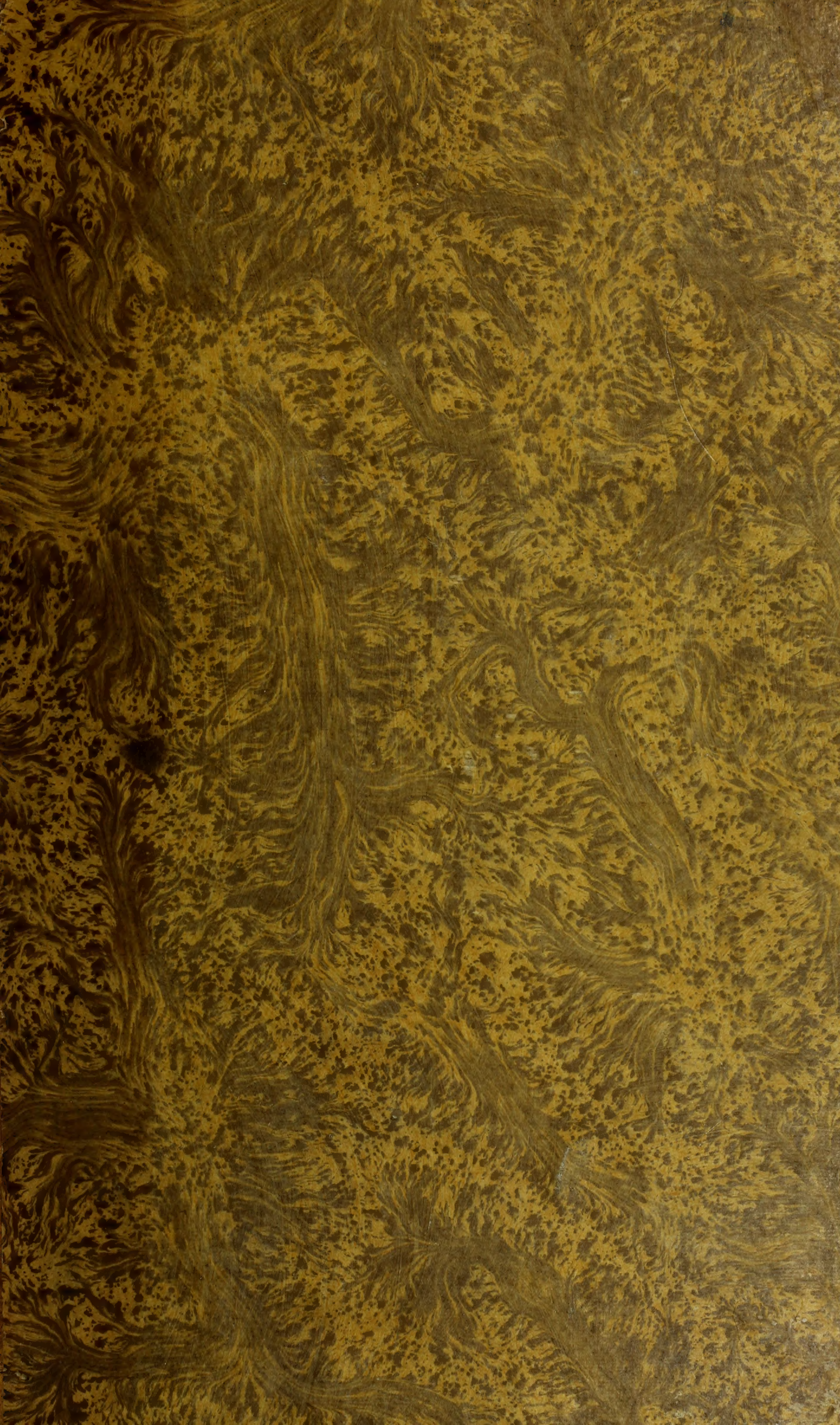
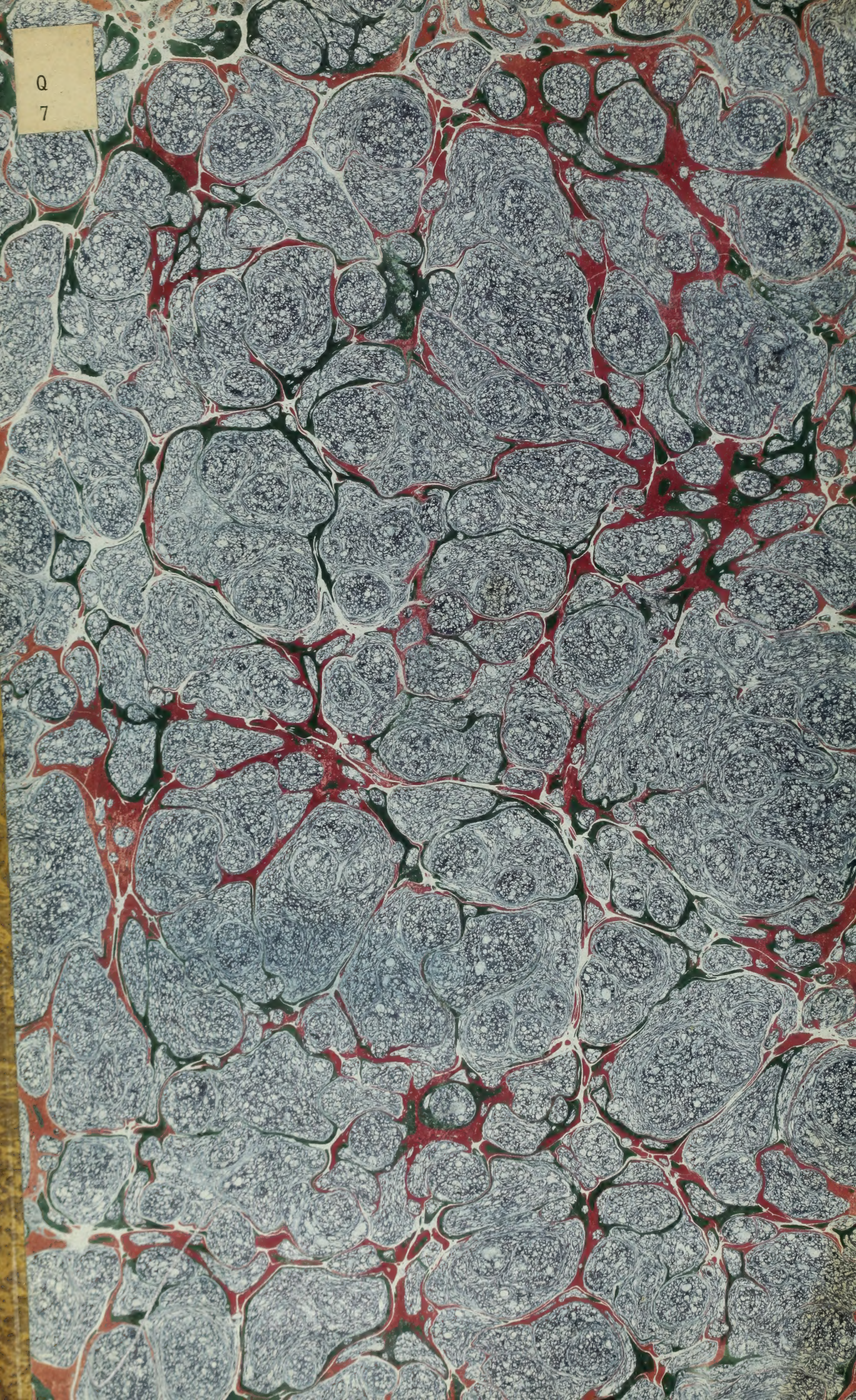
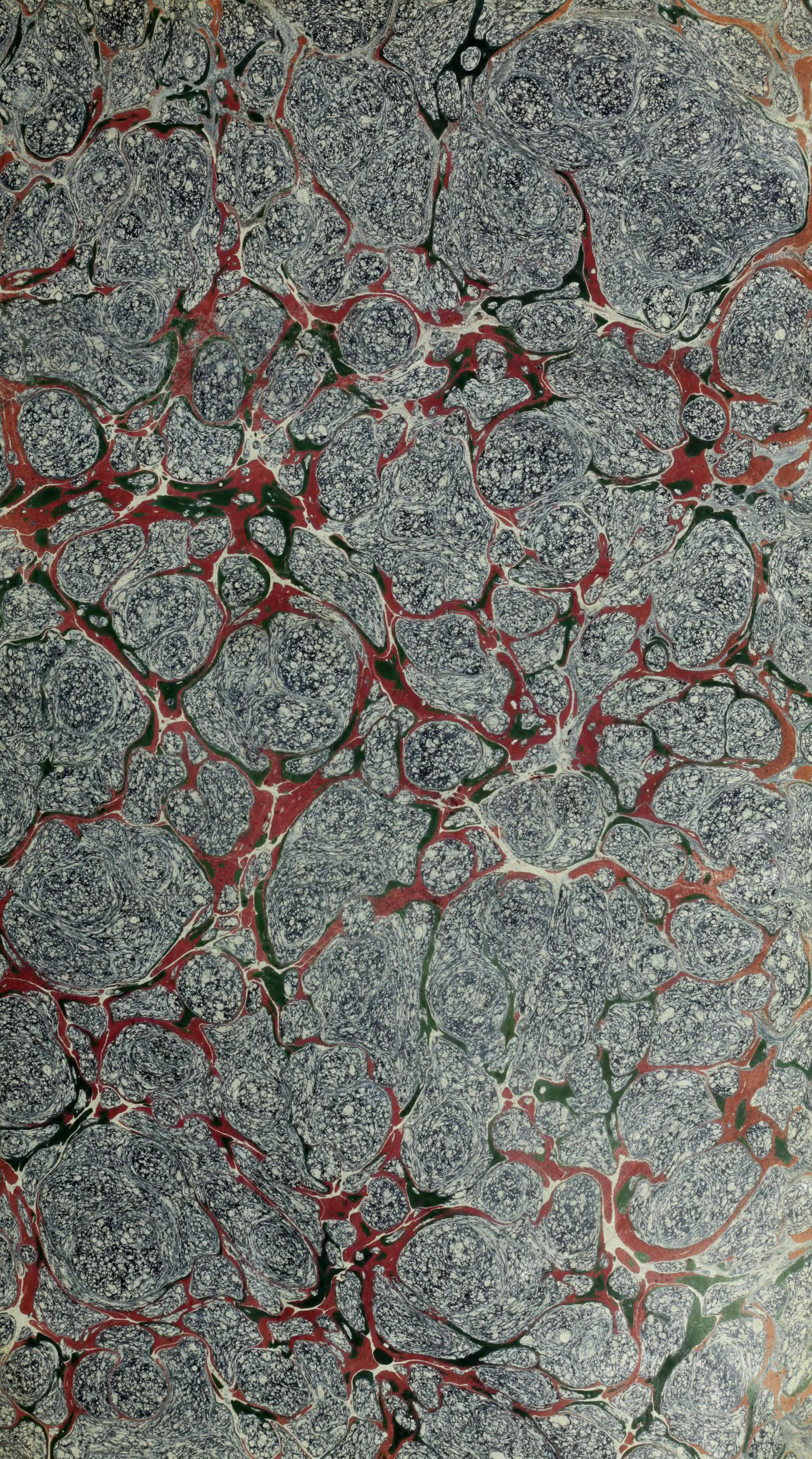



Q
7



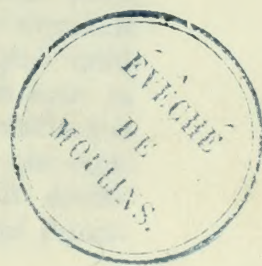
R. P. FRANCISCI
SUAREZ
GRANATENSIS è Societate JESU,
Doctoris Eximii,

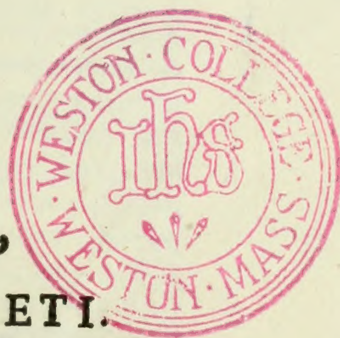
DE
INCARNATIONE
PARS PRIMA,

Priorum viginti ſex quæſtionum tertiæ Partis D. Thomæ accuratam, & valde elaboratam expoſitionem complectens.

OPERUM TOMUS DECIMUS SEXTUS.







VENETIIS,
APUD SEBASTIANUM COLETI.
MDCCXLV.

Superiorum Permiſſu, ac Privilegiis.

ILLUSTRISSIMO, ET REVERENDISSIMO
D. D.

GASPARI DE QUIROGA,

S. R. E. CARDINALI,

Archiepiscopo Toletano, Hispaniarum Primati, ac Supremo Fidei Inquisitori, &c. veram felicitatem,

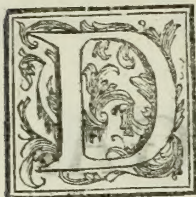


ULLIS rationibus adduci potuissem, Cardinalis Illustrissime, ut non minus difficilia, & abstrusa, quam sacra incarnati Verbi mysteria, quæ auditoribus meis explicaveram, ad communem omnium utilitatem in aspectum, lucemque proferrem, nisi me ii coegissent, quorum imperium recusare nec poteram, nec debebam. Nam, si arcana, reconditaque mysteria excipias, quæ nos Deum Opt. Max. natura unum, & simplicem, hypostasi vero trinum esse, docent, illa sunt nobilitate prima, difficultate maxima, utilitate singularia, quæ Dei Filium ita factum hominem pro humani generis salute declarant, ut ex duabus naturis, illius divina, & nostra mortali, mirabiliter una persona consistat. Sed quamvis hujus argumenti dignitas cum summa difficultate conjuncta, propter ingenii mei tenuitatem, mihi jure timorem afferret, divini tamen amoris, in hoc immenso beneficio quasi effusi, frequens recordatio, ita me timentem, atque cunctantem, vel recreavit, vel incendit, ut cum de illo cogito, etiam ipsæ meditandi, scribendi, dictandique molestiæ leves mihi esse videantur. Accessit, animosque addidit clarissimi nominis memoria tui, cui sine ulla deliberatione hunc meum laborem (qualiscumque ille sit) dicare constitui: neque enim me ita terret amplitudo tua, qua sacra purpura insignis fulges, qua Pontificia dignitate totius Hispaniæ primaria ornatus Toletanam Ecclesiam regis, qua demum summa potestate præditus Christianam religionem tueris, quam humanitas tua, & eximia in Societatem nostram benevolentia me jacentem erigit, ac timentem, dubitantemque confirmat. Offero igitur primos tibi meorum studiorum, ac lucubrationum fœtus, auctoritate quidem tua fortasse non dignos, tuis tamen erga Societatem universam meritis, & officiis debitos. Quos si benigne susceperis, non erit quod hominum judicia, quibus expositus est, semperque fuit hic scriptorum labor, pertimescam; sed erit potius quod mihi ipsi gratuler, quod te patrono, tuique nominis splendore commendatum opus in lucem prodire, atque in omnium oculis, manibusque versari secure, audacterque possit. Quare, Præsul amplissime, munus hoc, ea benignitate prosequere, qua semper es prosecutus res omnes nostræ Societatis, quæ maximis tuis beneficiis devincta, non minus te ut parentem benignissimum amare, quam ut clarissimum Principem colere merito debet.

Amplit. Tuæ Illust. ac Reverend. perpetuus
in Christo servus

Franciscus Suarez.

PIO LECTORI SALUTEM.



IU, multumque dubitavi, studiose Lector, an disputationes has, quibus auditoribus meis sacra incarnati Verbi mysteria explicavi, in publicum emitterem, an vero supprimerem, & apud me continerem. Nam primum quidem rei magnitudo, ac splendor, ingenii mei imbecillitatem perstringebat: deinde terrebant me, quæ a sapientissimis viris hoc de argumento subtiliter sunt hactenus disputata, doctissimeque conscripta, quibuscum si hæc nostra conferantur, tenuia fortasse, ac jejuna videbuntur. Postremo non ignorabam, quam periculosum sit hominum manibus, oculisque versari, qui levibus interdum maculis, aut nævis offenduntur. Atque iis quidem rationibus hoc opus premere decreveram, sed amici quidam mei eruditi, & prudenti, ac sincero judicio prædití, cum illud rogatu meo legissent, ac probassent, magnas utilitates ajebant (si in lucem prodiret) posse omnibus Theologiæ candidatis afferre, in quibus haud esse eam commoditatem negligendam dicebant, quæ ex librorum excusorum copia percipi posset. Siquidem exiguo pecuniæ dispendio, quod temporis inutiliter in describendo magno cum labore sæpe consumitur, id totum in exquirenda ac pervestiganda veritate, & cujusque disputationis pondere expendendo, fructuosius collocari posset. Addebant præterea timendum esse, ne hæc ipsa concisius a me in scholis dictata, & mendose excepta a discipulis, & perscripta, ab alio evulgarentur aliquando, satiusque esse, ut a suo auctore enucleatius explicata, & limata, ad manus hominum pervenirent. Cum autem me neque tot rationibus, neque etiam precibus amici in suam sententiam possent adducere, accessit tandem eorum auctoritas, qui mecum agere obedientiæ jure possunt, & me hærentem, & inter varias deliberandi curas quasi fluctuantem, denique perpulit, ut hanc tantam provinciam susciperem, & difficultates omnes, quæ plurimæ ac maximæ mihi ante oculos versabantur, in ea sustinenda devorarem. Quarum illa fuit certe non parva, qua omni opera, studio ac diligentia conatus sum D. Thomæ sententias sic explicare, ut aperte ac dilucide intelligantur, quo in genere dedi operam, ut sacrarum literarum testimonia, Conciliorum decreta, & Sanctorum Patrum monumenta diligentius evolverem, & quasi fontes ipsos, ex quibus D. Thom. hausit, commonstrarem. Ex quo factum est, ut nonnunquam disputationes nostræ prolixiores forte videantur, quod non tam jejune, quam in scholis fit, tractentur, sed allatis in medium Sanctorum Patrum sententiis confirmentur, ac differantur. Nullam tamen (ni fallor) alienam quæstionem, & (ut ita dicam) peregrinam, e suis tanquam sedibus convulsam in meas hasce commentationes quasi in alienas sedes invitam, ac repugnantem transtuli, nullam redundanti, ac inani verborum copia exornavi, sed quod perspicue multa paucis vix dici possunt, & obsequendum fuit desiderio plurimorum, ipsa suscepti operis ratio nos fecit longiores. In aliorum opinionibus, vel confirmandis, vel refutandis D. Thomæ modestiam (quæ summa est) imitari studui. Itaque sic auctores ipsos profero, ut laus sua cuique tribuatur: sic sententias, eorum etiam, quos non probo, expono, ut quantum momenti, atque auctoritatis habeat cujusque sententia, Lector facillime dijudicare possit citra cujusquam vituperationem, atque injuriam. Nam sicut a viro Religioso ac modesto maxime abesse debet sui laudatio, sic etiam aliorum acerba reprehensio, ac vituperatio. In quibus rebus opinioni locus est, ipsius etiam Angelici Doctoris prudentiam, atque exemplum secutus, eum delectum habui, ut quæ pia, quæ gravia, quæ antiqua sunt, anteponerem iis, quæ a pietate, gravitate, antiquitate videntur abhorrere. Hæc habui, de quibus te admonerem, optime Lector. A te magnopere etiam atque etiam peto, ut si quid boni tibi (cum hæc legeris) occurret, id totum Deo Optimo Maximo acceptum referas, fonti bonorum omnium: si quid vero, quod minus placeat, mihi id tribuas, & ignoscas.

AD EUNDEM DE HAC POSTERIORI
EDITIONE ADMONITIO.

IN hujus Operis editione priori veritus sum, ne longum id nimis, prolixumque videretur; postea vero multis, quibus credere par erat, plane intellexi, multa potius in eo concisiora visa fuisse, quam exigebat argumenti & gravitas & difficultas. Præterea post librum hunc in lucem editum alii prodierunt, qui doctis illis quidem, acutisque contra nostram doctrinam objectionibus, excitarunt, impuleruntque nos, ut quæ prius scripseramus, vel explicaremus amplius, vel confirmaremus ac defenderemus. Quod utrumque in causa fuit, ut liber non parum excreverit: vix enim ulla in eo disputatio reperietur, non multo, quam edita primum fuerat, locupletior, ut non immerito novum aliudque opus possit & appellari, & existimari. Faxit Deus, ut quemadmodum prodit major, prodeat & melior atque utilior. Id unum constanter affirmare potero, eum mihi animum semper fuisse, eaque de causa nulli operi, nullique labori pepercisse me, ut veritas ipsa cerneretur atque stabiliretur, nihilque contentionis ergo aut olim statuisse, aut denuo confirmasse, sed solius amore veritatis: qua eadem mente hos ab omnibus optamus legi libros. Neque vero mirari te vellem, Christiane Lector, cum auctores & Catholicos & pios, diversas sæpeque repugnantes sequi, tuerique sententias videris: in his enim, quæ certa fide non sunt stata, inter viros etiam sanctissimos eam fuisse opinionum varietatem & accepimus & legimus. Cumque idem omnium scopus sit, investigatio videlicet, inventioque veritatis, eam opinionum sive diversitatem, sive contrarietatem, aut Christianæ charitati officere, aut ex animorum desunctione provenire, putandum non est. Vale.

IN.

INDEX QUÆSTIONUM
ET ARTICULORUM
DIVI THOMÆ,
QUÆ IN HOC TOMO EXPONUNTUR.

Prior numerus paginam, alter paginæ columnam designant.

QUÆSTIO I.

QUÆSTIO II.

QUÆSTIO III.

QUÆSTIO IV.

QUÆSTIO V.

QUÆSTIO VI.

QUÆSTIO. VII.

QUÆSTIO VIII.

QUÆSTIO IX.

QUÆSTIO X.

QUÆSTIO XI.

QUÆSTIO XII.

QUÆSTIO XIII.

QUÆSTIO XIV.

QUÆSTIO XV.

QUÆSTIO XVI.

Articu-

QUÆSTIO XVII.

QUÆSTIO XVIII.

QUÆSTIO XIX.

QUÆSTIO XX.

QUÆSTIO XXI.

QUÆSTIO XXII.

QUÆSTIO XXIII.

QUÆSTIO XXIV.

QUÆSTIO XXV.

QUÆSTIO XXVI.

INDEX
DISPUTATIONUM ET SECTIONUM, QUÆ IN HOC TOMO CONTINENTUR.

Prior numerus paginam, alter paginæ columnam designant.

DISPUTATIO I.

Contra Judæos.

DISPUTATIO II.

DISPUTATIO III.

DISPUTATIO IV.

DISPUTATIO V.

DISPUTATIO VI.

DISPUTATIO VII.

DISPUTATIO VIII.

DISPUTATIO IX.

Sectio

DISPUTATIO X.

DISPUTATIO XI.

DISPUTATIO XII.

DISPUTATIO XIII.

DISPUTATIO XIV.

DISPUTATIO XV.

DISPUTATIO XVI.

DISPUTATIO XVII.

DISPUTATIO XVIII.

DISPUTATIO XIX.

DISPUTATIO XX.

DIS-

DISPUTATIO XXI.

DISPUTATIO XXII.

DISPUTATIO XXIII.

DISPUTATIO XXIV.

DISPUTATIO XXV.

DISPUTATIO XXVI.

DISPUTATIO XXVII.

DISPUTATIO XXVIII.

DISPUTATIO XXIX.

DISPUTATIO XXX.

DISPUTATIO XXXI.

DISPUTATIO XXXII.

DISPUTATIO XXXIII.

Sectio

Sc-

FINIS TABULÆ.

TER-

TERTIA PARS
SUMMÆ THEOLOGIÆ ANGELICI DOCTORIS SANCTI THOMÆ AQUINATIS,

CUM COMMENTARIIS ET DISPUTATIONIBUS

P. Francisci Suarez e Societate Jesu.

PROLOGUS.

QUIA Salvator noster Dominus Jesus Christus, teste Angelo, populum suum salvum faciens a peccatis eorum viam veritatis nobis in seipso demonstravit, per quam ad beatitudinem immortalis vitæ resurgendo pervenire possimus, necesse est, ut ad consummationem totius Theologici negotii, post considerationem ultimi finis humanæ vitæ, & virtutum ac vitiorum, de ipso omnium Salvatore, ac beneficiis ejus humano generi præstitis, nostra consideratio subsequatur. Circa quam primo observandum occurrit de ipso Salvatore. Secundo, de Sacramentis ejus, quibus salutem consequimur. Tertio, de fine immortalis vitæ, ad quam per ipsum resurgendo pervenimus. Circa primum duplex consideratio occurrit. Prima est, de ipso Incarnationis mysterio, secundum quod Deus pro nostra salute factus est homo. Secunda de iis, quæ per ipsum Salvatorem nostrum, id est, Deum incarnatum sunt acta & passa.

PRÆFATIO COMMENTARIORUM.

DE Christo Servatore nostro disputaturus D. Thom. illum statim in procemio tanquam altissimum scopum, totiusque materiæ subjectum fundamentum proponit: cumque in eodem Redemptore nostro, divina & humana natura mirabili nexu conjungantur, præclare certe ab ipsa utriusque naturæ conjunctione, quæ a Theologis Incarnatio dicitur, hujus operis, & nomen, & appellatio desumpta est. Non enim de omnibus, quæ in Deum, & hominem conveniunt, hoc loco disseritur (illud videlicet totius Theologiæ negotium est), sed de ipso ineffabili duarum naturarum consortio in Christo Jesu, deque proprietatibus, quæ ab ea unione singulari proficiscuntur. Quam ego rem, sicuti gravibus, ac perobscuris difficultatibus involutam esse non diffiteor: ita nobilitate ac splendore (augustissimæ Trinitatis mysterium semper excipio) cæteris totius Theologiæ quæstionibus antecellere judico. Conspirat in hanc sententiam Dionys. Areop. cum inquit: *Jesu in carne apparitio, & ineffabilis est sermone omni, & omni ignota intelligentiæ, ipsi quoque antiquissimorum Angelorum primati non satis perspecta*. Conspirat Damascen. qui mysterium hoc vocat, *Novum omnium novorum, & solum sub sole novum, per quod Dei apparuit infinita virtus, bonitas, & sapientia*. At B. Leo Pont. Max. cum esset ipse cardo & vertex totius Ecclesiæ, hoc sacramentum miraculorum quasi omnium cardinem & verticem celebravit. Cyril. autem Alexand. ad Reginas ait: *Hoc esse quasi ænigma sacratissimum, quod summa potius veneratione suscipiendum est, quam humani judicii trutinæ subjiciendum.* Quis enim quæso explicare audeat, quomodo eadem persona fuerit sine mutatione bis genita? Quomodo increatus homo, ex hominis natura creata, Verbique persona fuerit sine imperfectione compositus? Ex patre sine matre ante sæcula genitus, quomodo ex matre sine patre fuerit in tempore procreatus? Quomodo denique terra virginea, nulla hominis opera exculta, sed Spiritus sancti virtute fœcundata, integra, & incontaminata perseverans Deum absconditum humani generis conservatorem, ac vindicem germinarit? Quid igitur mortalis homo, de tanto mysterio proferre possit, digne ut par est? At quo pacto ad tanti sacramenti investigandum modum, rationem, aut causam, accedere non perhorrescat? Quamobrem merito Agap. Pap. scriptum relinquit. *Solius fidei contemplatione cernendum esse, ad quæ provehatur humilitas carnis, ad quæ etiam inclinetur altitudo Deitatis, quid sit, quod caro sine Verbo non agit, & quid, quod verbum sine carne non efficit, quomodo Christus ita inter Deum, & hominem mediato apparuit, ut solita sublimaret insolitis, & insolita solitis temperaret*. Quid igitur? in limine subsistemus? despondebimus animum, & a tanti mysterii investigatione desistemus, eorumve timebimus reprehensiones, qui in scholasticos Theologos invehuntur, quod de tantis mysteriis subtiliter disputent, altiora se quærant, & plusquam oporteat, contra sapientis, & Apostoli præcepta sapere non timeant? minime vero, hæc enim ad eos spectant, qui uti infideli, & arroganti animo perscrutantur divina, quamobrem divinitus fit, ut ab ea, quam non quærunt, divina gloria, & majestate potenter opprimantur. De quibus perinde merito dixit Athanasius, ideo in hoc pertractandos mysterio fuisse prolapsos, quod de illo, & quomodo, & quali modo fiat, curiosius inquirunt, a nobis vero ea potius mente hæc sacratissima mysteria tractanda, & inquirenda suscipiuntur, ut gratis animis summa Dei beneficia recolamus, piisque mentibus ab antiquorum patrum vestigiis, ne latum, ut ajunt, unguem, videamur discedere. Eamque ob rem licet in hoc divino mysterio, quæ tractantur, omnia supra sensum nostrum, supra rationem, supra captum omnem sita sint, utpote divina: illud me tamen inter tot difficultatum scopulos consolatur, ac recreat, in tam immensa, tamque inaccessa supernorum caligine tantam splenduisse divini luminis claritatem, tam apertam fidei regulam nobis esse propositam, tam luculenter, tam apte, tamque sapienter a sanctis Patribus, & Ecclesiæ doctoribus esse illustratam, tam denique purgatam erroribus, ut nisi in meridiana luce (quod ajunt) velimus cæcutire, atque a vera doctrina, quasi sponte deflectere, quæ de tanto mysterio scire nos convenit, consequi feliciter, juvante Deo, ejusque matre sanctissima intercedente, difficile non sit. Quod eo facilius atque securius me in hoc opere assequuturum confido, quo magis Angelici Doctoris placitis, ac sententiis inhærere, ejusque sensa omni industria, summaque diligentia rimari in animo est. Quippe ea est apud me ejus auctoritas, ut illius vestigiis insistens, nullos aut itineris errores, aut difficultatum nodos, vel demum inextricabiles argumentorum laqueos pertimescam.

Atque ex his, quæ de hujus doctrinæ materia a me dicta sunt, ejus dignitas colligi facile potest, quamque merito a Theologis disputetur: cum enim Theologia tribus fere modis, aut nominibus versetur circa Deum, vel ejus naturam contemplando, vel ipsius virtutem & bonitatem, qua suis se creaturis liberaliter communicat, vel ultimi finis rationem, ad quem omnia tendunt, in quove quiescunt, omnibus his modis seu rationibus præsens consideratio ad Theologum pertinet. Inprimis enim quædam Dei natura nobis in hac materia consideranda est, non quidem connaturalis & propria, sed assumpta: deinde de supremo, ac perfectissimo divinorum operum dicendum: ac denique de certa & unica via, per quam homines ad beatitudinem pergunt, & præcipuo medio, quo finem ultimum consequuntur. At enim

Marginal notes: Difficultas hujus disputationis. — 2. cap. de div. nom. Lib. 3. de fide c. 1. — Concionibus de Nativit. Cyril. Alexandrini. — Epist. ad Anthim. — Eccles. 7. 1. Tim. 2. — Prov. 25. Athan. in lib. quod unus sit Christus. — Triplex Theologiæ consideratio.

enim, dicet aliquis, cur igitur tam nobilis de Deo disputatio in postremum Theologiæ locum rejecta est? Si enim conjunctionem ad Deum consideres, videtur post tractationem de ipso Deo, qua unus & trinus est, collocanda: si vero rationem omnipotentiæ divinæ contempleris, esset omnibus operibus creationis anteponenda: si denique ratione finis ultimi attendas, nullum est medium ad eum finem assequendum, vel excellentius, vel efficacius, Christo Domino, qui & omnis gratiæ, & meriti fons est ac origo, & secundum Deum ipse etiam finis noster est, & felicitatis nostræ pars quædam præcipua. Hac igitur etiam ratione, hæc disputatio cæteris Theologicis præferenda videretur; non est tamen difficile illius ordinis ac methodi, quam Theologi omnes sequuntur, probabilem rationem reddere. Est enim Christus Deus & homo, ex Deo & humana natura ineffabili modo compositus, quæ quidem conjunctio omnibus gratiæ & creationis operibus excellentior est; quia tamen nexus est quidam inter Deum & naturam creatam, idcirco oportuit de simplicibus extremis prius disputare, quam de illorum conjunctione tractaretur. Neque enim potest id, quod ex aliis rebus componitur, distincte agnosci, rebus ipsis, quæ in eam compositionem veniunt, ignoratis: sic enim propter similem causam D. Thom. in prima parte, prius de spirituali & corporea creatura, quam de homine, qui ex utraque constat, disputavit. Accedit, redemptionem hominum extitisse unam ex præcipuis causis, nobisque notioribus, propter quam hoc mysterium confectum est, quæ hominis creationem, & lapsum ab statu justitiæ, in quo conditus fuerat, supponit. Cum ergo mysterium hoc, tamquam primum & commune remedium contra peccatum a Theologis consideretur, convenienti ratione, ut etiam in hoc proœmio D. Thom. scripsit, post ultimi finis, & humanæ libertatis ac gratiæ, virtutumque & vitiorum considerationem, ista de Christo subsequitur. Quo etiam factum est, ut post eam disputatio de rebus ab ipso Christo Domino gestis, & de sacramentis ab eo constitutis aptissime accedat, quibus nullus aptior in Theologia locus excogitari poterat.

Quis ordo servetur in tractatione hujus partis.

Divisio partis tertiæ.

Unde fit hanc ultimam Theologiæ partem in duas præcipuas a nobis esse dividendam, quarum prior, quam præ manibus habemus, de Christo Domino disputat, ejusque sanctissima matre: posterior vero de sacramentis erit, quam D. Thom. felici morte præventus absolvere non potuit. In ea tamen perficienda nostrum laborem & operam, Deo favente, pro viribus impendemus.

De singul. quomodo sit scientia.

Interrogabit fortasse quispiam, cum, Aristotele teste, de rebus singularibus & individuis non possit esse scientia, quomodo de Christo Domino, quem nostræ speciei individuum quoddam esse aperte constat, doctrina instituatur. Responderi facile potest de singularibus quidem contingentibus scientiam esse non posse. De necessariis autem, qualis Deus ipse est, optime posse: Christus vero consideratur in hac scientia sub revelatione divina, sub qua necessitas quædam, & infallibilis rerum connexio & veritas reperitur: & ideo mirum non est, quod de ipso propria scientia instituatur. Sed illud præcipue considerandum est, quamquam Christus individuum quoddam sit, rationem tamen Incarnationis, quæ in ipso est, ex se universalem esse, & habere, ut ita dicam, naturam suam & communem essentiam causasque & effectus, & proprietates illam consequentes. Ex quibus aptissima materia efficitur, in qua scientia versari possit. Sunt vero res aliæ in hac materia, quæ ad historiam potius, quam scientiam pertinere videntur, ut sunt ea, quæ ad vitam Christi Domini, mortem, resurrectionem, & alia hujusmodi mysteria contemplanda referuntur, de quibus in Theologia sermo habendus est, tum propter eorum summam utilitatem: tum etiam, ut quod hujus sapientiæ munus est, ejus, quæ in nobis est, fidei convenientem rationem tradat. Quocirca partem hanc, seu totum hoc opus de Incarnatione in duas præcipuas partes subdividere possumus: ut altera, quæ in modum scientiæ perfectius traditur, mysterium ipsum præcise, ac secundum se, & proprietates ejus speculetur: quam D. Thom. a 1. usque ad 26. quæst. maxime persequi videtur: altera vero, quæ usque ad quæst. 59. protenditur: mysteria vitæ & mortis Christi, simulque beatissimæ Virginis cognitionem tradat. Utraque vero istarum partium plures alias continet, quarum partitio, ac distributio in quæstionum, ac disputationum decursu convenientius fiet.

Superest, ut de titulo, seu materiæ inscriptione pauca dicamus: neque enim desunt nonnulli nimium Latini, qui vocem ipsam incarnationis, quod Latina non sit, reprehendant; quin potius refert Athanasius sermone de sanctissima Deipara, interdum Catholicos illa uti formidasse, ne divinum Verbum solam carnem sine anima sumpsisse cum Apollinari, & Ario sentire viderentur. Sed non est, quod vel vocis novitatem, vel periculum timeamus. Vulgare enim est illud Ciceronis, inventis novis rebus nova licere adinvenire vocabula, quæ tunc maxime omni reprehensione & periculo carent, cum & in re ipsa, & in usu sapientum fundamentum habent. Hæc autem incarnationis vox in ipso mysterio, quo Verbum caro factum est, & in his eisdem verbis, quibus Evangelista Joannes illud explicuit, fundata est. Nomen vero carnis tam in verbis Joannis, quam in voce incarnationis non excludit animam, sed ab ignobiliori parte integram humanam naturam significat, ut Ambros. & August. variis locis adnotarunt: & optime Cyrill. Alexand. lib. de Incarnatione Unigeniti cap. 24. & D. Thom. 4. contra gent. cap. 33. Et fundamentum habet in frequenti usu Scripturæ sacræ, in qua nomine carnis totus homo significari solet, ut constat Genes. 6. *Omnis quippe caro corruperat viam suam*; & Luc. 3. *Et videbit omnis caro salutare Dei*; ad Rom. 3. *Ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo*, & sæpe alias. Hac igitur ratione ad significandam humanæ naturæ assumptionem, antiquissimi, & linguæ Latinæ peritissimi Patres utuntur hac voce. Leo Mag. concione 2. de Nativit. Lactan. lib. 4. divinarum institutionum cap. 11. Cyprian. lib. 2. contra Judæos cap. 2. Augustin. 9. de Civit. cap. 17. & Hieronymus in id Marc. 1. *Non sum dignus solvere corrigiam calceamenti ejus*. Et eamdem vim habet vox Græca σάρκωσις, qua utitur Cyrillus libro de Incarnatione Unigeniti, & Damascenus libro 1. de fide cap. 13. & libro 3. cap. 6. ubi etiam ἐνανθρώπησιν, id est, inhumationem vocat. Hilarius vero in Prolog. Psalmorum corporationem, seu incorporationem appellat. Qua voce usus etiam est Isidorus ad Florentinam sororem cap. 6. & Tertullianus libr. de carne Christi circa principium. Denique in symbolo Concilii Niceni habetur: *Et incarnatus est de Spiritu Sancto*, quæ vox aptissime ad hoc significandum mysterium accommodata est. Primum quoniam, quod difficilius videri poterat, ac remotius a Deo, illa voce indicatur hoc illum effecisse pro nobis, personam suam imperfectiori parti humanæ naturæ copulando. Propter quod 2. Timoth. 3. dictum est: *Magnum esse pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne*. Deinde notatum est illo nomine, Deum infirmitates nostras, & imbecillitates, quæ voce carnis significari solent, assumpsisse, ut homini, qui peccando spiritum amiserat, Verbum caro factum eumdem spiritum restitueret. Et propterea de Christo loquens Paulus ad Hebræos quinto inquit: *Qui in diebus carnis suæ*, &c. Ubi carnis nomine non quamcumque, sed passibilem carnem significari plane constat. Tertio denique quoniam vera caro animam in se amplectitur, cum carnem vivam animatam esse necesse sit. Et ideo Incarnationis nomine convenienter totius humanitatis assumptio significata est. Quam rationem indicavit Cyrillus in Epist. ad Nesto. quæ habetur in principio Concil. Ephesi. & Tertull. lib. de carne Christi cap. 6.

Lib. 1. Academ.

Reliquum est, ut nonnullos auctores, ac præcipuos fontes, ex quibus hæc de Incarnatione doctrina potest hauriri, designemus. Ex Conciliis præcipue adest Ephesin. quod in primo tomo Conciliorum imperfectum habetur, integrum vero, ac perfectum, & in sex tomos distributum noster Theod. Peltan. nobis illud restituit, in quo multa ex sanctis Patribus ad hanc materiam utilissima, scituque dignissima continentur. Ex generalibus præterea Conciliis videnda sunt Chalcedonen. & Lateranen. sub Martino I. ex provincialibus Carthagin. 4. Toletan. 1. 4. 6. & 11. ut alia omittam, quæ obiter hoc attingunt, & cuilibet obvia facile esse possunt. Quin etiam hoc

pacto

pacto sancti Pontifices in suis epistolis decretalibus hac de re multa tetigerunt: sed duæ notantur præcipue, altera Agapiti ad Antimum, altera Leonis ad Flavian. quæ est num. 10. de qua Gelasius Papa testatur illustre illud, anathemate damnandum esse, qui vel unum illius jota in dubium revocaret.

Patres & Doctores qui de Christi Incarnatione scripserunt. Multi deinde sanctorum Patrum varia opera de hoc mysterio incarnationis nomine, aut alio simili conscripserunt. Athanasius præsertim, Fulgentius, Ambrosius, Cyrillus Alexandr. qui in explicando ac confirmando mysterio hoc fere totam operam consumpsit, thesaurum maxime librosque de fide ad Theodosium atque Reginas. Tum demum alia, quæ in Ephesin. Concilio referuntur. Cassianus scripsit septem libros contra Nestorium ad Leonem Papam. Legi etiam possunt homiliæ D. Bernardi sup. Missus est, & conciones D. Leonis de Nativitate & Passione. Et alii etiam Patres in similibus concionibus de Christo & Beata Virgine multa docuerunt, quæ in sequentibus latius percurremus. Doctores scholastici cum Magistro hanc materiam tractant in 3. lib. sententiarum: nos vero in ea explicanda ordinem quæstionum, & articulorum D. Thom. quem exponendum suscepimus, observabimus. Hac tamen servata ratione & methodo, ut prius brevem expositionem, seu Commentarium literæ, si obscurum aliquid vel notatione dignum in illa occurrerit, præmittamus. Deinde proprias disputationes, earumque sectiones (hoc enim nomine ad vitandam confusionem utemur) subjiciemus. Denique singulæ disputationes textui D. Thom. accommodatæ omnes inter se ita connectentur, ut non modo intelligentiæ, sed etiam studioso Lectori semper consulatur, in cujus gratiam duo proxima capita, tanquam firmissima totius reliquæ disceptationis fundamenta, ante expositionem D. Thom. duximus esse præmittenda. Ordo Auctoris.

DISPUTATIO I.

Contra Judæos, in quatuor sectiones distributa.

Messiam jam venisse.

AC in primis quid nomine Messiæ significetur, explicandum est. In hoc enim nos cum Judæis convenimus, illo nomine appellari, quendam hominem ex gente Judæorum ducentem originem, a Deo, & Prophetis prædictum & promissum, in Regem & Salvatorem hominum, cujusmodi promissiones tam frequentes sunt, & apertæ in Scripturis sacris, ut supervacaneum sit illas commemorare, præsertim quia ostendendo fuisse completas, necessario illas indicabimus: appellatus autem est Messias, ut pote futurus verus Rex, & Sacerdos, & Deus, & homo, oleo divinitatis unctus. Psalm. 44. Messias enim Hebraice idem significat, quod Græce Christus, Latine unctus, ut late Eugubinus lib. 3. de arcanis cap. 2. Messias quid significet.

Hunc ergo Messiam promissum jam venisse, nullus qui Christiano nomine gloriatur, quantumvis hæreticus, negare potest, tum quia hoc potissimum distat Christiana fides ab Judæorum perfidia: tum etiam quia Christus desertis verbis id affirmavit Joan. 4. cum enim Samaritana dixisset: *Scio, quia Messias venit, qui dicitur Christus. Dixit ei Jesus: Ego sum, qui loquor tecum.* Et hanc veritatem inter alias confessus est Petrus illis verbis: *Tu es Christus filius Dei vivi*, Matth. 16. Itaque solum contra Judæos ex veteri Testamento, quod ipsi dumtaxat admittunt, hæc veritas confirmanda est.

SECTIO I.

De testimonio Genes. 49. *Non auferetur sceptrum de Juda, &c.*

EST ergo celeberrimum testimonium, quod Judæis objici solet, sumptum ex Genes. 49. *Non auferetur sceptrum de Juda, nec dux de femore ejus, donec veniat qui mittendus est, & ipse erit expectatio gentium.* Quæ verba in Hebræo leguntur sic: *Non recedet sceptrum de Juda, & scriba legislator de medio pedum ejus, seu de inter pedes ejus, donec veniat Siloh.* Unde quoniam in Hebræo non est expressum nomen Messiæ, Hæbræi in hoc eludendo testimonio divisi fuit. Nam quidam illorum, quamvis pauci, negant prophetiam hanc impletam esse, cum nondum tribus Juda sceptro suo, ac regno privata sit, adhuc enim in Babylone transmigrationis capita, ut ipsi loquuntur, & locum Regum tenent, atque in Judæos toto orbe dispersos potestatem dominandi. Sunt vero qui aliam rationem reddunt, scilicet, quia licet sceptrum ablatum fuerit a tribu Juda, non tamen est translatum ad aliam tribum. Hoc enim modo putant esse prophetiam intelligendam. Sed hæc irridenda potius sunt, quam impugnanda, quia in scriptura nusquam reperitur in adventu Messiæ transferendum sceptrum ad aliam tribum, sed solum tribum Judæ sceptro carituram; dicere ergo aliud esse spectandum & voluntarium, & vanum est: nec minus commentitium est fingere sceptrum nescio quod in civitate Babylonica, funditus enim eversa est, ut prædixit Isaias cap. 13. & 14. quod ibi bene Hieronymus advertit; & quamvis in ea provincia Judæi multi dispersi reperiantur, tamẽ nec principatum, aut regnum obtinent, nec illius in orbe terrarum ulla mentio aut fama circumfertur, aut certe vestigium invenitur. Judæorũ ignorãtia. Impugnatur Judæorum expositio.

Major igitur recentiorum Hebræorum pars, cum negare non possit Prophetiam hanc esse completam, negat tamen in ea esse sermonem de Messia. Siloh enim (ut ipsi ajunt) non personam aliquam, sed locum significat, in quo multo tempore mansit arca Dei, ut constat ex libro Regum 1. Unde quidam eorum de Saule intelligunt hunc locum, quia in Siloh unctus est in Regem, quod significari dicunt illo verbo, *Donec veniat Siloh.* Sed errant aperte, nam per id tempus sceptrum regium a domo Juda minime defuit, quippe usque ad David illud nunquam obtinuit. Quod si non de regno, sed de alia potestate judicandi, vel regendi populum loquamur, multo ante Saulem, toto videlicet tempore Judicum, caruit hac dignitate tribus Juda: si autem tantum sermo sit de singulari quadam dignitate & nobilitate tribus Judæ inter omnes alias Judaici populi, ab hac non cecidit illa tribus, tempore Saulis, magis quam antea cecidisset. Præsertim quia verba Prophetiæ nullo modo possunt Sauli accommodari, ut statim de illo, aliisque dicetur. Denique sine scripturæ fundamento dictum est Saulem unctum esse in Siloh, quia eo tempore arca Domini jam non erat in Siloh, sed in Cariathiar. 1. Reg. 7. unde cap. 9. Unctus dicitur in terra Suph, seu in Masphat. Alia Hebræorum expositio. Refutatio

Alii dicunt impletam esse Prophetiam tempore Jeroboam, quo tempore divisum est regnum: sed isti nec explicare possunt, cur tempore Jeroboam dicatur venisse Siloh, cum nec ille fuerit coronatus, aut unctus in Siloh, sed in Sichem 3. Reg. 12. nec alia verba prophetiæ Jeroboam, magis quam Sauli conveniant: adde eo tempore non fuisse ablatum sceptrum de Juda, licet fuerit aliquantulum imminutum. Alii denique referunt hoc vaticinium ad Nabuchodonosor, quando tempore Sedechiæ Regis captivum duxit populum in Babylonem, & regnum Judæorum extinxit, 4. Regum 25. quam evasionem ex Juliano apostata refert Cyrillus lib. 8. contra illum: sed eisdem fere modis refellitur, tum quia nulla ratio reddi potest, cur Nabuchodonosor dicatur Siloh, aut cur tempus regni ejus hac voce significetur: tum etiam quia (ut infra ostendetur) eo tempore sceptrum omnino ablatum non fuit, neque dux de Juda: tum denique quia nec Nabuchodonosor, nec Joroboam, nec Saul, gentium expectatio dici unquam potuit, nec in illos cadunt verba, quæ subduntur statim, lavabit in vino stolam suam, & in sanguine uvæ pallium suum, pulchriores sunt oculi ejus vino, & dentes ejus lacte candidiores. 3. Expos. 4. Expos. Refutatio

Primum igitur omnium certum sit nomine Siloh significatum esse Messiam, ut omnes Catholici intelligunt, & Rabini etiam Christo antiquiores, ut Galatinus refert lib. 4. cap. 4. & Chaldaica paraphrasis, quæ apud illos magnæ auctoritatis est, exprese posuit, donec veniat Messias, & quæ antecedunt omnia, quæque sequuntur, aptissime illi conveniunt. Nam propter Messiam illa tribus cæteris prælata est. Quod significavit Jacob cum dixit: *Juda te laudabunt fratres tui*, & quæ sequuntur alia, quæ sine illo negotio de Christo intelliguntur. Imo accommodari alteri nullo modo possunt, ut bene exponit Iren. lib. 4. cap. 33. & Cyprianus epistol. Vera expositio. Messias & Siloh quid significet.

epistol.63.aliàs lib.2.epistol.3.Justin.Mart.Dialog.contra Triphon.& auctor quæstionum ad Antiochum, quæ referuntur nomine Athanasii quæst. 103. Sed cur Messias nomine Siloh significatus est? Vulgatus interpres nomen Siloh a verbo Salah, quod, mitto, significat, deduxit, quo quidem missum seu mittendum significat, quod nomen in scriptura accommodatur Messiæ, quasi per antonomasiam, ut quemadmodum ille singulariter promissus est, ita nomine venturi singulariter significetur. Verum est tamen aliis literis scribi apud Hebræos verbum Siloh, quando missum significat, quam in hoc loco Genesis habeatur, ut de nomine Siloh videre est Isai. 8. Fortasse tamen noster interpres eisdem literis scriptum invenit; sed & si scribatur eo modo, quo nunc habetur in Hebræo, abundantiam pacis significat, ut illius linguæ periti testantur: & ita Siloh idem erit, quod pacificus seu pacem adducens. Quod de Messia Zachar.9.& sæpe ab Isaia prædictum est. Dicitur etiam vox illa significare specialiter filium mulieris. Unde Galatinus supra refert Hebræos etiam intellexisse eo verbo indicatum mysterium conceptionis Messiæ ex fœmina sine opere viri. Quam interpretationem Cajetanus super Genesin commendat. Alii denique in duas partes dividendam censent dictionem illam Siloh, ut significetur, quod illi, aut cui illi. Quam lectionem, seu interpretationem sequuti videntur septuaginta, qui ad explicandam concisam loquutionem Hebraicam addiderunt, donec veniant reposita ei, seu donec veniat, cui repositum est; & sensus in idem redit, scilicet, non defecturum temporale sceptrum Judæ, donec veniat ille, cui æternum sceptrum reservatum est. Ut recte Athanasius lib.de Incarnatione Verbi in fine, & libro de cruce & Passione Domini in fine, & Hieronymus in Epitaphio Paulæ, seu epist.27.tom.1.

Possent quidem hæc, quæ de hoc testimonio dicta sunt, contra Judæos sufficere, quoniam ostensum est signum certum a Jacob prædictum ad Messiæ tempus dignoscendum, impletum atque exhibitum esse. Sed ad majorem nostræ fidei confirmationem, oportet exponere quomodo signum illud in tempore adventus Christi Domini impletum sit. Est enim hoc explicatu difficile, cum videatur multo antea defecisse sceptrum a domo Judæ, scilicet, tempore Sedechiæ, & ultimæ Babylonicæ captivitatis. In qua difficultate solvenda, etiam Doctores nostri multum inter se dissentiunt. Sed ut sententiarum varietas intelligatur, & comprehendatur res tota, advertendum est, in illis verbis non auferetur sceptrum de Juda, unum explicari, scilicet non esse auferendum sceptrum, aliud implicari seu virtute prædici. Non poterat enim auferri sceptrum a Juda, nisi prius illud habuisset. Cum ergo illo tempore nullum regnum esset in domo Judæ, tacite prædicitur illis verbis fore aliquando, ut Juda regnaret: quinimo aliud etiam censetur implicite prædictum verbis illis, quod ex vi verborum explicite non affirmatur. Clare enim dicitur, non esse auferendum sceptrum a domo Judæ, donec Messias veniat: fore tamen post adventum ejus auferendum, nec expresse asseritur, nec illa particula, donec, habet in scriptura talem vim, ut satis constat ex Matth. 1. *Non cognovit eam, donec peperit*. Et Psalmo 109. *Donec ponam inimicos tuos, &c.* Quamquam vero id expresse non sit prædictum, tamen si in re ipsa ostenditur ablatum sceptrum a Juda, signum evidens est adventus Messiæ. Unde licet vis verborum id non requirat, tamen considerata intentione Spiritus sancti ejusque Prophetæ, ut scilicet haberemus signum certum adventus Messiæ, recte dici potest, hoc etiam in illa Prophetia implicite contentum. Tria ergo explicanda supersunt, scilicet, quando tale sceptrum Judæ datum fuit, ut obiter etiam intelligatur, qua ratione impleta fuit Prophetia illa abeo tempore, quo dicta est, usque ad David. Secundo, qua ratione duraverit illud sceptrum in Juda usque ad Christum. Tertium, qua ratione illo ipso tempore ablatum sit. Et in his explicandis, præcipue in secundo, dissidium est ortum, tum ex varia intelligentia illius sceptri vel ducatus, tum ex varia etiam explicatione seu acceptione nominis Juda.

Difficultas loci proponitur.

Donec quid significet.

Summa difficultas exponendorum.

1. Expos.

Prima ergo expositio non de regno, seu regimine temporali, sed de speciali quadam dignitate & prærogativa, quam tribus Juda habitura erat in suo populo propter spem Messiæ ex illa venturi, intelligit hunc locum. Itaque solum ibi prædicitur tribum Juda fore digniorem inter omnes propter spem Messiæ. Unde fit statim ab eo tempore, quo dictum fuit hoc vaticinium, incœpisse tribum illam habere sceptrum, & dignitatem hanc. Ita Cajetanus in Genes. qui addit juxta expositionem hanc in adventu Messiæ non fuisse tribum Juda privandam illo sceptro, sed in illo potius confirmandam.

Unde videtur per sceptrum intelligere tantum spirituale regnum Christi in spe possessum, vel in re: sed hæc expositio in hoc sensu mihi non probatur. Nam juxta illam etiam nunc dicent Judæi se non esse privatos sceptro & dignitate, quia adhuc retinent illam spem ex illis venturi Messiæ, & ita nullum ex hoc loco poterit sumi argumentum, aut signum adventus illius: quod est contra omnium patrum expositionem supponentium in adventu Messiæ defecisse sceptrum a domo Juda. Et hoc putant esse signum certum adventus ejus, & ideo explicant, quomodo usque ad illud tempus in ea duraverit. Sit ergo certum nomine sceptri seu virgæ significari regiam potestatem, ut frequens est in scriptura juxta modum loquendi Hebræorum, ut Psalm. 44. *Virga æquitatis, virga regni tui*. Isai.9. *Virgam humeri ejus & sceptrum exactoris ejus superasti*. Et quamvis aliquando significare soleat spirituale regnum, tamen hoc loco, ut visum est ex communi patrum expositione, quæ apud antiquos etiam Hebræos communis fuit, ut Galatinus supra refert, significat temporale regnum illius populi, vel saltem generatim potestatem regendi & gubernandi populum, quæ etiam nomine ducis significata est; sive hæc duo idem significent in hoc testimonio, sive res diversas, quod nunc non refert, & in sequentibus amplius exponetur.

Refutatio

Sceptrum quid significet.

Secunda ergo expositio est, hoc loco prædictum esse regnum Judæorum futurum fuisse in tribu Juda, & in illa permansurum usque ad Christum. Et primum quidem non fuit impletum usque ad David, nec amplius requirit veritas hujus Prophetiæ, quia non dixit Jacob, statim dandum esse regnum illi tribui, sed solum aliquando futurum, ut sceptrum regni ad tribum Juda perveniret, atque in illa ex eo tempore usque ad Messiæ adventum perseveraret. Hoc vero posterius, in quo consistit difficultas rei, quomodo a captivitate Babylonica usque ad Christum verum fuerit, ita explicatur. Nam etiam post trigesimum septimum annum captivitatis Jechoniæ, nomen & dignitatem Regis obtinuit, 4.Regum 25.& postea in reædificatione templi, tempore Cyri, Zorobabel princeps Juda, erat princeps & dux totius populi Aggæi 1.& Zachar.1:& ut Hebræi tradunt, ut refert Genebrardus lib. 2. Chronog. ab illo usque ab Machabæos, nunquam defuerunt duces de tribu Juda, quamquam regio diademate propter Persas nunquam uterentur. Atque ita in historiis eorum successio & genealogia fere prætermissa est. Quia eo tempore major auctoritas in pontificibus residebat, ut Josephus ait lib. 11. antiquit. cap.7. Postea vero Machabæorum tempore summa reipublicæ Judaicæ ad eos translata est, & in eorum successoribus usque ad Christum perseveravit. Hos autem Machabæos fuisse de tribu Juda, testes sunt Cyril.lib.8.contra Julianum in principio, ubi sic ait: *Quomodo igitur cessasse dicitur regnum David in Sedechia, cum Zorobabel, post captivitatis tempus, in regni solio consederit, fueritque e tribu Juda & David, transmissumque sit sceptrum per posteros illius usque ad regnum Herodis, qui fuit ex parte alienigena?*

2. Expos.

Sceptrum quomodo manserit in tribu Juda.

Idem sentit Hieronymus Sophoni.1.Epiphanius contra hæreses in 29. prope ab initio. Et Augustinus lib. 18.de civitate cap.45. & sumitur ex Josepho lib. 13. a cap. 15. usque ad lib. 18.& Nicephoro lib. 1. historiarum, cap. 9. & Galatinus supra refert idem ex Hebræorum traditione.

Quoniam vero constat ex libris Machabæorum, Machabæos fuisse sacerdotes, & summos Pontifices, & consequenter de tribui Levi, & familia Aaron, ideo communis sententia est, eos fuisse secundum lineam paternam ex tribu Levi, juxta maternam vero ex Juda: miscebantur enim illæ tribus, ut constat ex 1.Paralip. 2.& ex aliis vulgaribus scripturæ locis, & dicemus infra latius, agentes de Christi genealogia: solum invenio Gene-

Genebrardum afferentem e contrario illos fuisse de tribu regia per lineam paternam: de sacerdotali vero per maternam. Quod sine probatione affirmat, solum fortasse, quod non satis illi visa est materna origo, ut posteri dicantur esse de tribu Juda, atque adeo nec ut ea ratione dicatur sceptrum in illa tribu permansisse. Unde etiam cap.5.lib.5.Machabæorum de Machabæis dicitur: ***Et viri Juda magnificati sunt valde***. Quamvis alia lectio habeat: *& vir Juda & fratres, &c.* Sed debuisset advertere Genebrardus multo minus posse sufficere maternam lineam ex tribu Levi, ut possent Machabæi esse sacerdotes. Paulus enim ad Hebr.7.simpliciter negat, sacerdotium posse pertinere ad eos, qui erant de tribu Juda, quod simpliciter & absolute intelligendum est, id est, secundum paternam originem, nam per maternam lineam nihil obstabat, quo minus sacerdotes descenderent de tribu Juda: & ideo, ut ipse fatetur, communis traditio Hebræorum est, Machabæos solam maternam originem habuisse ex Juda. Sed hinc oritur insinuata objectio contra hanc expositionem, quia hoc non satis videtur, ut sceptrum dicatur durasse in domo Juda, aliàs pari ratione dici potuisset, sacerdotium fuisse semper in tribu Juda, & e contrario, regnum fuisse in domo Levi, ac denique eadem ratione dici posset, beatam Virginem, solum secundum lineam maternam, descendisse de tribu Juda, quia hoc satis erit, ut Christus dicatur fuisse de eadem tribu. *(Refutatur expositio Genebr.)*

3. Expos. Propter hæc non desunt, qui Prophetiam hanc: ***Non auferetur sceptrum de Juda***, non absolutam, sed conditionatam esse intelligant, & per illam explicandam, quæ habetur Psalm. 88. & Psalm. 131. ***De fructu ventris tui ponam super sedem tuam, si custodierint filii tui testamentum meum***. Et juxta orationem Salomonis, quæ habetur 3. Regum 8. ***Conserva famulo tuo David patri meo, quæ locutus es ei, dicens, non auferetur de te vir coram me, qui sedeat super thronum Israel: ita tamen si custodierint filii tui viam suam, &c.*** Ad hunc ergo modum intelligi potest, quod Jacob ait, non discessurum sceptrum a domo Juda, si tamen testamentum Dei servaret.

Hanc expositionem refert noster Turrianus in libr. 2. contra Antonium Sadeelem cap.3. ex Theophane Episcopo Niceno in Symphonia veteris & novi Testamenti contra Judæos. Et hoc sensu facile intelligitur (quanquam tribus Juda fuerit regno privata) nihil tamen actum esse contra hanc prophetiam, quia propter peccata & scelera sua privata est, ut constat ex Jeremia 25. & 2.Paralipom.36.& 4.Reg.cap.24.& 25.

Objectio. At enim dicet aliquis, expositionem hanc auferre totam vim huic testimonio contra Judæos: quia si prædictio tantum erat conditionata, ex eo, quod Judæi sceptro ac regno privati sint, non recte inferri potest, Messiam venisse, sed solum illos peccasse. *Solutio.* Propter hanc fortasse objectionem addit hic auctor, licet principatus Regis interruptus sit, vel ablatus a Juda propter peccatum, tamen principatum ducis semper durasse, ut secunda & communis expositio affirmat. Unde indicat priorem partem hujus Prophetiæ, quæ illis verbis continetur: ***Non auferetur sceptrum de Juda***, conditionatam esse. Posteriorem vero scilicet, ***Et dux de femore ejus***, esse absolutam. Prævidens enim, inquit, Jacob sceptrum defuturum propter peccatum, addidit saltem ducem semper de Juda futurum. Et iterum hæc sententia multum distinguit inter sceptrum & ducem. Quomodo autem principatus ducis interruptus non fuerit, explicat probabili modo infra explicando.

Refutatio expositionis. In hac vero expositione illud in primis est valde difficile, quod voluntarie affirmat principatum regium potuisse interrumpi propter peccatum, non vero principatum ducis, cum ex verbis Jacob non magis colligi possit, alteram partem esse conditionatam, quam alteram. Et revera locutio illa, *Donec veniat, qui mittendus est*, in neutra parte commode admittit sensum conditionatum, quia si illa esset tantum quædam promissio conditionalis, impleta conditione, id est, non existente Idololatriæ peccato non auferetur sceptrum propter solum Messiæ adventum; existente vero conditione, etiam si nondum venisset Messias, ablatum esset; sine causa ergo dictum esset, ***donec veniat, qui mittendus est***. Non fuit ergo illa promissio conditionata, sed prædictio absoluta eventus futuri.

Propter has difficultates exponi solet ab aliis hic locus non de sceptro regni, sed de potestate judicandi, seu de concilio sapientum, quod ab Hebræis dicitur Sanhedrin, quod erat quasi supremus quidam Senatus & concilium regale, in quo principaliores causæ illius populi terminabantur, de quo plura judicia in Scriptura sacra reperiuntur. Incepisse enim creditur hoc Sanhedrin in illis septuaginta viris, quos Deus congregare fecit, deditque illis de spiritu Moysis, ut cum illo onus regendi populum sustinerent, & hi censentur esse illi septuaginta viri, quibus secretiora mysteria legis & Scripturæ sacræ committebantur 4. Regum 14. ut insinuant Hilarius Psalm.2. & Origenes homil. 6. in Numer. Et de illis intelligi potest illud Deuteron. 17. ***Si difficile aut ambiguum apud te judicium esse perspexeris: ascende ad locum, quem elegerit Dominus, &c.*** Et 1.Paralipom.26. in qua parte domus erat seniorum concilium. Hoc vero Sanhedrin non fuit ablatum tempore captivitatis, ut sumi potest ex Daniel. 13. ubi senes populi judicarunt Susannam. Ubi Glossa, & Lyranus advertunt, illos fuisse de tribu Juda. Et idem durasse usque ad tempora Christi Domini. Tunc vero tempore Herodis cessasse, & Judæis ablatam esse hanc supremam potestatem judicandi, referunt ex traditione Hebræorum Geneb. & Galat. supra, idque confirmant ex illo verbo Joan.18. ***Nobis non licet interficere quemquam***. Per legem enim licebat in causa justa, quia potestas illi non deerat, ut patet ex Deuteron.17. Ergo non licebat, quia Romani, vel Herodes illos potestate privaverant: sed quamvis hæc omnia licet non satis certa sint, vera esse concedam, non tamen ostensum est, nec ex sacra Scriptura, aut traditione aliqua probatur, hos septuaginta viros, aut majorem eorum partem, aut eorum ducem seu præsidem fuisse de tribu Juda, ut propterea perseverante hoc Concilio dicatur perseverare princeps seu dux de tribu Juda; Numerorum enim 11. simpliciter dicuntur illi septuaginta viri electi de senioribus Israel. Et illis eo tempore præfuit Moyses, ut ex eodem loco intelligitur, & Hebræi tradunt, & verisimile est semper illis præfuisse summos sacerdotes. Nam Deuteron.17. clare dicitur hoc judicium ad sacerdotes pertinuisse. ***Ascendes***, (inquit) ***ad locum, quem elegerit Dominus Deus tuus. Veniesque ad sacerdotes Levitici generis***; & infra. ***Qui autem superbierit nolens obedire sacerdotis imperio, &c.*** Quamvis ergo Sanhedrin duraverit usque ad Christum, non inde fit durasse sceptrum in domo Juda. *(4. Expos. — Concil. Sanhedrin.)*

Quamobrem Eusebius, quem alii sequuntur, existimavit Judam, cui promissa est possessio sceptri usque ad Christum, non esse intelligendam specialem tribum ab aliis undecim distinctam, sed totum Judaicum populum, ut in illa tribu maxime conservandus erat, & ab ea nominandus & nobilitandus. Sensus ergo est, Judaicum populum semper fuisse habiturum proprios duces & principes, per quos gubernaretur & judicaretur, donec Messias veniret. Et ita factum est usque ad Herodem, qui alienigena fuit, cujus tempore natus est Christus, & ab eo tempore semper gens illa caruit proprio duce & gubernatore, & externis principibus subjecta est. Ita Euseb. libr. 3. de demonstrat. cap. 2. Idem sentit Justin. Dialog. contra Triphon. & August. 18. lib. de Civitat. cap.45. cum inquit, non ergo defecit Judæorum princeps ex Judæis usque ad Herodem. Et Ambros. lib. de Benedict. Patriar. cap.4. similia fere verba habet, & Chrysost. homil. 67. in Genes. Sed nihilominus expositio hæc violenta nimis esse videtur. Quia omnes illæ benedictiones sigillatim ad singulos filios Jacob, & ad eorum posteritates pertinent, quod in omnibus aliis evidenter constat. Eodem autem modo in hac benedictione loquitur specialiter ad Judam, unde ad illum, & ad ejus posteros specialiter pertinent cætera, quæ in eadem benedictione continentur, ut est illud; *Juda te laudabunt fratres tui, & adorent te filii patris tui.* Quod dictum est propter Christum, qui dignus est perfecta latriæ adoratione, quem statim catulum leonis vocat, per eam metaphoram explicans filii personam, ut patres exponunt, qui propterea hic intelligunt Christum fuisse prædictum de tribu Juda, ut patet ex Chrysostomo homil. 2. in Matth. igitur eadem ratione cum dicitur, *Non auferetur sceptrum de tribu Juda*, non de toto Judaico populo, sed de speciali tribu Juda intelligendum est, ut intelligunt *(5. Expos. — Refutatio)*

Eucherius, Chrysostomus, Albinus Diodorus, & alii in Genes. & Epiphanius hæres. 20. Augustin. 22. contra Faust. cap. 45. & Orig. homil. 37. in Genes.

Retuli tot annorum sententias, non ut eas impugnarem atque rejicerem, sed quoniam omnes majorem lucem huic testimonio afferre possunt, & ex singulis aliquid elici, quod ad majorem illius intelligentiam conducat. Igitur illud in primis simpliciter verius existimo, nomine Judæ intelligendam esse specialem tribum, & intentionem Jacob fuisse, prædicere ex illa non defuturos principes aut duces populi Judaici. Sed recordari oportet tempore Roboam gentem illam in duo regna fuisse divisam, scilicet regnum Judæ, & regnum Israel. Regnum autem Israel, quod decem tribubus constabat, plusquam quingentis annis ante adventum Christi, ita fuisse vastatum a Salmanasar rege Assyriorum, ut nulla illius mentio ulterius habeatur, ut constat 4. Reg. 7. & 18. unde fit solum regnum Judæ permansisse usque ad Christum. Quod quidem fere solam gentem ex tribu Juda complectebatur. Dicitur enim 4. Reg. 12. solam tribum Juda secutam esse domum David, quia quamvis tribus etiam Beniamin insecuta fuerit tribus Roboam, tamen non fuit integra sicut tribus Juda, vel fere non habetur ratio ejus propter dignitatem & excellentiam tribus Judæ. Unde in loco citato ex 3. Regum, inter alia sic dicitur: *Iratusque est Dominus Israeli, & abstulit eos a conspectu suo, & non remansit nisi tribus Juda tantummodo.* Unde notat Joseph. lib. 11. antiquit. Judæorum appellationem, tunc primum illi genti, & regioni fuisse inditam, quando ex Babylonica captivitate tempore Nehemiæ reversa est, propter hanc fortasse causam, quod sola tribus Juda illam regionem colere censebatur. Ex quo fit, fere idem esse mansisse sceptrum vel ducem in tribu Juda, & in populo Juda, quandoquidem totus ille populus fere ad solam illam tribum redactus est. Unde vix aut nullo modo fieri potuit, ut populus ille potestatem se gerendi aut judicandi retinuerit, quin vel omnino, vel magna ex parte ad tribum Juda pertineret.

Authoris opinio.

Nota hæc duo.

Addere vero ad majorem explicationem oportet, nomine sceptri & ducis, vel non esse intelligendam dignitatem & potestatem regalem proprie & perfecte sumptam, vel certe non solam illam, sed quamcumque primariam, & principalem potestatem judicandi vel regendi populum: ita tamen, ut si utramque significari dicamus, alteram nomine sceptri, alteram nomine ducis, non sit necesse intelligere tribum Juda habituram fuisse utramque dignitatem usque ad Christum, seu, quod idem est, neutra fuisse carituram: sed sensus erit, non fuisse carituram utraque simul, atque adeo alteram saltem semper fuisse habituram; & hoc modo facile intelligimus dignitatem hanc & a principio fuisse in tribu Juda, & usque ad Christum in ea perseverasse. Post adventum autem ejus omnino ab hac dignitate cecidisse. Prius enim quasi in honore habebatur, quia germen vitæ suis in lumbis continebat; postquam vero illud protulit, & illo frui vel nescivit, vel noluit, merito sua dignitate privata est. Quod ita ut dictum est, evenisse, & ex Scriptura sacra, & ex eventibus ipsis facile declaratur. Ut enim omittam tempus illud, quo post hanc prædictionem Jacob populus Judæorum in Ægypto permansit, de quo neque in Scriptura sacra, neque in prophana historia aliquid scriptum reperio, statim ac populus discessit ab Ægypto, cœpit illa tribus cæteris anteferri. Numerorum enim 2. & 7. prima acies ad Orientem tribui Judæ cum copiis suis tribuitur, & cap. 9. prima omnium castra movebat, & quasi agmen ducebat. Deinde num. 7. convenientibus principibus tribuum ad offerenda munera, prius offert Naason princeps Judæ. Judicum etiam 1. jussu Dei suprema potestas ad hanc tribum delata est post Josue mortem. Et quandocumque genealogiæ tribuum referuntur, semper prima refertur Judæ posteritas 1. Paralipom. 2. & sæpe alias. Unde etiam facile credibile fit, in illo Concilio septuaginta virorum primarios judices fuisse de tribu Juda, quod præsertim, ac necessario dicendum est de eo tempore, quo regnum Judæorum fere ad tribum Juda redactum est. Unde fit hanc saltem dignitatem, usque ad Christi adventum in ea perseverasse. Accedit, præter hanc dignitatem a temporibus David habuisse supremam, ac regiam potestatem: quæ licet non perfecte in ea duraverit usque ad Christum, quod necessarium non est, ut dixi, ad veritatem hujus Prophetiæ, non fuit tamen penitus illa privata: tum quia semper tribus illa ut regalis & præcipue honorata est: tum etiam, quia licet aliquando hæc potestas ad sacerdotes derivata fuerit, hoc factum est, ut Theophan. supra dicit, quatenus tribus Levitica per matrimoniorum conjunctionem una cum illa effecta est, ab illa particeps facta est regalis splendoris & nobilitatis. Hoc ergo modo principatus Judæorum in tribu Juda usque ad Christum continuatus est; in Christi autem adventu omnino cessavit non solum, quia Rex alienigena Herodes tunc regnare cœpit in populo Judaico: & quia Concilium Sanhedrin sua potestate privatum est, & ab altero Herode, cujus tempore mortuus est Christus, penitus extinctum: sed etiam quia paulo post in eversione & captivitate Jerusalem a Romanis facta totus ille populus fere deletus est, & distinctio tribuum ita confusa, ut nulla dignitas, aut prærogativa tribus Judæ jam cerni aut fingi posset. Omnino ergo vanum & ineptum est adhuc ex illa tribu Messiam expectare.

Dignitas tribus Judæ.

Non prætermittam autem advertere, nonnullos Judæos hoc testimonio convictos, Messiam venisse falsos esse: illum tamen fuisse Herodem falso fuisse mentitos, ut notarunt Hieron. contra Luciferian. Tertul. de præscript. cap. 45. Epiphan. hæres. 20. qui aperte eos convincit, quia neque Herodes fuit de tribu Juda, neque in eum conveniunt alia, quæ tam in hoc, quam in aliis locis scripturæ de Messia dicuntur. Denique tempore etiam Vespasiani nonnulli tentarunt Prophetias de Christo datas ad illum accommodare: in quem errorem inclinavit Joseph. lib. 7. de bello Judaic. cap. 12. confundens cum vero Messia ducem illum, quem ad evertendum sanctuarium, & civitatem venturum esse Daniel. c. 9. prædixerat. Tradunt enim historiæ, hunc Vespasianum Christi regnum affectasse, ideoque pacis templum erexisse, & per Magicas artes apparentia quædam prodigia effecisse, ut quæ de Christo scripta erant, in illo completa esse posset existimari. Sed non est, quod in hoc etiam explodendo errore immoremur, ex eisdem enim principiis facile refellitur: quia Vespasianus nec Judæus fuit, neque ullo modo ex tribu Juda, aut familia David, quin potius, ut Euseb. refert lib. 3. cap. 11. omnes posteros David, magna diligentia conquisitos, interficiendos curavit, ut cætera omittam, quæ in istum convenire non posse manifestum est.

Vespasiani temeritas Christi regni affectatæ.

SECTIO II.

Secundum testimonium contra Judæos.
Ex Daniel. 9. *Animadverte, &c.*

SEcundum testimonium, sicut clarissimum, ita & vulgatissimum ad convincendos Judæos est, quod ex Daniel. 9. sumitur, ubi ortus Messiæ post septuaginta hebdomadas futurus prædicitur his verbis. *Animadverte sermonem, & intellige visionem, septuaginta hebdomadæ abbreviatæ sunt super populum tuum, & super urbem sanctam tuam, ut consummetur prævaricatio, & finem accipiat peccatum, & deleatur iniquitas, & adducatur justitia sempiterna, & impleatur visio, & prophetia: & ungatur Sanctus sanctorum. Scito ergo, & animadverte, ab exitu sermonis, ut iterum ædificetur Jerusalem usque ad Christum ducem hebdomades septem, & hebdomades sexaginta duæ erunt: & rursum ædificabitur platea, & muri in angustia temporum. Et post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus, & non erit ejus populus, qui eum negaturus est, & civitatem & sanctuarium dissipabit populus, cum duce venturo, & finis ejus vastitas, & post finem belli statuta desolatio; confirmabit autem pactum multis hebdomada una, & in dimidio hebdomadis deficiet Hostia, & sacrificium, & erit in templo abominatio desolationis, & usque ad consummationem & finem perseverabit desolatio.* Hactenus Gabriel ad Danielem. In quo testimonio primum omnium statuendum est prædici adventum Messiæ post illas septuaginta hebdomadas, quod posteriores Hebræi pertinaciter negant, quia hoc admisso vitare non possent hujus testimonii vim. Utuntur vero ista conjectura, quia Daniel tunc non postulabat a Domino

Messiæ

Messiæ adventum, sed solum liberationem sui populi ab illa captivitate. Quæ conjectura levissima est: primum, quia utcumque explicent prophetiam hanc, vitare non possunt, quin multa contineat ad libertatem illius populi nihil pertinentia, ut ex falsis etiam eorum interpretationibus constat, quas referre omitto, quia per se futiles sunt: & in glossa ordinaria tractantur fuse, ac plane refelluntur. Deinde sæpe Deus, qui illius liberalitas est, plus homini concedit, quam ipse petat, quamque desideret, atque Danielem ipsum verisimile est, non tantum temporalem populi libertatem, sed multo magis spiritualem futuram per Messiam desiderasse. Quod satis indicavit Angelus, dicens: ***Ego veni, ut indicarem tibi, quia vir desideriorum es***. Denique verba illa tam clara sunt & perspicua, ut conjecturis minime indigeant, qualia in primis sunt illa, ***Ut consummetur prævaricatio, & finem accipiat peccatum, &c.*** usque ad illud, ***Et ungatur sanctus sanctorum***. Quæ neque ad promissiones mere temporales & externas, nec ad aliquem purum hominem accommodari possunt. In Christum vero cadunt omnia mirifice: nam & Sanctus sanctorum est, & unctus oleo lætitiæ præ participibus suis. Psalm. 44. Ut enim bene notavit Euseb. lib. 8. de demonstrat. cap. 2. quamvis in Scriptura sacra multi nominentur sancti, nullus tamen homo purus Sanctus sanctorum dictus est; Christus vero cum per se sanctus sit, non ex accidenti, sed sanctificatus substantia ipsa & essentia sanctitatis, cumque sit principium sanctificationis totius, merito Sanctus sanctorum dicitur: ut illa reduplicatio, juxta proprietatem Hebraicæ linguæ, supremam dignitatem, & excellentiam indicet: quemadmodum cum dicitur Rex Regum, & Dominus dominantium. Et eadem de causa verbum illud: ***Et adducatur justitia sempiterna***, uni Christo potest convenire, vel quia ipse est nostra justitia, sanctificatio, & redemptio, vel quia veram justitiam nobis attulit, & quod in ipso est peccatum delevit, dum ex perfecta justitia pro illo satisfecit. Quæ omnia præstitisse Christum evidenter ostendi non possunt, sed credenda sunt, tum propter ipsius facta, atque prædicationem, tum propter alia multa Scripturæ sacræ testimonia, id efficaciter comprobantia, tum denique quia evidens est, de nullo alio similia credi, aut affirmari posse. Sed quod in eadem prophetia Angelus addit, ***Ut impleantur***, seu signetur, ***Visio Prophetiæ***, post Christum impletum esse compertum est, ut recte Chrysost. orat. 2. contra Judæos, & Tertul. lib. contra eosdem cap. 8. notarunt. Ante Christum enim frequens, & quasi ordinariæ erant propheticæ revelationes, cum nondum venisset Messias, quem cunctæ visiones prophetarum intuebantur: at vero post Christum verum Messiam, & antiquæ prophetiæ impletæ sunt, & novæ cessaverunt: unde etiam in Evangelio dicitur, ***Lex, & prophetæ usque ad Joannem.*** Addit præterea Angelus, ***Ab exitu sermonis, usque ad Christum ducem, &c.*** ubi etiam Christi nomen expressit, Judæi vero nomine Christi Cyrum intelligunt, qui Isai. 44. & 45. Christus appellatur. Sed, ut alia omittam, hoc stare non potest, quia Christus dicitur futurus post sexaginta novem hebdomadas, Cyrus autem jam diu præcesserat: & eodem modo facile refelluntur alia subterfugia vana, & sine fundamento. Miror autem Euseb. quod nomen Christi hoc loco de Hircano, seu de successione Pontificum Judæorum, usque ad ipsum Hircanum, quam per sexaginta novem hebdomadas durasse existimavit, interpretari ausus sit: primum omnino voluntarie, & contra vim verborum; quia ***Christus dux***, quasi per antonomasiam de Messia dicitur, juxta illud Isaiæ 55. ***Dedi te in lucem gentium, ducem, ac præceptorem populis***. Et Mich. 5. ***Ex te enim exiet dux***: & in Hebræo, ubi nos habemus, ***Usque ad Christum ducem***, est vox significans, usque ad Christum principalem, quæ est singularis appellatio veri Messiæ. Deinde præcedentia verba non alium sensum patiuntur, & idem de sequentibus statim ostendemus, ut omittam rationem, & computationem temporum manifeste illi expositioni repugnare, ut ex sequentibus constabit. Unde, quod deinceps addit Angelus: ***Et post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus***: multo magis de vero Christo intelligendum est; quod enim Judæi confingunt hunc Christum fuisse Herodem Agrippam, qui temporibus Titi in secundi templi destructione occisus est, & falsum est, quia hic Herodes non fuit tunc a Romanis occisus, ut constat ex Josepho lib. 2. de bello Judaico cap. 16. & licet esset verum, tamen Christi appellatio non posset illi accommodari, qui nec gratia, nec oleo unctus fuit, nec alia, quæ continentur in illa prophetia, eidem convenire ullo modo possunt. Quin etiam Theodoretus graviter hoc loco lapsus est, qui hunc Christum occisum, Hircanum fuisse interpretatur, cum tamen Christum ducem fateatur esse Messiam: nam in primis hæc varietas, & multiplex ejusdem vocis significatio, in eodem contextu voluntarie, & sine fundamento confingitur. Deinde gratis plane existimatur, mortem Hircani hoc loco ab Angelo prædictam esse, quod nec postulent antecedentia verba, neque subsequentia. Imo cum nec illius mors aliquam utilitatem hominibus attulerit, non ita multo ante prædicenda videbatur. Addo, ad computationem temporum, seu hebdomadarum, eam expositionem utilem nullatenus esse, ut ex inferius dicendis constabit satis. Denique mortem veri Messiæ ibi prædici constat ex toto contextu; per eam enim mortem iniquitas deleta est, & sempiterna justitia consummata, in ea Judæorum populus Dominum suum negavit, ob idque facinus tam atrox pœnas sustinuit, eversa funditus regia civitate, nunquam restauranda, ut eodem testimonio prophetatum est.

Nomine Christus, non Cyrus aut Hircanus intelligitur.

Theodoreti error.

Demonstravimus testimonium hoc de Messiæ adventu necessario intelligendum esse: superest, ut septuaginta hebdomadas transactas jam esse probemus: hinc enim evidenter constabit tempus adventui Messiæ ab Angelo definitum jam præteriisse, atque adeo, vel prophetiam falsam esse (quod Judæi non concedunt), vel certe (quod unum intendimus) Messiam adventasse. Sed ut hoc constet, indagemus prius hebdomadæ significatum. In qua re fere omnes Hebræi, antiquiores præcipue, nobiscum consentiunt, has hebdomadas esse quidem annorum, ut septem annos unaquæque complectatur; certum est enim dierum hebdomadas esse non posse, quæ spatio brevissimo diffluerent; præter has autem vulgares hebdomadas invenimus in Scriptura hebdomadas simplicium annorum, ut Gen. 29. Jac. dicitur implevisse hebdomadam pro Rachel, & hebdomada transacta, illam suscepisse. Et Levit. 25. ***Numerabis tibi septem hebdomadas annorum:*** quin addo hebdomadas mensium, vel hebdomadarum, nec inveniri unquam in Scriptura, nec illi loco posse accommodari, quia tempore brevissimo conficerentur, nec denique possunt ultra simplices annos extendi, ut videlicet una hebdomada septem denarios, vel centenarios annorum comprehendat, id quod Hebræorum quidam, quos Galatin. refert, dicere tentarunt, quorum errori non parum consentit Origenes tract. 29. in Matth. ubi unamquamque hebdomadam facit annorum septuaginta, procul dubio falso: primum quia talis modus hebdomadæ in Scriptura non legitur, & voluntarie confictus est. Deinde, quia si hæc licentia conceditur, nihil certi continere potest hæc prophetia: poterit enim unusquisque arbitrio suo facere hebdomadas septingentorum, vel septem millium annorum, ut convinci non possit eas esse completas. Denique, quia ex eisdem verbis Angeli omnino constat, tempus illarum hebdomadarum jam esse transactum, utpote, cum hostia defecerit, & sacrificium Judæorum, eorum denique civitas, & sanctuarium vastata sint: quod transactis hebdomadis, vel earum finem fore prænunciarat. Unde Origenes, ut finem hebdomadarum inveniret, earum initium ab ipsa creatione mundi desumpsit, extra rem profecto, & contra ipsiusmet verba prophetiæ, ut videbimus, neque adhuc quod intendit, assequitur: cum ab ipsa creatione mundi usque ad destructionem Jerusalem sub Tito factam, non fluxerint ultra quatuor mille sexaginta anni, adhuc ergo deerant plusquam octingenti: ut implerentur ejus hebdomadæ. Sit ergo certum has hebdomadas septennales esse.

Hebdomadæ non inquid sit intelligendum.

Magna vero contentione inter Catholicos auctores disputatur, quales debeant intelligi illi anni, ex quibus hebdomadæ constare dicuntur; & quanquam diversis in nationibus, pro diversitate etiam temporum, multiplex, & varius fuerit anni usus, hic tamen solum est quæstio, & opinionum dissensio, an illi fuerint anni lunares, an solares: quia certum est in Scriptura sacra, atque

Hebdomadæ quibus annis constent.

Qui anni solares vel lunares.

atque Hebræorum usu, non fuisse nisi annum solarem, vel lunarem: constat autem Angelum hujus prophetiæ nuncium, cum ad Hebræum hominem, de rebus ad Hebræos ipsos pertinentibus, loqueretur, sic annos accepisse, uti ab illismet communiter accipiebantur. Differt autem hoc inter hos annos, quod solaris constat trecentis sexaginta quinque diebus cum quadrante: lunaris vero solum trecentis quinquaginta quatuor. Multis ergo visum est, hunc annum lunarem communem apud Hebræos, atque adeo Gabrielem de illo fuisse locutum. Cujus sententiæ videtur fuisse Ambros.lib.4. hexameron.cap.4. in fine, & Basil. homil.6. hexamer. prope finem, ubi etiam antiquos Græcos hujusmodi anno usos fuisse affirmat. Idem de Hebræis docet Rupert. lib.1.de Trinitat. cap.45. ubi annum lunarem dicit esse naturalem, solarem vero artificialem: quia in hoc menses ad placitum divisi sunt, in illo vero, juxta naturalem, & integrum circulum lunæ distinguuntur. Sed pari, vel majori fortasse ratione dicere potuisset lunarem annum esse artificialem, quia nullo naturali motu cœli perficitur, sed solum ad placitum duodecim mensibus constat; solaris vero dicetur naturalis, quia unius astri naturali conversione, & integro motu mensuratur. De annis præterea lunaribus explicuit has hebdomadas Julius African. ut Hieron. super Danielem refert, quem ibi secuti sunt Rupert. lib.1.cap.15. Albert. Carthus. & alii expositores, & Beda libro de ratione temporum cap.7.& lib.3. in Esdram cap.16.

1. Opin.

Sed inprimis dubitari non potest, quin Hebræi & veram solaris anni durationem cognoverint, & illo ad chronographias, & annorum rationes computandas usi fuerint; primum, quia quotiescumque Scriptura numerat annos, v. g. Adam vixisse tot annis, Hebræos fuisse in Ægypto quadringentis triginta annis, vel in captivitate Babylonica septuaginta, sine ulla controversia de annis solaribus intelligenda est. Alioquin omnis annorum computatio, quæ in Scriptura est, dubie constaret. Præterea certum est, Græcos & Romanos annis solaribus fuisse usos, Græcos autem veram anni solaris mensuram didicisse ab Ægyptiis, refert Strabo lib. 17. suæ Geographiæ, atque Ægyptios eandem anni mensuram habuisse, refert Herodot. lib.2. suæ histor. prope ab initio: & credibile est eam anni durationem recepisse ab Hebræis, a quibus Astrologiæ, & astrorum observationes acceperunt, teste Josepho libro 1. antiquitatum cap.16. & Eusebio lib. 9. de præparat.cap.4. Unde Picus Mirandulanus lib.11. in Astrolog.cap.9. Antiquissimos Hebræorum dicit divisisse annum in trecentos sexaginta quinque dies, & quartam alterius diei partem. Ad hæc, nisi Hebræi uterentur annis solaribus, non possent suos dies festos, præsertim Pascha, statutis temporibus celebrare, verbi gratia decimaquarta luna post Æquinoctium vernale: nam si tantum haberent rationem anni lunaris, cum ille sit plusquam undecim diebus minor solari, oportuisset singulis subsequentibus annis per totidem dies celebritatem Paschæ antevertere. Unde necessario aliquando fieret, ut vel non celebrarent Pascha decimaquarta luna post æquinoctium vernale, vel certe non in mense primo Nisan, sed in quolibet alio. Et pari ratione non potuissent apud Hebræos 4. anni tempora mensibus evenire, sed essent in continua mutatione, sicut ipse annus: semper enim initium anni per illos undecim dies anteverteret illa tempora, quæ in solari anno immobilia sunt: consequens autem est falsum, semper enim Martius erat apud illos primus mensium, & rationem reddit Philo libr.3. de vita Moysis, quia in eo incipiunt fructus maturescere. Quocirca licet verum sit, ad celebranda nonnulla festa mobilia observasse Hebræos lunares annos, semper tamen illis curæ fuit, revocare & corrigere lunarem annum per solarem intercalando tertio, & interdum secundo quoque anno mensem unum, atque in unico anno tredecim menses concludendo, ut hoc modo numerus annorum lunarium numero annorum solarium responderet, ut docent Basilius & Rupertus locis supra citatis; & ita ad mensurandas ætates, Regnorum durationes, ac denique ad omnes descriptiones temporum, lunari anno sic correcto, vel quod perinde est, anno solari pro mensura utebantur. Quapropter verisimilius videtur, Gabrielem Angelum de hujusmodi annis, & de hebdomadibus ex eis compositis fuisse locutum: ut Eusebius lib.8. de demonst. cap.2. & Chysost. orat.2. contra Judæos, & alii antiqui expositores interpretati sunt, quos secutus est Lyra Daniel. 9. Driedo lib.3. de dogmatibus sacræ Scripturæ cap.5.p.4. Jo: Lucidus lib.7. de emendat. tempor. Galat. lib.4.c.14. Genebrardus lib.2. chronograph. circa finem.

Qui usi solaribus annis.

At enim dicet aliquis: esto verum sit Hebræos numerum annorum lunarium ad numerum solarium revocare solitos dicta intercalatione, potuit tamen Angelus, ut prophetiam, & quasi ænigmaticum sermonem magis occultaret, illam intercalationem occulto præterire: quod quidem fecisse, & de brevioribus annis, & quasi concisis se loqui insinuasse videtur illo verbo, *septuaginta hebdomadæ abbreviatæ sunt*, ut authores prioris sententiæ ponderarunt. Sed inprimis dictio illa, *Abbreviatæ sunt*, nihil, ut existimo, favet huic sententiæ; non enim indicatur illo verbo annos, ex quibus constant illæ hebdomadæ futuros fuisse breviores, sed solum diuturnam & longissimam Messiæ expectationem ad breve illud tempus septuaginta hebdomadarum reducendum; erat enim perbreve tempus illud cum superiori comparatum, imo etiam in familiari sermone, quando tempus ad aliquam actionem præscriptum finitur, jamjam dicere solemus dies abbreviari, non quod minores fiant, sed quod pauci supersint: quomodo Marci 13. dicitur: *Nisi abbreviasset Dominus dies illos, &c.* Adde vocem Hebraicam ibi respondentem, tantum significare septuaginta hebdomadas fuisse præcisas, seu definitas. In aliis enim prophetiis, adventus Messiæ indefinite prædicebatur, hic vero limitatur, & definitur tempus: & hoc significatum est illo verbo, ut fere omnes expositores intelligunt.

Nihilominus non nego, potuisse Angelum hac obscuritate uti, & numerare hebdomadas ex annis lunaribus conflatas, & ad quandam brevitatem redactas, prætermissa additione embolismi, aut anni intercalaris: certe si nulla alia ratione hebdomadæ istæ explicari possent, hoc vero modo possent accommodari, haud timerem illas ita accipere, quanquam Hieron. Osorius lib.1. de vera sapientia dicat, nimis licenter, & inconsiderate hoc fecisse Julium Africanum. Sed excessit in ea censura, cum gravissimi viri eam sententiam secuti sint, nec desit illis probabilis conjectura, & aliquot in Scriptura fundamenta, maxime cum sæpe effectus explicet prophetiam, quæ antea per se satis intelligi non poterat, ut Irenæus dixit lib.4. contra hæres. c.43. Si tamen hebdomadæ illæ explicari possent accommodate de annis solaribus, hoc esset sine dubio verosimilius; existimandum est enim hæc plana & usitata significatio vocis illius, annus in Scriptura sacra. Nec facile credendum est, Angelum æquivoce fuisse illa voce usum, præsertim cum hoc non habeat sufficiens fundamentum, nec in verbis ejus, nec in Hebræorum consuetudine. Propter quod hæc est communior intelligentia tam Hebræorum, quam Græcorum, & Latinorum.

Ex his, quæ dicta sunt, evidenter concluditur, transactas jam esse septuaginta illas hebdomadas, atque adeo venisse Messiam. Superest, quomodo earum tempus in adventu Christi completum sit, undeve ipsarum initium sit accipiendum, breviter aperiamus. Denique quis fuerit earumdem terminus. Unde constabit, quomodo illi tempori accommodanda sit illa prophetia. Ubi primo statuendum est, illas hebdomadas septuaginta debere intelligi omnes æquales, & ejusdem rationis, & continua quadam successione fluentes. Hoc enim omnino necessarium est, ut tempus illud sit certum, & præfixum, ut significatum est illo verbo, *Abbreviatæ, seu concisæ sunt*. Quod etiam, ut prophetia certa sit, certusque ejus effectus omnino requiritur, quo uno fundamento excluduntur plane multæ expositiones Origen. Hippol. Euseb. & aliorum, quos hic Hieronym. refert; errarunt enim dicentes, septuagesimam hebdomadam non esse continuam præcedentibus, sed sexaginta, vel septuaginta annis illis posteriorem: atque Euseb. cum alias hebdomadas septennes faciat, hanc fecit septuagenariam, sed utrumque refellitur facile ex dictis. Primum quidem, quia voluntarie, & sine fundamento confictum est, qua licentia disjungendi unam hebdomadam ab aliis, si uti liceret, pari

pari ratione posset quis dicere septem primas hebdomadas multum distare a sexaginta duabus sequentibus, imo suo arbitrio augere distantiam unius ab aliis: & Judæi dicerent illam septuagesimam hebdomadam nondum advenisse, quæ omnia evidenter sunt contra certitudinem hujus prophetiæ, atque verborum vim. Perinde enim fuit Angelum dicere intra septuaginta hebdomadas hoc eveniet, ac dicere intra quadringentos nonaginta annos; sed in rigore sermonis, qui hoc modo numerat annos, intelligit talem numerum annorum cohærentium; idem ergo fuit sensus Angeli illo modo loquentis. Secundum vero ejusdem rationibus refellitur, scilicet, quia hebdomada septuagenaria nullum fundamentum habet in Scriptura, & voluntarie conficta est, & talis interpretatio ambiguam reddit prophetiam: quia unusquisque suo arbitrio poterit augere unam, vel plures hebdomadas, ut pro sua voluntate illas accommodet. Denique incredibile est, eamdem vocem æquivoce sumi in eodem testimonio. Sit ergo certum, has hebdomadas debere sumi æquales, & continue decurrentes.

Secundo, ad assignandum principium & finem harum hebdomadarum, duo servanda sunt. Primum enim oportet, ut tale initium, vel finis fundamentum habeat in verbis Angeli: deinde ut chronologiæ ratio, ac temporum habeatur. De initio igitur hebdomadarum, dixit Angelus sumendum esse ab exitu sermonis, ut ædificetur Jerusalem. Unde excluditur error Hebræorum, qui a destructione templi initium sumpsere: Angelus enim non a destructione, sed a reædificatione dixit: ipsi vero literam pervertunt, legentes non *ab exitu*, sed *de exitu sermonis*, ut illo verbo non significetur initium hebdomadarum, sed materia, seu objectum illius revelationis. Atqui hoc inprimis est contra vim verbi, & contra contextum, sic enim habetur: *Ab exitu sermonis usque ad Christum, & cæt.* verbum enim illud, *usque ad Christum*, aperte significat terminum & finem: ergo per aliam particulam, *ab exitu*, significatum est initium. Denique quando Angelus nullam mentionem fecisset initii hebdomadarum, voluntarie assumeretur potius a destructione templi, quam aliunde, & ne incerta omnino fieret prophetia, sumendum esse ab eo tempore, quo Angelus loquebatur. Sit ergo certum, sumendum initium esse a tempore designato ab Angelo, per illud verbum, *Ab exitu sermonis, ut iterum ædificetur Jerusalem*: quod verbum, sicut varias patitur interpretationes, ita varia initia hebdomadarum assignantur.

Quæ ratio cognoscendi hebdomadas.

Error Judæorum refutatur.

Sciendum est enim prædictum fuisse per Jeremiam c. 29. fore, ut post captivitatem Babylonicam, & destructionem Jerusalem, fieret facultas Judæis in patriam redeundi, civitatemque suam ædificandi, quam promissionem hic etiam Gabriel Angelus confirmat, quæque diversis temporibus, & sub diversis Babyloniæ Regibus impleta est, vel omnino quidem vel ex parte, scilicet, vel sub Cyro, quando 1. anno Regni sui fecit facultatem Judæis redeundi in patriam, & templum erigendi, 1. Esdræ, vel a tempore Darii Histaspis, qui anno 2. Regni sui facultatem fecit Judæis reædificationem templi intermissam continuandi, Esdræ 6. vel ab Artaxerxe Longimano, qui septimo anno regni sui misit Esdram in Jerusalem cum magnis muneribus, & magna pecuniæ vi. Est autem verisimile, misisse illum ad reædificandam civitatem, vel templum, sicut est verisimile, hoc ipsum Esdram petiisse, dicitur enim Esdræ 7. Regem concessisse illi omnem petitionem. Vel ab eodem Artaxerxe anno 20. Regni sui, quando fecit expressam facultatem Nehemiæ iterum ædificandi Jerusalem, murosque ejus instaurandi. Nehemiæ 2.

Origo difficultatis in hebdomadis.

Ex hac ergo varietate orta est etiam varietas sententiarum in assignando hebdomadarum initio; alii enim illud sumunt a tempore, quo Jeremias de hac reædificatione prophetavit, ut Lyran. Burg. Gala. Alii ab ipso tempore, quo Angelus hæc loquebatur Danieli, ut Origen. quem refert Hieron. & Tertullian. contra Judæos c. 8. Alii a 1. anno Cyri, ut Clemens Alexandr. Alii a 2. anno Darii Hystaspis, ut Euseb. & Cyrillus Hierosolymit. catechesi 12. Alii a septimo, alii a 20. anno Artaxerxis. Et hæc ultima est communior sententia Julii Africani, Theodo. Rupert. Bed. quos fere omnes posteriores Doctores secuti sunt, & sine dubio, si annorum computatio quadrat, illa est magis consentanea literæ: nunquam enim videtur proprie concessa facultas Judæis iterum ædificandi civitatem, ante illum annum Artaxerxis: cum prius solum de templo reædificando facta sit mentio, tam sub Cyro, quam sub Dario. Et Angelus non sit locutus de tempore, quo hoc vel prædictum est, vel promissum (aliàs pari ratione posset inchoari a tempore, quo prophetavit Isaias c. 45.) sed de tempore, quo publicum edictum proferendum erat, seu facultas concedenda ædificandi Jerusalem. Quamquam in hoc etiam varietas sit, ut inferius attingemus. Et hæc de initio, quantum sumi potest ex verbis Angeli.

Variæ opiniones de initio hebdomadarum.

Tertio, finem seu terminum hebdomadarum assignavit Angelus illo verbo, *Usque ad Christum ducem hebdomades septem, & hebdomades sexaginta duæ erunt, & post hebdomadas sexaginta duas occidetur Christus.* Ubi Christus significat verum Messiam, ut supra vidimus. Ex quo juxta planum sensum literæ colligi videtur, terminum hebdomadarum in ipsa Christi morte futurum. Nam prius dicit, usque ad Christum ducem futuras sexaginta novem hebdomadas: quanquam non simpliciter, ita ut dictum est, sed dividendo eas per duos numeros, dicens: *Hebdomadæ septem, & hebdomadæ sexaginta duæ erunt*: tamen sensus idem est, & illa locutio dicitur esse juxta morem Hebraicum, & more etiam prophetico est aliquantulum ænigmatica. Deinde vero subjungit: *Et post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus*; intelligere autem videtur, post sexaginta duas, septem suppositis, quas prius numeravit; sensus ergo erit post sexaginta novem hebdomadas in septuagesima esse Christum occidendum: quia licet non dicat immediate post sexaginta duas hebdomadas Christum occisum iri: tamen revera hic est sensus, scilicet in hebdomada proxime sequenti id esse futurum, ut ex intentione prophetiæ satis constat, & ex his, quibus ostendimus, tempus harum hebdomadarum continuum, & sine interruptione esse sumendum.

Sed quæres, quomodo possit esse sexaginta novem hebdomadæ usque ad Christum ducem, per quod significatur adventus Christi, ejusque nativitas: & tamen quod mors ejus in Septuagesima hebdomada contingat, vel in dimidio illius; nullo enim modo hoc stare potest, nisi illa ultima hebdomada constet annis septuaginta. *Objectio.*

Dicendum est verbum illud, *usque ad Christum ducem*, non significare diem incarnationis, vel nativitatis Christi, sed tempus illud, quo cœpit hominibus manifestari, prædicare, docere, quod tempus a Christi baptismate inchoatum est, in quo testimonium accepit a Patre, *Hic est filius meus dilectus*, seu ab eo tempore, quo cœpit publica miracula edere in Cana Galileæ; post tres vero annos & tres menses, mortem obiit, ut inferius in proprio loco ostendemus ex Evangelio. Hoc ergo modo utraque illa particula, *usque ad Christum ducem*, & illa, *post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus*, intelligitur terminari & compleri in septuagesima hebdomada: sed altera in principio ejus, altera in medio, vel una in medio, & altera in fine. Dupliciter enim potest intelligi verbum illud, quod postea subjecit Angelus, scilicet: *Confirmavit autem pactum multis hebdomada una, & in dimidio hebdomadis, deficiet hostia, & sacrificium*: significatum enim est his verbis, Christum in dimidio hebdomadæ, id est, in tempore trium, vel quatuor annorum confirmaturum pactum suum, id est novum testamentum, & legem: confirmaturum, inquam, miraculis, & tandem morte ipsa, per quam sacrificia, & hostiæ legis veteris erant excludenda. Hæc itaque dimidia hebdomada dupliciter sumi potest, scilicet, vel ut sit prima dimida pars septuagesimæ hebdomadis, vel ut intelligatur esse posterior dimidia pars, ita ut ultima hebdomada in duas dimidias partes dividatur, & in posterioribus tribus annis intelligatur futura confirmatio Evangelii, per Christi prædicationem, usque ad mortem ejus; & juxta priorem sensum hebdomadæ terminabantur aliquot annis post mortem Christi: juxta posteriorem vero in ipsa morte Christi: & uterque sensus est facilis & probabilis: & ille erit eligendus, cui ratio temporis medius accommodari poterit.

Solutio.

Christi passio in media hebdomada.

Evangelii confirmatio.

Hebdomada dimidia bifariam sumitur.

Solum videtur contra utrumque posse objici, quis simul Angelus prædixit, civitatem & sanctuarium dissipandum a populo, cum duce venturo, &c. quod non est impletum usque ad destructionem Titi, & Vespasiani,

ni, quæ quadraginta annis post mortem Christi subsecuta fuit; non sunt ergo impletæ hebdomadæ, usque ad illud tempus, quæ fuit sententia Chrysost. Euseb. Theodor. & aliorum,& est probabilis expositio: sequendo tamen eam, quam inchoavimus, quæque est satis consona textui, dicendum est, Gabrielem Angelum non affirmasse illud excidium futurum intra septuaginta hebdomadas. Hoc enim prius comprehendisse videtur ab illis verbis, *Septuaginta hebdomades abbreviatæ sunt*, usque ad illud, *Et ungetur Sanctus sanctorum*: & quoniam per mortem Christi delenda erat iniquitas, & terminandum testamentum vetus, & novum confirmandum, ideo hoc totum explicuit futurum in septuagesima hebdomada: ad majorem vero confirmationem, & testimonium prophetiæ, attingit etiam supplicium, quod eventurum erat Judæis, propter peccatum negandi, & occidendi Christum: non vero dixit illud supplicium futurum intra illas hebdomadas; quin potius cum addidit verbum illud, *Et usque ad finem perseverabit desolatio*, indicavit illud supplicium longo post tempore duraturum. Nec refert, quod in sermone Angeli non omnia prædicuntur eo ordine, quo postea facta sunt,hic enim modus loquendi communis est apud Prophetas, & ut occultentur mysteria, & nonnulla obscuritas affectetur. Et hæc quidem expositio, si numerus annorum, & chronologia temporum, illi potest accommodari, est per se satis expedita, & textui accommodata. Alia vero, quæ hunc terminum hebdomadarum protrahit usque ad destructionem Judæorum per Titum, rejicienda omnino non est: nam si computatio annorum aliter accommodari non posset, illa via non esset difficilis,ut videlicet omnia hæc,scilicet Christi adventus, prædicatio, & mors, & supplicium Judæorum destructo templo, & civitate, dicantur eventura intra septuaginta hebdomadas, vel inclusive, vel saltem exclusive, ita scilicet ut in fine, vel saltem in initio septuagesimæ hebdomadæ hæc omnia essent consummanda, hoc tamen modo & ordine, ut post sexaginta duas hebdomadas solas, ac præcisas, ita enim exponendum est in hac sententia, Christus esset occidendus,scilicet in sexagesima tertia in medio vel in fine illius juxta diversas expositiones supra positas: & deinde in aliis septem hebdomadibus, seu in fine earum,venturus esset dux cum exercitu, civitatem & sanctuarium vastaturus, &c. ut ab eo tempore prorsus hostia & sacrificium desideraretur, nimirum & illorum dissipato loco, & tempore, quo ipsa licebant, jam inde finito, quippe cum jam non mortua solum, sed mortifera essent futura. Et hæc expositio est sine dubio aliquantulum duriuscula, non tamen ut dixi omnino rejicienda, si ad computationem annorum usui esse posset: de quo jam breviter verbum unum subjiciendum est.

Quarto igitur,ut tantam rei difficultatem aperiamus, nec enim valebimus satis expedire, advertendum est, has septuaginta hebdomadas sine ulla controversia fuisse inchoatas durante Persarum sceptro, continuatas vero toto tempore monarchiæ Græcorum, finitas tandem initio fere imperii Romanorum. Et hæc de ultima monarchia constat a principio ejus, usque ad Christi baptismum, quinquaginta novem annos interjectos quadraginta quatuor imperii Augusti, quindecim Tiberii, quo anno teste Luca Christus est baptizatus. De imperio autem Græcorum, quod ab Alexandro, vel proxime post Alexandrum incepit, communior sententia est durasse trecentis duobus vel tribus annis sub illis comprehendendo sex vel novem annos, quibus Alexander vixit post comparatam monarchiam. Ita sumitur ex Euseb. in Chron.Beda lib. de sex ætatibus, & aliis antiquis, quamvis a Joanne Annio, & posterioribus, qui illum sequuntur, longe aliter anni illius imperii numerentur. Sed illa historia Joannis Annii ex falsis auctoribus conficta est, & nullam jam habet auctoritatem. Unum vero est, quod hanc sententiam difficilem & suspectam reddit; supponunt enim, qui tot annos monarchiæ Græcorum tribuunt a principio ejus usque ad Hircanum, seu Joannem Simonis filium Judæorum Pontificem, pertransisse annos plusquam centum nonaginta quatuor, ut constat ex Euseb. in Chronic. ubi mortem Alexandri Magni notat in initio Olympiadis centesimæ decimæ quartæ, Pontificatum autem Hircani in fine Olympiadis centesimæ sexagesimæ secundæ. At vero constat ex 1.lib. Mach. c.ult. a 1. anno imperii Græcorum usque ad Hircanum tantum fuisse centum septuaginta septem annos,cui scripturę major fides habenda est, quam omnibus Olympiadibus. Est ergo in eis notandus hic error, nam fere viginti annos addunt hoc loco imperio Græcorum, quod alio etiam modo ita declaratur. Nam juxta Eusebium ab Hircano usque ad initium monarchiæ Augusti vix fluxerunt viginti quinque Olympiades, quæ vix efficiunt centum annos, qui additi supra centum septuaginta septem efficiunt ducentos septuaginta septem. Ergo ad summum monarchia Græcorum tot annis duravit, & non pluribus: imo si exacte computentur initia,& fines Olympiadum invenientur pauciores. De monarchia denique Persarum quantum duraverit, incertissima res est: nam ex Scriptura sacra nihil habemus certi,& inter auctores tanta est dissensio, ut alii minus quam centum annos, alii quinquaginta supra ducentos illi tribuant. Inter quæ duo extrema, alii centum octoginta, vel centum nonaginta, alii ducentos annos, & quindecim illi tribuunt. Juxta Olympiades autem Euseb. duravit plus minusve ducentis triginta: nam cœpit tempore Cyri, cujus imperii initium assignatur anno primo Olympiadis quinquagesimæ quintæ, & finita est sub Dario in fine Olympiadis centesimæ duodecimæ, quæ tamen assignatio supponit Cyrum post Babyloniam captam triginta annis regnavisse, quod a multis non sine causa in dubium revocatur. Nam, licet Cyrus triginta annis regnaverit, verisimile tamen est non omnes illos regnasse post captam Babyloniam. Atque adeo primum annum monarchiæ ejus, de quo fit mentio Esdræ 1. non fuisse primum regni ejus, ut probabiliter etiam sumitur ex c.4. Esdræ, & ex Joseph.lib.11. antiquitatum c. 2. & 3. quod si hoc ita est, destruitur fundamentum illius computationis, & omnis assignatio Olympiadum, quæ per Eusebium fit, præsertim in historia Persarum, suspecta redditur. Unde facile colligere licet in tanta historiarum incertitudine, quam sit difficile veram septuaginta hebdomadarum, & annorum, ex quibus constant, computationem, illarum denique principium, & finem invenire. Quod facilius intelligetur notando breviter quatuor vel quinque dicendi modos, qui verisimiliores censentur, multis aliis prætermissis.

Quidam igitur initium hebdomadarum sumunt a 1. anno Cyri, a quo primum exiit sermo de templo Jerosolymitano reædificando, sub quo intelligunt etiam civitatem esse comprehensam: quia non erat templum futurum desertum, nec quinquaginta millia hominum, qui ad illud ædificandum redibant, permanere poterant sine commoda habitatione: finem vero hebdomadarum faciunt in morte Christi Domini, vel paulo post illam. Juxta quam sententiam necessario dicendum est, regnum Persarum tantum durasse centum quinquaginta annos paulo plus minusve. Nam si illis addamus ducentos octoginta annos imperii Græcorum,& Romanorum sexaginta, redduntur quater centum & nonaginta. Hæc tamen opinio incertissima est, quia nullus auctor illum numerum annorum tribuit imperio Persarum.

Alii cum Eusebio initium sumunt ab anno 2. Darii Hystaspis, a quo, juxta multorum etiam sententiam, non fluxerunt ultra centum quinquaginta tres anni usque ad Alexandrum, a quo usque ad Hircanum sumuntur ex 1.lib.Machabæor. c.ult. centum septuaginta septem anni: ab Hircano autem usque ad Christi mortem fluxerunt juxta Euseb. quadraginta Olympiades, nam Hircani Pontificatus cœpit Olympiade centesima sexagesima secunda: Christus vero in fine Olympiadis ducentesimæ secundæ mortuus est: fluxerunt ergo ab Hircano usque ad mortem Christi centum sexaginta anni, qui omnes efficiunt dictos quadringentos nonaginta. Et hæc computatio videtur habere probabile fundamentum, quia partim in Scriptura, partim in receptis, & probatis historiis fundatur, & textui Scripturæ facile accommodari potest: quia credibile est etiam tunc datam esse facultatem ædificandi civitatem, ut dictum est in priori sententia. Et hanc sententiam inter recentiores sequuntur Driedo lib.3. de dogma. c.5.p. 4. & Cornel.Jansenius in c.122.concord. Quæ quidem, quod in omnibus stare non possit cum computationibus

Euseb.

Monarchia Romanorum. Monarchia Græcorum. Monarchia Persarum. Varii modi computandi hebdomadas.

Euseb. rejicienda non est. Solum potest obstare, vel quod ad sumendum initium hebdomadarum a tempore Darii non videtur haberi in Scriptura sufficiens fundamentum: vel quod in computatione annorum utitur variis opinionibus & chronologiis, aliquam partem temporis computando per Olympiades, aliquam vero juxta opinionem Joan. Annii, Joann. Lucid. & aliorum, quod & voluntarie & non satis constanter fieri videtur.

Aliorum igitur opinio est, sumendum esse initium hebdomadarum a vigesimo anno Artaxerxis Longimani, terminandas vero esse in morte Christi, vel paulo post, quæ fuit sententia Julii Africani, quem Beda, & alii postea secuti sunt. Et cum verbis Scripturæ quadrat optime hæc sententia, sed in computatione annorum difficultates patitur. Nam etiamsi numerentur tres monarchiæ supradictæ juxta maximum numerum annorum, qui illis tribui solent, non inveniuntur quadringenti nonaginta anni a vigesimo anno Longimani usque ad mortem Christi, sed ad summum quadringenti octoginta: nam centum, & quindecim numerantur in monarchia Persarum ab illo anno Artaxerxis usque ad Alexandrum, & trecenti ab Alexandro ad monarchiam Augusti: & sexaginta quinque a principio monarchiæ Romanorum usque ad mortem Christi. Et ideo dicti auctores faciunt hos annos lunares, ut dictum defectum suppleant: quod quidem per se difficultatem habet, & non est admodum Scripturæ consentaneum, ut supra visum est. Tamen aliunde occurrit mihi difficultas in hac sententia, quam ab auctoribus illius omnino prætermissam video, eam tamen expedire non valeo, quia ut jam attigi propter expressum locum 1. Machab. ultimo, cogimur minuere illud imperium Græcorum viginti annis vel circa. Ergo non sunt ab illo Artaxerxis anno usque ad Christi mortem ultra quater centum & sexaginta anni, qui non explent sexaginta octo hebdomadas ex annis lunaribus confectas.

Alii igitur, ut hanc expediant difficultatem, antevertunt hoc initium usque ad septimum annum ejusdem Artaxerxis, quando misit Esdram in Jerusalem cum magnis muneribus, & magna pecuniæ vi, ut dicitur 1. Esdr. 7. Sed hoc nec sufficiens fundamentum habet in Scriptura, quia tunc nullus exiit sermo de ædificanda Jerusalem: nec satisfacit difficultati tactæ, ut facile erit unicuique perspicere minutius annos computando. Alii denique propter hanc difficultatem inchoando hebdomadas ab eodem Artaxerxe, illarum finem differunt usque ad Titum, & Vespasianum; & ut melius quadret annorum numerus, dicunt non esse necessarium sumere initium ab ipso vigesimo anno Artaxerxis, quando primo exiit sermo de ædificanda civitate Jerusalem, sed ab eo tempore, quo perfecta fuit ædificatio, tunc enim dicitur etiam proprie sermo aliquis habere exitum, quando opere completus est: ille autem annus fuit trigesimus, vel trigesimus secundus ejusdem Artaxerxis, ut sumitur ex Nehemiæ. 13. Quam sententiam videtur multum insinuare Chrysost. oratione. 2. contra Judæos, quæ ita potest breviter ex dictis explicari juxta Olympiades Eusebii adjuncto citato loco ex 1. lib. Machabæ. nam juxta Eusebium a trigesimo secundo anno Artaxerxis Longimani usque ad Alexandrum fluxerunt centum tres anni. Alexander vero regnavit sex aut novem annis, qui monarchiæ Græcorum initium dedit, a quo ita intelligendo citatum locum ex 1. Machabæo. usque ad Hircanum fuerunt centum septuaginta septem anni: deinde ab Hircano usque ad finem ducentesimæ secundæ Olympiadis, in qua passus est Christus, fuerunt centum sexaginta anni, qui omnes efficiunt quadringentos quadraginta annos, ex quibus sexaginta tres hebdomadæ conficiuntur. Et ita juxta hanc computationem mors Christi accidit in hebdomada sexagesima tertia. Ita enim explicari potest verbum illud, & post sexaginta duas hebdomadas occidetur Christus. Deinde vero transactis aliis sex hebdomadibus, id est, post quadraginta duos annos dissipatum est sanctuarium, & civitas desolata ab exercitu, & duce Romano, & ita in initio septuagesimæ hebdomadæ completa est tota prophetia, ut hac etiam ratione possint dici abbreviatæ septuaginta hebdomadæ. Quæ expositio non est improbabilis, quamquam suis difficultatibus non caret; non enim facile accommodatur textui, & vix evitare potest, quin una redundet hebdomada. Utcumque tamen sit, in re tam difficili satis fuerit dubitasse, nam quod ad nostram fidem attinet, satis exploratum est tempus hebdomadarum effluxisse, atque adeo Danielis prophetiam impletam esse, quamquam propter humanæ historiæ incertitudinem, initium, & finem earum exacte explicare non possimus.

SECTIO III.

Tertium testimonium Ex Aggæi 2. *Adhuc unum modicum, &c.*

Tertium testimonium ad hanc veritatem confirmandam sumitur ex verbis Aggæi 2. *Hæc dicit Dominus exercituum. Adhuc unum modicum est, & ego commovebo cœlum, & terram, & mare, & aridam. Et movebo omnes gentes, & veniet desideratus cunctis gentibus, & implebo domum istam gloria. Dicit Dominus exercituum, meum est aurum, meum est argentum, dicit Dominus exercituum: magna erit gloria domus istius novissimæ, plusquam primæ, dicit Dominus exercituum: & in loco isto dabo pacem.* In quo testimonio primum omnium statuendum est, sermonem esse, & promissionem de adventu Messiæ, qui merito dicitur desideratus cunctis gentibus, utpote cunctis ipse salus & redemptio liberalissime futurus. Dices, potius dicendus esset desideratus cunctis Judæis. Gentes enim, quibus non affulserat fidei lumen, quo pacto possent illum desiderare? Propter quod August. 18. de Civit. c. 35. dicit hanc particulam hujus prophetiæ non esse implendam usque ad secundum adventum Christi. Sed non quadrat expositio, cum tota prophetia nisi de primo adventu intelligatur, ut statim dicemus. Respondetur ergo, Christum Dominum merito potuisse a Propheta vocari cunctis gentibus desideratum, etiam ante primum adventum: vel quia semper inter gentes fuerunt aliqui, qui Christi fidem, spem, & desiderium habuerunt. Vel certe, quia quamvis gentes, quæ Christum ignorabant, non desiderarent illum appetitu elicito, tamen maxime indigebant adventu ejus: & ideo maxime illis erat desiderabilis: & quod hujusmodi est, solet etiam desideratum appellari, velut ipso pondere naturæ. Nam sicut terra arida dicitur desiderare pluviam, ita arentia corda Gentilium possunt dici desiderasse Redemptorem. Vel denique, quod mihi maxime probatur, Prophetæ ad indicandam certitudinem solent futura, ut præterita dicere. Quia ergo Christus amandus, & desiderandus erat a gentibus, ideo illum vocat Aggæus desideratum cunctis gentibus, alludens ad id Gen. 49. *Et ipse erit expectatio gentium.*

Messias cunctis gentibus desideratus.

Nonnihil vero obscuritatis intulit translatio Septuaginta interpretum, qui non verterunt, *Veniet desideratus cunctis gentibus*: sed, *venient electa omnium gentium*. Unde Hebræi exponunt solum ibi prædici multos Gentilium venturos fuisse ad videndum templum illud, & offerendum Deo optima, & pretiosa dona. Sed in primis rei eventus probavit hoc esse falsum: nullæ enim gentes templum illud adierunt causa pietatis, ut illud admirarentur, seu venerarentur, sed potius ad spoliandum & depeculandum illud. Hoc enim sæpius fecisse legimus, donec illud funditus eversum est. Solum Magnum Alexandrum in eo legimus hostias immolasse. Sed ut bene Augustin. 18. de civitate cap. 45. non vera pietate, sed impia vanitate id fecit, Deum Israel cum suis aliis falsis colendum putans. Neque in eum locum venit honoris causa, sed ut civitatem subjugaret: quia vero non sunt ausi ei resistere, ideo placatum facillime subditi receperunt. Deinde Hebraica veritas habet ut nostra vulgata, *Veniet desiderium cunctarum gentium*: & alii legunt, in plurali, *venient*, & in singulari, *desiderium*, quo dicunt significatam esse unitatem personæ Christi cum pluralitate naturarum: sicut e contrario cum Genes. 1. dicitur: *creavit Elohim*: significatur trinitas personarum in unitate naturæ. Lectio vero Septuaginta interpretum facile eumdem sensum reddere potest, sive ipsemet Christus dicatur *electa*, seu *desiderabilia* omnium gentium: quia omnia bona illis attulit: sive gentes ipsæ venturæ dicantur ad Christum: ita ut adventus Messiæ in suo effectu, scilicet,

Varia lectio loci Aggæi.

licet, converſione gentium, prædictus ſit. Denique etiam antiquos Hebræos locum hunc de adventu Meſſiæ intellexiſſe, teſtis eſt Galat.lib.4. cap.9.

Hoc ergo poſito, quod promiſſio hoc loco facta jam ſit impleta, colligunt in primis multi ex verbo illo: *Adhuc unum modicum eſt*: cum enim jam ſint transacta duo millia annorum, poſtquam Aggæus iſta prædixit, niſi impleta eſſent, modicum tempus dici non poſſet. Sed argumentum hoc videri poteſt minus efficax, tum quia prophetico more etiam longiſſimum tempus dici ſolet in ſacra Scriptura modicum, ſcilicet, ad æternitatem comparatum. Sic enim Paul.ad Hebr. 10. totum tempus uſque ad diem Judicii futurum, modicum vocavit. Et Petrus 2.canonica.c.3. mille annos dicit, apud Deum eſſe ſicut diem unum. Tum etiam, quia Paul.ad Hebr.12. hunc locum tractans non legit: *adhuc modicum*, ſed, *adhuc ſemel*, & in ea, *adhuc ſemel*, vim ſui argumenti conſtituit, ex ea colligens legem gratiæ eſſe poſtremam, Moſaica illa pereunte. Eandem lectionem habent ſeptuaginta interpretes. Et vox Hebræa utramque permittit: Prophetaque ipſe utrumque fortaſſe ſignificare voluit, ſcilicet, & ſemel, & cito, id, quod prædixit fuiſſe futurum. Quocirca licet argumentum illud fundatum in ſola illa dictione, *Modicum*, non omnino cogat: tamen conſiderata circumſtantia temporis, & occaſione, qua dicta fuit hæc prophetia, ſatis veriſimile eſt Meſſiæ adventum fuiſſe ibi prædictum ut jam proxime inſtantem. Agebat enim ibi propheta de conſolandis, ac erigendis Judæis, qui in ſecundo templo exædificando laborabant: erant enim triſtes, dejectique animis, eo quod templum illud humilius videretur eſſe, quam primum. Ut igitur eos alacres, & promptos ad opus redderet, bonum nuntium affert Propheta de adventu Meſſiæ, quod non multum diſtaret, qui præſentia ſua templum illud honoraturus eſſet, & gloria repleturus: ad hoc enim propoſitum, ſermonem ibi interpoſuit de Meſſiæ adventu. Et hoc eſt, quod maxime urget in hoc teſtimonio: prædicitur enim ibi, Meſſiam ingreſſurum templum illud, idque præſentia ſua majori gloria nobilitatum, quam primum templum unquam nobilitatum eſt: conſtat ergo & Meſſiam veniſſe, & templum illud ingreſſum eſſe: aliàs prophetia hæc non poſſet impleri, templo jam funditus everſo.

Et cum hoc teſtimonio conſonat illud Malach. 3. *Et ſtatim veniet ad templum ſanctum ſuum Dominator, quem vos quæritis, & Angelus teſtamenti, quem vos vultis*. Conſonant etiam ſequentia verba ipſius Aggæi: *Et implebo domum iſtam gloria*. Primum enim templum fuiſſe dicitur impletum gloria Domini, cum nebula, quæ Deum ſignificabat, intra ipſum apparuit, 3.Reg.8. gloria autem hujus poſterioris templi tanto major futura dicitur, quanto veritas umbram antecellit: hoc eſt, quantum Deus ipſe indutus carne nebulam ipſum ſignificantem gloria ſuperat, & majeſtate. Unde nos impletum hoc eſſe exiſtimamus, cum Chriſtus infans in templo oblatus eſt: quo tempore domus illa vera Domini gloria cumulata eſt: atque ſi ita interpretari licet, pax hominibus annunciata eſt, dicente Simeone: *Nunc dimittis ſervum tuum Domine, ſecundum verbum tuum in pace*: ſic enim exponunt locum hunc Hieron. Rupert. Lyra, & fere cæteri expoſitores, & Galati. Burgenſ. & alii recentiores, qui contra Judæos ſcribunt. Judæi vero nullam rationem invenire poſſunt, ut declarent, quo pacto prophetia hæc in templo illo fuerit impleta.

Impletur prophetia Aggæi, quando Chriſtus offertur in templo.

Verum eſt, aliquos ex patribus interdum hunc locum exponere de templo ſpirituali Eccleſiæ, ut videre eſt in Aug. & Hiero. ſupra, & Ambr. lib.3.epiſt.12. ut ſenſus ſit: hoc templum Eccleſiæ noſtræ futurum glorioſius templo Synagogæ: qui ſenſus eſt optimus, ſed ſpiritualis; non enim negari poteſt, quin ad literam Propheta loquatur de templo illo materali, ad quod ædificandum Judæos excitabat, quodque oculis videbat ſuis, & verbis deſignabat. *Quis* (inquiens) *in vobis eſt derelictus, qui vidit domum iſtam in gloria ſua prima? & quid vos videtis hanc nunc?* Et de eadem domo poſtea concludit: *Veniet deſideratus cunctis gentibus, & implebo domum iſtam gloria*.

Sed ſuperſunt explicanda duo, quæ vim hujus teſtimonii enervare poſſunt. Primum eſt verbum illud: *Adhuc movebo cœlum, & terram, mare, & aridam, & movebo omnes gentes*: hæc enim non videntur impleta in priori Chriſti adventu. Propter quod nonnulli, etiam ex Catholicis, hoc teſtimonium referunt ad ſecundum Chriſti adventum, quando cæli, & elementa omnia movenda ſunt. Et eadem ratione dicere poſſent Judæi, totam prophetiam nondum eſſe completam. Sed ſi recte quæ diximus, ponderentur, ſufficienter convincunt hanc expoſitionem de ſecundo adventu falſam eſſe: quia Chriſtus non poſt ſecundum adventum, ſed ſtatim poſt primum ingreſſurus fuit templum illud: niſi fortaſſe iterum ſit ædificandum, ut in ſecundo adventu Chriſtus illud ingrediatur, quod Judaicum eſt. Denique nec occaſio, aut finis, propter quem dicta eſt hæc prophetia, illum ſenſum admittit, nec Paul. ad Hebræ. 12. ubi docet, ibi eſſe prædictam mutationem veteris legis in novam, & ceſſationem mutabilium umbrarum, & figurarum, per immobilem gratiam, & perpetuam, quæ mutatio in primo Chriſti adventu facta eſt. Et ita hunc locum intelligunt omnes allegati patres, & expoſitores.

Prophetia eſt de primo adventu Chriſti.

Ad difficultatem ergo poſitam reſpondetur, etiam illa ſigna, quæ illis verbis indicantur, in primo Chriſti adventu exhibita fuiſſe, quo nimirum naſcente, cæli moti ſunt, cum Angeli, & ſidera teſtimonium illi præbuerunt: & Angeli gloriam cecinerunt Deo: nox clarius ſplenduit, quam dies, ſtella Magos duxit ad præſepe: tres ſoles apparverunt in cœlo, in unum poſtea coaleſcentes, quod hiſtoriæ referunt, quarum meminit etiam D.Th.hac 3.p.q.36.art.3. ad 3. & Galatin. lib.4. c.10. & Julius Obſequens lib. de prodigiis c.128. ubi alia ſimilia referuntur. Terra item mota eſt admiratione eorum, quæ in Chriſti honorem, & manifeſtationem facta ſunt: hanc enim vim habet phraſis illa in Scriptura, ut Pſal.48. *Dedit vocem ſuam, & mota eſt terra*; *Dominus virtutum nobiſcum*: Et Pſal. 95. *Commoveatur a facie ejus univerſa terra, dicite in gentibus, quia Dominus regnavit*. Quæ duo teſtimonia etiam accommodari poſſunt ad Chriſtum. Sic etiam Pſal.67. & 113. dicitur terra mota in egreſſu populi ex Ægypto propter prodigia, quæ tunc facta ſunt. Addit etiam Nazianz. oratione 37. quæ eſt 5. de Theologia, mundi converſionem, & mutationem ab idololatria ad Chriſtum, poſſe terræ motionem appellari. Quomodo explicat Auguſt. verbum illud: *Et movebo omnes gentes*, ſcilicet ad ſuſcipiendam fidem, atque idolorum cultum rejiciendum. Poſſunt denique dici terra, & mare commota bellis, & perturbationibus prope innumeris ante Chriſti nativitatem, donec pacato orbe Romanorum virtute, ut Chriſtus naſceretur, pax promiſſa conſecuta eſt. De qua etiam pace intelligi poteſt verbum illud: *Et dabo pacem in loco iſto*. Quamvis veriſſime de ſpirituali pace, quæ ab Angelis annuntiata eſt, & per Chriſtum perfecta intelligendum videatur. Hoc ergo modo dicta omnia ſigna in Chriſto Domino, primoque ejus adventu impleta ſunt.

Varia prodigia in adventu Chriſti primo.

Secunda difficultas eſt, quia refert Joſephus lib. 15. antiquitat.c.11. & lib.6. de bello Judaico.c.8. templum illud tempore Aggæi ædificatum non duraſſe uſque ad tempus, in quo Chriſtus advenit. Herodes enim decimo octavo anno Regni ſui illud deſtruxit, & aliud loco illius ab ipſis fundamentis ædificavit. Non ergo in illud templum ingreſſus eſt Chriſtus. Et augetur difficultas, quia tam multa dicit Joſephus de templo illo ab Herode conſtructo, ut etiam in materiali pulchritudine, magnitudine, majeſtate, & aliis ornamentis, & divitiis, Salomonis templum longe ſuperaſſe videatur. Vel igitur illud templum reputatur unum, & idem cum templo, quod tempore Aggæi ædificabatur, vel diverſum: ſi diverſum, ergo nunquam impleta eſt prophetia Aggæi de illo ſuo templo, in quod nunquam ingreſſus eſt Chriſtus: nec ullo alio nomine glorioſius fuit priori alio: quo etiam damus anſam Judæis evadendi, & expectandi templum aliud, in quo prophetia iſta compleatur: ſi idem, ergo illud dici poteſt glorioſius primo, non propter ingreſſum in illud Meſſiæ, ſed propter ſupra dicta ornamenta, quibus illuſtrius, ac magnificentius fuit.

Reſpondetur ad priorem partem, non ita fuiſſe templum illud ſolo æquatum, & aliud ab Herode conſtructum, quin eo modo, quo homines loquuntur, dici potuerit

Herodes, non omnino cõſtruxit templum, ſed auxit.

fuerit absolute, & simpliciter idem templum. Quod manifeste convincitur ex hoc testimonio, ut ratio facta ostendit, & indicarunt Judæi Joan. 2. dicentes, quadraginta sex annis fuisse ædificatum templum illud: cum tamen templum ab Herode constructum octo annis absolutum fuerit, teste Josepho dicto lib. 15. c. 4. quamquam non desint, qui usque ad Neronis tempora durasse ex eodem Josepho lib. 20. c. 8. affirment. Dici autem potest esse unum, & idem templum, vel quia non omnino a fundamentis, & quoad omnes partes, totum templum destructum est, ut colligi potest ex eo, quod porticus Salomonis usque ad Christi tempora duravit: ut patet Joan. 10. Act. 3. & 5. & ex Josepho lib. 20. antiq. c. 8. vel quia non simul totum, sed paulatim, & per partes, nam propter continuam illam successionem, & præsertim quando per se non intenditur destructio, sed instauratio & amplitudo, solet juxta humanum loquendi modum censeri sufficiens, ut eadem domus, vel idem templum manere dicatur.

Templum prius posteriori nobilius fuit. Ad posteriorem partem respondetur, primum incertum esse, an tantus fuerit splendor ultimi templi, cum ab Herode ædificatum seu ornatum fuit, ut possit in ipsa materiali structura cum templo Salomonis comparari. Deinde quidquid de hoc sit, certum tamen est propter solam lapidum magnitudinem, aut pulchritudinem, aut propter divitias auri, & argenti non posse gloriam illius templi dici majorem, quam fuerit gloria templi Salomonis; tum quia, ut bene notavit Rupert. nunquam Deus gloriam domus suæ reputasset, quidquid homo funestus, & Rex impius operari posset: tum maxime, quia omnia, quæ præcipua erant in templo Salomonis, propter quæ gloriosum existimabatur, magis quam propter lapides, & aurum, ea, inquam, omnia huic posteriori templo defuerunt. Hujusmodi autem sunt arca fœderis, quæ 1. Reg. 4. gloria Israel dicitur, & propterea quando a Philisthæis capta est, gloria Dei translata ab Israel dicitur. Hæc autem fuit in priori templo, non in posteriori, ut prædictum fuerat per Jer. c. 3. Divina item responsa olim in propitiatorio accipiebantur, ut sumitur ex 1. Machabæor. 4. & alia similia, quæ bene prosequitur Chrysost. oratione 3. contra Judæos, & Galatinus lib. 4. c. 17. Non potest ergo ulla ratione posterius hoc templum, gloriosius dici quam primum, nisi propter Messiæ præsentiam, ut optime nostri expositores, & Augustinus lib. 18. de civitate, c. 35. 45. & 48. Chrysost. & alii citati patres interpretantur. Unde etiam fit, ut insaniæ convincantur Judæi templum aliud expectantes, in quo prophetia hæc impleatur. Tum quia, etiam si illud sperari posset, non esset vere unum, & idem cum illo, quod a Romanis penitus eversum est, sed omnino diversum: de quo proinde Aggæus loqui non potuit. Nihil enim illum referre poterat ad animandos Judæos, qui instauratione secundi templi laborabant; tum etiam quia revera expectari non potest, cum per Daniel. c. 9. prædictum sit, usque ad finem perseveraturam desolationem, quod ipsa rerum evidentia, & experientia demonstravit Judæis. Cum enim sæpe tentaverint templum illud instaurare, Romano etiam Imperatore Juliano interdum juvante, nihil unquam proficere potuerunt, ipso etiam Deo prodigiis, & signis apertissimis, interdum resistente, ut videre est in Chrysostom. oratione 2. contra Judæos, Euseb. lib. 4. histor. cap. Rufino. lib. 1. cap. 37. Socrate. 3. cap. 17.

SECTIO IV.

Quartum argumentum ex variis testimoniis & signis de adventu Messiæ.

QUoniam infinitum esset singula Prophetarum testimonia perscrutari, unum, ac breve argumentum ex cæteris colligam, quod indicat Christus Matt. 11. quando nuntiis, a Joan. Baptista missis, ut ipsum interrogarent, *Tu es, qui venturus est, an alium expectemus?* respondit, *Cæci vident, claudi ambulant*: ac si aperte diceret, ut me esse Messiam promissum cognoscatis, in me, & per me impleta esse, quæ de Messia prædicta sunt, considerate. Prædictum enim erat, ortum Messiæ futurum esse ex Virgine Isai. 7. & tali loco, scilicet, Bethlehem. Mich. 5. & eo tempore, quo pax esset in universo orbe. Isa. 2. Michæ. 4. Zach. 9. Rursus prænuntiatus est Johan. Baptista præcursor illius Malach. 3. Isai. 40. scriptum etiam erat Messiam prædicaturum, *pauperibus*, *captivis*, *& contritis corde*: suamque doctrinam magnis miraculis confirmaturum, aperiendo oculos cæcorum, &c. Isai. 35. & 61. prædictum præterea fuit, futurum ipsum pauperem, & tamquam Regem ingressurum Jerusalem super asinam. Zachar. 9. Passio deinde, & mors ejus, & tenebræ, seu Solis defectio, & alia signa, quæ in ipsa contigerunt, ita a Prophetis scripta sunt, ut retulisse potius præterita, quam futura prænuntiasse plane videantur: ut constat ex Psal. 21. 40. 68. Isai. 53. Jer. 11. Amos. 9. Zach. 12. & 13. & sæpe alias, & Isai. 11. *Sepulchrum ejus futurum dicitur gloriosum*. Narratur deinde descensus ejus ad inferos, & libertas captivorum justorum, qui ibi morabantur. Eccle. 24. Zach. 9. Resurrectionem predixit David. Psal. 3. & 15. Ascensionem vere. 67. *Ascendisti in altum, &c.* Et Mich. 2. *Ascendit pandens iter ante eos*. Inde vero missurum Spiritum sanctum, Joel. significatum est. Denique vocatio gentium, & reprobatio Judæorum, sæpius a Prophetis dictæ sunt: de priori enim dicitur Isai. 49. *Parum est, ut sis mihi servus ad suscitandas tribus Jacob, & fœces Israel convertendas: ecce dedi te in lucem gentium, ut sis salus mea usque ad extremum terræ.* Et c. 66. *Mittam ex eis, qui salvati fuerint, ad gentes in mare, in Africam, & Lydiam tenentes sagittam, in Italiam, & Græciam ad insulas longe: ad eos, qui non audierunt de me, & non viderunt gloriam meam, &c.* De posteriori vero dicitur Jerem. 19. *Sic conteram populum istum, &c.* Et similia sunt frequentia in Scripturis: ex quibus ita concluditur argumentum. Deus prædixit per Prophetas hæc omnia de Messia, ut per ea cognosceretur cum venisset: sed hæc omnia videmus esse completa in Christo: ille ergo est verus Messias, qui jam venit.

Argumenti summa. Major partim in superioribus probata est, partim ex collectis testimoniis est ita evidens, ut negari non possit, & eam late demonstrant scripturarum expositores, nobis enim non licet hoc loco latius singula persequi. Minor vero, præter Evangelistarum testimonia, ipsa rerum evidentia constat magna ex parte: nam ex Judæis fuisse natum Jesum Christum Dominum nostrum, eisque prædicasse, & mirabilia apud illos operatum esse, ab eis denique fuisse crucifixum, & mortuum, nec ipsi Judæi negant, nec negare possunt, cum res fuerint toto orbe notissimæ, quas etiam Josephus eorum Historiographus, memoriæ prodidit, lib. 18. antiquit. c. 8. ubi gravissimum de Christo Domino reddit testimonium. Deinde, vel inviti experiuntur delicti sui pœnam, & perpetuam desolationem, a Daniele, Jeremia, & aliis Prophetis prænuntiatam; quamquam enim sæpe propter peccata puniti sint a Deo, & hostibus traditi in servitutem, semper tamen præcedebant aliqua publica & communia peccata, præsertim Idololatriæ, vel neces Prophetarum, & nihilominus captivitates, & pœnæ brevi tempore finiebantur, atque in eis habebant prophetas, & sanctos viros, per quos Deus, & exhibuit aliqua benevolentiæ signa, & præbuit semper evadendi spem: at vero nunc, ab eo tempore, quo venit Christus, nec coluerunt idola, nec habent graviora scelera moralia, quam antea haberent: tamen toto hoc tempore gravissime puniuntur, non solum temporali servitute, sed etiam spirituali quadam & divina desertione. Carent enim prophetis, carent miraculis, carent templo, sacrificio, sacerdotibus, signum profecto evidens, eos puniri propter gravissimum peccatum commissum in Christi morte, & incredibili quadam mentis cæcitate, & infidelitate confirmatum.

At enim objicere possunt Judæi, multa alia signa data esse a Prophetis de adventu Messiæ, quæ non apparent in Christo Domino completa esse: ergo ex his, quæ adduximus, non potest satis colligi illum esse verum Messiam. Antecedens probant variis testimoniis Scripturæ male intellectis, quæ brevitatis causa prætermitto: nam ex dicendis facile expedientur, & videri possunt in Galatino, & aliis, qui contra Judæos scripserunt: ut Paul. Burgen. Lyran. Adrian. Finus, Porchetus, & alii. Solum sunt nonnulla observanda, ad detegendum Judæorum errorem, & falsam scripturarum intelligentiam. Primum Judæos sperasse, & adhuc sperare, Messiam temporalem Regem, & potentissimum: magnas item divitias temporales ipsis allaturum, ac denique orbem terrarum, sub ditione Judæorum subjugaturum: cum igitur hac spe nutriti essent, & Christum Dominum longe alia

ge alia ratione, quam sibi finxerant, natum esse mortuumque conspicerent, haud quaquam persuadere sibi potuerunt, illum esse Messiam: propterea nobis objiciunt ea prophetarum oracula, quibus tempore Messiæ magna felicitas Judæis promittitur, Isai.6.Joel.3.Amos.9.*Ecce dies veniunt, dicit Dominus, & comprehendet arator messorem, & calcator uvæ mittentem semen, & stillabunt montes dulcedinem*: prædixerat autem paulo antea: *In die illa suscitabo tabernaculum David, quod cecidit*. Sed isti sensu carnis decepti sunt. Regnum enim Messiæ, & felicitas per illum promissa, non caduca & materialis intelligenda est, sed spiritualis & æterna: promissa sunt enim nobis per Christum ea bona, quibus non possunt esse aliqua meliora: quæque salutem veram hominibus afferunt, & cunctis mortalibus æque possunt esse communia: hujusmodi autem proprietates non possunt convenire temporalibus bonis, sed spiritualibus, & æternis. Deinde, idem Messias aliis prophetarum oraculis describitur, pauper, humilis, & vir dolorum, & sciens infirmitatem. Signum est igitur, abundantiam bonorum per ipsum futuram, non carnaliter, sed spiritualiter intelligendam esse, ut recte Hier. sæpe docet super Prophetas, & Aug. lib. de spiritu & litera.

Conditiones Messiæ, contra Judæos.

Hinc secundo errant Judæi, multa, quæ de adventu Messiæ metaphorice dicta sunt, juxta corticem literæ intelligentes, quæ cum illo modo impleta non videant in Christo, offenduntur. Exemplum est apud Isai.c.11. *Habitabit lupus cum agno, & pardus cum hœdo accubabit, vitulus & leo, & ovis simul morabuntur, puer parvulus minabit eos, &c.* Quæ omnia de feris & animalibus brutis ad literam intelligunt. Aliud exemplum est Isai. 2. *Et erit in novissimis diebus præparatus mons domus Domini in vertice montium*. Unde colligunt in diebus Messiæ Jerosolymitanum templum, & montem illum, in quo fundatum erat, supra omnes montes esse altius elevandum, ut Galat. supra refert. Similia sunt multa de bonis, & libertate per Messiam promissis: quia, sæpe sub metaphora materialium rerum, spirituales promittuntur: ipsi vero literæ, quæ occidit inhærentes, spiritum occidunt. Hunc errorem Judæorum late persequitur Orige. lib.4.Periar. cap.2. a principio, ubi optimis exemplis utitur ad illos convincendos. Idem hom. 2. in Gen. sæpe Euseb. libris de demonst. specialiter. lib.7. cap.8.

Tertio denique errant Judæi non distinguentes duos Messiæ adventus, alium ad salvandum, alium ad judicandum, illum in humilitate, hunc in gloria, & majestate. Hinc enim factum est, ut in conciliandis oraculis de adventu Messiæ multum laborent, & exitum non inveniant: cum quædam prædicent illum venturum pauperem, & humilem: alia vero venturum in claritate, & majestate. Quo factum est, ut quidam eorum duos jam fingant Messias, alium pauperem, alium divitem, quod vanum & fictitium est, & scripturæ aperte repugnans. Hinc etiam facile expediuntur quædam, quæ nobis objiciunt non esse in Christo impleta, ut est illud de Gog & Magog. Ezech. 38. & illud Malach.4. *Ecce ego mittam vobis Eliam Prophetam, ante quam veniat dies Domini magnus, & horribilis*. Nam hæc & similia manifeste de ultimo Judicii die intelliguntur. Notarunt hanc radicem Judaicæ cæcitatis Tertul. in Apologet. adversus gentes, cap.21. & Cyprian. lib. de idolorum vanitate versus finem. Iren.lib.4. cap.56. Origen. lib.1. contra Celsum, non longe a fine. Anast. Nysen. lib. de quæstionibus sacræ scripturæ, q. 52. & Rabbi Samuel in epist. de adventu Messiæ cap. 9. & 10. tom. 5. Bibliothecæ.

Duo Messiæ ficti a Judæis.

Tandem objiciunt nobis Judæi, quia in Scriptura dicitur Messias venturus novissimis diebus, id est, in fine mũdi: nos autẽ dicimus multo ante venisse, sed hanc locutionem explicabimus commodius infra Disput.4. dubio.2. Hæc ergo sufficiant de priori principio, quod contra Judæos probandum sumpsimus. Plura videri possunt in Tertul. Cypr. Gregor. Nysen. Chrysost. August. & Juliano Archiepis. Tolet. libris, vel rationibus contra Judæos.

DISPUTATIO II.

In quatuor Sectiones distributa.

Christum esse verum Deum, & Hominem, contra infideles.

Triplex est Infidelium genus, Hæreticorum, Judæorum, & Paganorum. Hoc igitur loco contra Hæreticos, & Judæos, qui Scripturas aliquas admittunt, potissimũ disputandũ est. Paganos enim de mysterio supernaturali, nec ratione vincere possumus, nec auctoritate divina, quã ipsi non admittunt. Unde Iren. lib.4. contra Hæres. c.41. propterea existimat dixisse Paul. *Plus omnibus laboravi*: quia cum esset gentium Apostolus, qui Scripturas non admittebant, Christum esse Deum, & hominem difficilius persuaderi poterant. Possemus a. rationes illas hoc loco congerere, quibus hæ veritates credibiles evidenter ostenduntur, & secundum rectam rationem, & prudentiam omnino credendæ. Sed hæc generalia sunt toti Christianæ fidei, quapropter ne materias confundamus, in tractatum de fide illa nobis rejicienda sunt. Unum hoc loco solum adnotabo, prophetias, scilicet, omnes, quibus mysteria Christi tanto antea prædicta sunt, & nunc cernuntur impleta, manifestum argumentum esse non solũ contra Judæos, sed etiam contra Paganos, ut fateri cogantur omnino credibile, imo credendum esse, hanc fidem a Deo esse profectam, quia nec subterfugere possunt negando libros, in quibus illæ prophetiæ continentur, antiquiores esse, quam Christianorum nomen: nec possunt suspicari a nobis fuisse confictos, cum evidenter constet a Judæis nos illos recepisse, & hoc ipsum non solum Judæi, sed etiam gentes nobiscum fateantur. Urget eleganter locum hunc Aug. lib.18. de civit. c.46. & Hiero. super c.16. Isai. & Theodor. oratione 10. de providentia. Omissis ergo Paganis contra alios Infideles breviter agemus.

Argumentum ex prophetis contra Paganos.

SECTIO I.

Ostenditur Christum esse verum hominem.

Primum omnium, Messiam promissum futurum fuisse verum hominem, non est, quod probemus contra Judæos: nihil enim certius ab hominibus illis existimatum est, quippe omnes supradictæ prophetiæ evidenter hoc cõtinent, & omnes aliæ, in quibus dicitur Messias filius David, de semine Abrahæ, ex femore Jacob, & aliæ similes: ac denique verba illa Moysis Deut.18. expressa sunt. *Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus*, &c. Quoniam vero nonnulli Hæretici, ut Manichæi, & alii, quos infra q.2. referemus, hoc negare audent, brevissime ex Evangelio demonstrandum est. Ait enim Christus Joan. 8. *Quæritis me interficere, hominem, qui veritatem vobis locutus sum*. Et ibidem se nominat filium hominis: & sæpe alias. Et c.9. cæcus dixit: *Ille homo, qui dicitur Jesus, lutum fecit*: quem postea non correxit Dominus, sed ulterius petiit ab illo, ut crederet, se esse filium Dei. Et c. 10. Judæi dicebant. *De bono opere non lapidamus te: sed quia tu, homo cum sis, facis te ipsum Deum*. Christus vero primum admittens, se nihilominus Deum esse, & recte appellari confirmat. Unde Centurio a Deo illuminatus Marc.15. ait: *Vere hic homo filius Dei erat*: & Joan. 11. & 18. Caiphas dedit consilium: *Expedit, ut unus moriatur homo, &c.* quod dixisse spiritu Prophetico, imo instinctu Spiritus sancti Evangelista declarat, cum subdit: *Illum hominem esse Jesum, qui moriturus erat pro gente, &c.* Et Joan.1. & Actor.2. Vir appellatur. Et frequentia sunt talia testimonia, quæ vere, & proprie esse intelligenda tam certum est, quam certum nostram fidem esse credibilem, & certam: nam si in rebus, quæ ad fidei fundamentum spectant, ambigue, & per metaphoras, vel secundum apparentiam scriptura loqueretur, omnia essent ambigua, & incerta, falsisque interpretationibus exposita. Deinde id convincit multitudo testimoniorum, & sermo ipse historicus, cujus syncera veritas alium sensum non permittit. Unde eam ob causam narratur Christi origo secundum carnem, conceptio ejus, & nativitas: dicitur filius Virginis, comedere, ambulare, obedire, loqui, mori, & alia, quæ, vel falsa sunt, vel tantum in verum hominem conveniunt. Denique finis ipse Redemptionis hoc satis convincit: quo argumento passim utuntur patres, nam si non esset verus homo, nec exemplum attulisset, nec remedium. Unde tandem optimus locus est ad Rom. 5. *Sicut per unum hominem, &c.* & infra: *multo magis gratia Dei in gratia unius hominis Jesu Christi*. Tam ergo verus homo Christus, quam verus homo Adam.

Testimonia scripturæ de Christo vero homine.

Nec contra veritatem hanc aliquid possunt hæretici nobis objicere, nisi quod hinc fieri videtur, Christum non esse verum Deum, quia repugnat verum hominem simul esse verum Deum: de quo jam agendum est.

SECTIO II.

Ostenditur Christum esse verum Deum contra hæreticos.

EX principio posito, Christum scilicet esse verum hominem, multi hæreticorum ipsum verum Deum esse negaverunt: ut Carpocrat. Cherint. Ebion, Basil. & omnes antiqui hæretici, quorum meminit Iren. lib. 1. c. 24. & sequen. Tert. lib. de præscript. hæret. circa finem, Epip. hæres. 27. & seq. Aug. hæres. 6. & seq. Theod. lib. 1. de hæret. fabul. circa fin. & Euse. lib. 3. hist. c. 27. & 28. & lib. 4. c. 8. & 22. Niceph. lib. 4. c. 2. & 3. quos postea secuti sunt Theodotiani a Theodoto, vel Theodotione derivati, ut patet ex Epiph. hæres. 54. August. hæres. 33. Nicepho. lib. 4. c. 20. & 21. Hoc denique imitati sunt Paul. Samosa. Photin. Artemon. & alii, ut videre est in Epiphan. hæres. 65. & 71. Aug. hæres. 44. & 45. Niceph. lib. 6. c. 27. Euseb. lib. 1. c. 28. de quibus videri potest Prateol. sub eorum nominibus; Sander. lib. 7. de visib. monarch. hæres. 8. 13. & aliis, Castr. verb. Christus. hæres. 1. qui non satis conveniunt in temporibus, & successionibus horum hæreticorum describendis, quod preteribo, quia nihil ad causam refert. Ergo contra hos etiam Christum esse verum Deum ostendamus, & primo producam testimonia Scripturæ sacræ, in quibus, quod alicubi tribuitur vero Deo, alibi asseritur de Christo homine. Primum, Psal. 67. de Deo dicitur: *Ascendisti in altum, &c.* quod de Christo homine exponitur ad Eph. 4. Secundo Isai. 6. de vero Deo dicitur: *Vidi Dominum sedentem*: quod de Christo exponitur Joan. 12. Tertio Isai. 40. præcursor prædicitur paraturus viam Deo, quod de Christo etiam exponitur Matth. 3. Joan. 1. Quarto Isai. 45. *Mihi curvabitur omne genu*, quod applicatur Christo ad Rom. 14. Quinto, Nu. 21. populus murmurat contra verum Deum: & tamen Paul. 1. Corin. 10. dicit eam murmurationem fuisse contra Christum. Denique Exod. 20. Deus verus dicitur educere populum de Ægypto: & tamen Judas Apostolus in sua Canonica id fecisse dicit Jesum Christum Dominum nostrum: quem etiam ait, peccantibus Angelis non pepercisse.

Aliud documentum huic non dissimile potest sumi ex aliis sacræ Scripturæ locis, in quibus vel ipsemet Christus de se ipso, tamquam de vero Deo, loquitur, vel alii de ipso loquentes, quæ Dei propria sunt, eidem tribuunt. Primo enim Joa. 8. loquens hic homo Christus de se ait; *Ante quam Abraham fieret, ego sum*; & c. 2. *Ego, & pater unum sumus*. Et c. 20. eum adorans Tho. dixit; *Dominus meus, & Deus meus*; quam confessionem Christus ipse probavit dicens, ex vera fide profectam esse. 2. de eodem Christo Paul. loquens ad Colos. 1. ait: *Qui est imago Dei invisibilis primogenitus omnis creaturæ, &c.* Et statim c. 2. *In eo habitat plenitudo divinitatis corporaliter*. Et ad Rom. 1. *De filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem*. Et c. 9. *Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est Deus super omnia benedictus*. Et totum c. 1. & 2. ad Hebr. hanc veritatem confirmat. Tertio. 1. Joan. 5. Jesus Christus ex Deo natus dicitur, & in fine concluditur: *Hic est verus Deus*. Et Apoc. 4. idem Christus esse dicitur: *Qui est, & qui erit, & qui venturus est*. Denique omnia testimonia Evangelii, & novi testamenti, in quibus Christus dicitur Deus, & filius Dei verus, ac naturalis, hoc ipsum convincunt: sed hæc in materia de Trinit. latius expenduntur. Nobis illud unicum sufficit, quod præcipuum hujus materiæ fundamentum est, scilicet Joan. 1. ubi dicitur, *Verbum caro factum est*: quod Verbum, paulo antea Deus appellabatur. Nec permittendus est error Erasmi, qui negat inde probari Verbum esse Deum, quoniam cum prius dicitur Verbum esse apud Deum, additur in Græco articulus elevans significationem, ut denotetur significari verus Deus: ac si Latine dicatur, Verbum erat apud ipsum Deum: deinde vero, cum Verbum dicitur Deus, tollitur articulus; sed hoc nullius momenti est; tum quia non ubicumque est sermo de vero Deo, ponitur ille articulus; ut patet inferius eodem capite, cum dicitur: *Deum nemo vidit unquam*, vel, *Fuit homo missus a Deo*: tum etiam, quia aliis locis, cum dicitur Christus Deus, additur articulus, ut Joan. 20. ad Rom. 9. tum denique, quia illomet loco non est facta repetitio articuli, ne videretur sermo esse de eadem persona, cum dicitur Verbum esse apud Deum, & esse Deus: cum tamen in priori loco sit sermo de patre, apud quem dicitur semper fuisse filius seu Verbum. Ex his ergo satis contra hæreticos convincitur, quamquam Christus sit verus homo, simul tamen esse verum Deum; sed oportet hoc ipsum etiam contra Judæos demonstrare: quod recte fiet, si Messiam promissum in veteri testamento, fore verum Deum, ex eodem ostendamus. Ostenso namque Messiam esse Christum, quem ipsi fatentur fuisse verum hominem, aperte concluditur eumdem etiam esse verum Deum.

Refellitur explicatio Erasmi.

SECTIO III.

Ostenditur Messiam esse verum Deum contra Judæos.

PAulus ad Hebr. 1. ex variis Psal. testimoniis hoc confirmat: ut est illud Psal. 2. *Filius meus es tu, ego hodie genui te*: nam in eo Psal. sermonem esse de Messia adhuc Hebræi non ignorabant, ut refert Galatin. lib. 3. c. 7. & Paul. ad Hebr. scribens: & Actor. 13. concionem habens Antiochiæ in Synagoga Hebræorum, illo in hoc sensu utitur: quod non fecisset, nisi ipsos Hebræos ita sentire satis intelligeret. Et Act. 4. hic sensus ponitur, ut communis & vulgaris in tota Ecclesia. Et quidem si recte verba ponderentur præsertim versus finem Psalmi, evidens est, nisi Messiæ, cuiquam aptari non posse: est ergo Messias, qui loquitur dicens: *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion montem sanctum ejus*. Et quoniam hoc regnum temporale non est, sed spirituale, subdit statim: *prædicans præceptum ejus*: additque deinde: *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu*: utique verus & naturalis, & non tantum per adoptionem, vel participationem, ut patet tum ex proprietate vocis, tum ex singulari loquendi modo: *Filius meus tu*: quasi diceret: alii sunt filii improprio, & imperfecto modo: tu autem specialiter filius meus proprius, & naturalis. De quo etiam ibidem interpretatur Paul. illud 2. Reg. 7. *Ego ero illi in patrem, & ipse erit mihi in filium*; cui respondet illud Psal. 88. *Ipse invocabit me, pater meus es tu*. Hæc enim præcipue dicebantur de Christo, ut subjuncta verba declarant: *Et ego primogenitum ponam illum, excelsum præ Regibus terræ, & ponam in sæculum sæculi semen ejus, & thronum ejus sicut dies cæli*. Et illud; *Semen ejus in æternum manebit*. Et illud: *Fidelis erit domus tua, & regnum tuum, usque in æternum ante faciem meam*. Hæc enim & similia de regno David prædicta esse non possunt, nec de temporali quidem ejus regno, nec de alio, quam de Christo, vera esse, quod etiam Hebræos omnes intellexisse satis significatum est Mar. 11. quando Christo acclamabant: *Benedictus, qui venit in nomine Domini, &: Benedictus, quod venit regnum Patris nostri David*. Sicut ergo hæc omnia propter Messiam dicta intelliguntur, ita etiam ipse est, de quo singulariter Pater dicit: *Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Quo posteriori verbo æterna generatio significatur, ut multi Patres exponunt; quia licet Paul. Act. 13. de resurrectione Christi explicet hunc locum, alii sancti de temporali ex matre generatione, omnes tamen hos sensus litera amplectitur: cum idem secundum divinam naturam ab æterno genitus, secundum humanam in tempore procreatus fuerit, ac a mortuis excitatus.

Explicatur locus Psal. 2.

Declarant deinde Messiæ divinitatem verba in eodem Psal. subjuncta secundum Hebraicam veritatem: ubi nos legimus: *Apprehendite disciplinam*, Hebræa habent, *Osculamini filium*, cujus phrasis vim Hebræi hoc exemplo declarant. Ita enim intelligitur se gerere æternus Pater, sicut Rex, qui cum esset iratus civitati, eumque filius precibus placasset, civibus volentibus sibi gratias agere, responderet: Mihi gratias agitis, imo agite filio meo. Tale est enim, quod hoc loco dicit Pater: *Osculamini filium*, id est, adorate eum, eique gratias agite. Addit deinde Paul. id Psalm. 44. *Sedes tua, Deus, in seculum seculi; Virga æquitatis virga regni tui; dilexisti justitiam, & odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus Deus tuus, &c.* Unde manifeste eumdem vocat Deum æternum, qui dilexit justitiam, & odio habuit iniquitatem, & unctus est oleo lætitiæ præ participibus suis: quæ duo non possunt convenire nisi uni, & eidem, qui simul Deus, & homo sit. Et ideo non possunt hæc de Salomone intelligi, ut Judæi volunt: sed de Messia, cujus Typus & figura

Explicatur locus Psal. 2.

Explicatur locus Psal. 44.

figura Salomon fuit. Unde paraphrasis Chaldaica Messiæ nomen expressum habet, dicens. *Et tu Rex Messia dilexisti justitiam*, &c. Adjungit præterea Paul. testimon.ex Psal.101. *Initio tu, Domine, terram fundasti,& opera manuum tuarum sunt cœli*: loquebatur enim (ut Paulus indicat) David in eo Psal. ad Messiam, seu ad filium Dei, cujus incarnationem optabat, cum dicebat. *Tu exurgens Domine misereberis Sion, quia venit tempus miserendi ejus*. Unde eidem loquens dicit: *Initio tu Domine terram fundasti*. Et ad eumdem modum de Christo explicat illud Psal. 96. *Et adorent eum omnes Angeli ejus*. Inde etiam ejus divinitatem stabiliens, quam plane totus ille psalmus evidenter prædicat, si ad Christum referatur, ut Paul.vult. Denique Psal.109.habentur verba illa: *Dixit Dominus Domino meo, sede a dextris meis*, quæ de se ipso Christus interpretatus est Matt.22. indicans significatam esse in illis divinitatem suam, quoniam David Dominum suum vocat eum, quem filium suum futurum esse sperabat. Et Paul. ex eisdem concludit Christum esse Angelis superiorem, quod ad dexteram Dei sedere dicitur, & paraphrasis Chaldaica, ut Galatinus refert lib.3.c.5. transtulit, Dixit Dominus Verbo suo. Et antiqui Hebræi omnes intellexerunt illum Dominum, ad quem Dominus loquitur, cum inquit *Sede a dextris meis*, esse Messiam, de quo inferius subdit, *Ex utero ante luciferum genui te*, quibus verbis æterna generatio descripta est. Est ergo Messias verbum Dei, & Deus ex Deo genitus.

Exponitur locus Isai. c. 9.

Secundo principaliter probatur hæc veritas testimoniis Isai. Proph. quæ tam multa sunt, ut non possint omnia sine prolixitate congeri, quædam ergo breviter indicabo. Primum fit ex c.9. *Parvulus natus est nobis,& filius datus est nobis, & factus est principatus ejus super humerum ejus,& vocabitur nomen ejus admirabilis, consiliarius, Deus, fortis, Pater futuri sæculi, Princeps pacis, multiplicabitur ejus imperium, & pacis ejus non erit finis,& super solium David sedebit in sempiternum*. Qui locus est satis expressus, licet quidam Hebræi ad Ezechiam illum detorqueant, sed facile convincuntur. Cur enim diceretur Ezechias pater futuri sæculi? aut quomodo diceretur princeps pacis, cujus non erit finis, cum multa bella gesserit cum Assyriis? aut quomodo regnum ejus sempiternum fuit, quod paulo post a Babyloniis dissipatum est? unde Chaldaica expressum etiam habet hic, nomen Messiæ. Sed dicunt alii nomen Dei hoc loco non proprie sumi, sed nomen Hebraicum proprium est Dei. Septuaginta etiam ita verterunt, atque in Scriptura appellatio Dei simpliciter, & absolute sine ullo addito diminuente non tribuitur nisi vero Deo, & præsertim conjuncta cum appellatione Fortis, & cum aliis, quæ significant majestatem. Urgent bene hoc testimonium Euseb. lib.7. de demonst. cap.4. & lib.9. cap.8. Chrysostomus hom. 5. de incomprehensibili Dei natura.

Exponitur locus Isai. c. 35.

Secundum testimonium fit ex c.35. *Deus ipse veniet, & salvabit nos, tunc aperientur oculi cæcorum, &c.* ex quo constat Deum illum venturum ad salvandos nos, esse Messiam, cujus etiam sunt propria signa illa & miracula, quæ ibi prædicuntur, ut supra diximus. Nec ullus præter Christum illa perfecit, neque ea Judæi ab alio, quam a Messia possunt expectare, cum nec ante Isaiam, nec post illum, prophetarum ullus talia signa operatus sit; sermonem vero ibi esse de vero Deo, constat & ex absoluta appellatione, ut dixi, & ex articulo, *Deus ipse*, & ex verbis, quæ præcesserunt: *Ipsi videbunt gloriam Domini,& decorem Dei nostri, &c.* & ita hoc loco sæpe patres utuntur. Athan. lib. de incarnat. Verbi, satis post medium, & alio lib. de humanitate assumpta in fine, *Non nuncius*, inquit, *non legatus, sed ipse Deus*, idem lib. de communi essentia Patria & Filii. Cypri. lib.2. contra Judæos c.7. Iren. lib.3. c.22. Euseb. lib.6. de demonstr. c.21.

Explicatur locus Isai. c. 45.

Tertium testimonium fit Isai.45. *In te est Deus,& non est Deus absque te, vere tu es Deus absconditus, Deus Israel Salvator*; præmiserat autem, *Hæc dicit Dominus*, ut intelligatur in aliis citatis verbis non loqui prophetam ad Deum per apostrophem, vel admirationem, sed loqui patrem ad Christum, quod clarius significarunt Septuaginta, addendo causalem notam. Dixerat enim prius Deus ad Messiam, *Transibunt ad te, & adorabunt te, & in te orabunt*, & addit: *Quia in te est Deus, & non est Deus præter te*, & illa locutio, *In te est Deus*, Christo propriissime accommodatur, vel quia Deus pater est in filio, ut exposuit Ambros. lib.1. de fide c.2. & Epiphan. contra hæres. c.57. & Athan. oratione in id, *Omnia mihi tradita sunt a Patre meo*; vel quia in Christi humanitate est divina persona, ut exposuit etiam Epiph. supra, & Cyril. lib.1. in Joann. c.15. Recte etiam dicitur filio: *Non est Deus absque te*: propter unitatem naturæ, quia nec pater est Deus absque filio, nec est alius Deus a filio, ut recte exposuit Nazian. orat.49. versus finem: & Hieron. ibi, qui addit merito Christum vocari etiam absconditum Deum, propter assumptæ humanitatis sacramentum: & Deum Israel Salvatorem, quod interpretatur Jesus: & ita exposuit hunc locum Tertull. contra Praxeam. c.13. Euseb. lib.5. de Demonst. c.4. & Hilar. lib.4. de Trin. circa finem, ubi dicit Paulum imitatum fuisse hunc locum Isai. cum dixit: *Erat Deus in Christo, mundũ reconcilians sibi.*

Explicatur locus Isai. c. 52.

Quartum testimonium fit ex eodem Propheta c. 52. ubi prius verum ipsum Deum sic loquentem facit: *Hæc dicit Dominus Deus, in Ægyptum descendit populus meus in principio, &c.* & infra subdit: *Ego ipse, qui loquebar, ecce adsum*. Idem ergo Deus, qui antea per Prophetas loquebatur, quem populus Israel colebat, postea per incarnationem apparuit. Ut enim intelligatur sermonem esse de præsentia Dei per incarnationem, & adventum Messiæ, subdit Propheta: *Quam pulchri super montes pedes Evangelizantis pacem, annuntiantis bona*. Et infra: *Consolatus est Dominus populum suum, redemit Jerusalem, paravit Dominus brachium sanctum suum in oculis omnium gentium: & videbunt omnes fines terræ salutare Dei nostri*. Ponderavit hunc locum Soter. Papa epist. 1. decretali. Chrysost. hom.5. in Marc. Cyril. lib. de incarnatione Unigenit. c.2. Euseb. lib.6. de demonst. c.24. & optime Tertul. lib. 4. contra Marcionem cap.13.

Explicatur locus Jerem. cap. 23.

Tertio principaliter ex Jerem. c.23. *Hoc est nomen, quod vocabunt eum, Dominus justus noster*: ubi habetur nomen Tetragrammaton, quod est proprium Dei, & manifeste est sermo de Messia, ut etiam Hebræi confitentur, & bene Hieron. exponit. Et similia verba habentur c.33. quamquam in ea lectione aliqua varietas sit. Hebræi enim legunt. Hoc est nomen, quod vocabit eum, Dominus justus noster. Tamen prior lectio frequentior est, & in Vulgata, & apud Septuaginta, & Chaldæum: & est textui magis consentanea in c. 23. ubi nulla reperitur varietas. Ac denique admissa illa lectio trahi potest in eumdem sensum, scilicet: Salvabitur Juda, & Israel, & Dominus justus noster hoc nomine vocabit eam: scilicet salvatam, & redemptam: ille autem Dominus justus noster, Messias est venturus ad illam liberandam.

Confirmatur ex Baruch.3. *Hic est Deus noster*, usque ad illud: *Et cum hominibus conversatus est*: ubi aperte loquitur de vero Deo Israel, qui legem dedit populo suo: quem postea dicit cum hominibus conversatum, scilicet, hominem factum. Nam nisi de hac speciali apparitione loqueretur, sed de alia forte, quæ mediis Angelis fieri solet in corporibus assumptis, vel per solam imaginariam aut sensibilem repræsentationem, non diceret: *Post hæc in terris visus est*: multo enim ante legem datam fuerat illo modo in terris visus, & cum Abraham, Jacob, & aliis sanctis hominibus conversatus: loquitur ergo de singulari mysterio incarnationis, ut recte Nazian. orat.36. quæ est 4. de Theologia circa medium, & orat.39. non longe a fine. Cyprian. lib.2. ad Quirinum, c.6. Chrys. homil.q. Christus sit Deus, & hom.5. de incomprensibili Dei natura. Euseb. lib.6. de demonst. c.19. August. 18. de civit. c. 33. Lactant. lib.4. de vera relig. c.13. ubi alia etiam adducit testimonia. Verum est, Judæos non admittere hunc librum Baruch in canone scripturarum: nos autem de fide supponimus esse librum canonicum, quod alio loco probandum est.

Locus Zachar. cap. 2.

Quarto arguitur ex aliis Prophetis; primum testimonium fit ex Zach.2. *Hæc dicit Dominus exercituum: post gloriam misit me ad gentes, quæ spoliaverunt vos*: & infra: *Lauda, & lætare filia Sion, quia ego venio, & habitabo in medio tui, ait Dominus, & applicabuntur gentes multæ ad Dominum die illa, & erunt mihi in populum, & habitabo in medio tui, & scies, quia Dominus exercituum misit me ad te*. Ubi Deus & Dominus exercituum missus dicitur a Deo exercituum, ad salvandas gentes, & congregandam Ecclesiam ex Judæis & gentibus. Est ergo apertus locus de divinitate

Mes-

Messiæ: ut recte ibi Hieron. & Euseb. lib. 2. de demonst. cap. 2. demonst. 18. & lib. 5. cap. 25. & 26. lib. 6. cap. 17. Ambros. 2. de fide cap. 3. August. 20. de Civit. cap. ult.

Explicatur alius locus Zachar. c. 12. Secundum testimonium sit ex eodem cap. 12. *Effundam super domum David, & super habitatores Jerusalem spiritum gratiæ, & precum; & aspicient ad me, quem confixerunt.* Ubi verus Deus est, qui loquitur, & promittit se daturum spiritum suum; & tamen dicit se esse crucifigendum, ut bene exponit Cyprian. lib. 2. contra Judæos cap. 20. & Euseb. lib. 8. de demonst. 4. August. lib. 20. de Civit. cap. 30.

Tertium sit ex eodem cap. 13. ubi in principio inquit: *Et erit in die illa, dicit Dominus exercituum, disperdam nomina idolorum de terra.* Et postea circa finem subdit: *Quid sunt plagæ istæ in medio manuum tuarum? & dicet: his plagatus sum in medio eorum, qui diligebant me*: quem locum notant ibi Hieronym. Rupert. & alii expositores: & D. Thom. in id Psalm. 21. *Foderunt manus meas.*

Exponitur locus Mich. cap. ult. Ultimum sumi potest ex Mich. 5. *Et ex te egredietur mihi Dux* (sermo est de Bethlehem) *qui sit dominator in Israel*: ubi clare est sermo de Christo, & Messia: ut etiam Pharisæi Herodi responderunt, Matth. 1. & tamen de eodem statim subdit: *Egressus ejus ab initio a diebus æternitatis*: nimirum secundum divinitatem, & æternam generationem, ut eleganter ibi exponit Hieron. & Euseb. lib. 7. de demonst. cap. 4. dictio enim illa, *ab initio*, proprie dicta, & præsertim conjuncta cum alia particula, *a diebus æternitatis*, significat existentiam sine principio: sicut Ecclef. 24. *Ab initio, & ante secula creata sum.* Ad hæc testimonia variis modis conantur respondere Judæi, sed non oportet in eis confutandis immorari; tum quia nihil afferunt verisimile, aut probabile: tum etiam, quia, ubi tot sunt testimonia Scripturarum, quæ se mutuo juvant, & explicant, omnia simul consideranda, & proprietas verborum, quoad fieri possit, tenenda est, quibus observatis nullus tergiversari poterit, nisi aperte velit veritati resistere.

SECTIO IV.

Solvuntur objectiones.

Contra veritatem hanc objici possunt in primis omnia, quæ contra veram divinitatem verbi divini Arriani solent objicere. Sed hæc cum in materia de Trinitate proprium locum habeant, non sunt a nobis pertractanda. Deinde illa etiam argumenta objici possunt, quæ probare contendunt, non posse eumdem esse verum Deum, & hominem, & consequenter cum Messias sit verus homo, non posse etiam esse verum Deum. Sed hæc attingunt mysterium ipsum incarnationis, ac ejus modum: & ideo in quæst. 2. relinquenda sunt.

Objectio Judæorũ. Unum ergo tantum video posse objici a Judæis ex Deuter. 14. ubi sic dicitur: *Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis, sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus*: quem Prophetam esse Christum interpretati sunt Petrus, & Stephan. Actor. 4. & 7. imo ad eum locum videtur allusisse Christus, cum dixit Joan. 5. *Si credidissetis Moysi, crederetis & mihi: de me enim ille scripsit*, ut notavit Cyprian. lib. 1. contra Judæos cap. 18. At vero ibi indicat Moyses Prophetam illum non esse futurum Deum: tum quia dicit sibi futurum similem, atque adeo purum hominem, sicut ipse erat: tum maxime quia subdit: *Ipsum audies, ut petisti a Domino Deo tuo in Horeb, quando dixisti, ultra non audiam vocem Domini Dei mei: & ait Dominus, bene omnia sunt locuti, Prophetam suscitabo eis similem tui, &c.* Ergo ille Propheta non erat futurus Dominus Deus, nam populus petebat, ne sibi Dominus loqueretur, ac Deus admittit petitionem dicens, se daturum Prophetam, & per illum locuturum. Respondetur ex Tertull. lib. 4. contra Marcio. cap. 22. & Iren. lib. 3. cap. 12. Clem. Alex. lib. 1. pædago. cap. 7. Justin. q. 101. ad gentes, & August. 16. contra Faust. cap. 15. & 18. ibi solum dici Prophetam illum futurum fuisse verum hominem, Prophetam, legislatorem, & mediatorem inter homines ac Deum, & ita similem Moysi & in natura, & in officio; non vero oportet, ut in omnibus aliis conditionibus futurus esset omnino similis, aliàs nec fuisset Redemptor, nec natus ex Virgine, nec in similibus perfectionibus Moysem superasset. Quamvis ergo ibi Moyses expresse non doceat, Prophetam illum futurum Deum, quia rudis populus capax non erat tanti mysterii, non tamen hoc negat; nam quod postea significat, Deum per se populo non esse locuturum, sensus est: non locuturum eo modo, quo antea quasi per divinitatem ipsam, & signis, ac prodigiis illam indicantibus, sed locuturum humana voce per humanam naturam, ex eorum genere assumptam; quo non excluditur, quin ille Propheta, Deus simul futurus esset, & verus homo. Ex his ergo sufficienter ostensum relinquitur contra omnes infideles, incarnationis mysterium esse factum,

QUÆSTIO I.

De convenientia Incarnationis in sex articulos divisa.

Circa primum, tria consideranda occurrunt. Primo quidem de convenientia Incarnationis Christi. Secundo de modo unionis Verbi incarnati. Tertio, de his, quæ consequuntur ad hanc unionem.

Circa primum quæruntur sex,

Primo, utrum conveniens fuerit Deum incarnari.

Secundo, utrum fuerit necessarium ad reparationem generis humani.

Tertio, utrum si non fuisset peccatum, Deus incarnatus fuisset.

Quarto, utrum principalius sit incarnatus ad tollendum originale peccatum, quam actuale.

Quinto, utrum conveniens fuerit Deum incarnari a principio mundi.

Sexto, utrum ejus incarnatio differri debuerit usque in finem mundi.

ARTICULUS I.

a *Utrum conveniens fuerit Deum incarnari.*

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit conveniens, Deum incarnari. Cum enim Deus ab æterno sit ipsa essentia bonitatis, sic optimum est ipsum esse, sicut ab æterno fuit: sed Deus ab æterno fuit absque omni carne. Ergo convenientissimum est, ipsum non esse carni unitum. Non ergo fuit conveniens, Deum incarnari. 3. d. 1. q. 1. art. 3. & 4. cont. gen. cap. 40. 49. 53. 54. & 55. Et opusc. 2. c. 5. & 6. & opusc. 3. cap. 207. & 208.

2 *Præterea. Quæ sunt in infinitum distantia, inconvenienter junguntur: sicut inconveniens junctura esset, si quis pingeret imaginem, in qua humano capiti cervix jungeretur equina: sed Deus & caro infinitum distant, cum Deus sit simplicissimus, caro autem maxime composita, & præcipue humana. Ergo inconveniens fuit, quod Deus carni uniretur humanæ.*

3 *Præterea. Sic distat corpus a summo Spiritu, sicut malitia a summa bonitate. Sed omnino inconveniens esset, quod Deus, qui est summa bonitas, malitiam assumeret. Ergo non fuit conveniens, quod summus Spiritus increatus corpus assumeret.*

4 *Præterea. Inconveniens est, ut qui excedit magna, contineatur in minimo: & cui imminet cura magnorum, ad parva se transferat. Sed Deum, qui totius mundi curam gerit, tota rerum universitas capere non sufficit. Ergo videtur inconveniens, quod intra corpusculum vagientis infantiæ lateat, cui parum putatur universitas: & tamdiu a sedibus suis absit ille Regnator, atque ad unum corpusculum totius cura mundi transferatur, ut Volusianus scribit ad Augustinum.* * Epistol 2. post med. illius to. 2 inter opera Aug.

*Sed contra, illud videtur esse convenientissimum ut per visibilia monstrentur invisibilia Dei: ad hoc enim totus mundus est factus, ut patet per illud Apostoli Romanorum 1. Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur: sed sicut Damascenus dicit in principio tertii libri. * Per incarnationis mysterium monstratur simul bonitas, & sapientia, & justitia, & potentia Dei, vel virtus. Bonitas quidem, quoniam non despexit proprii plasmatis infirmitatem. Justitia vero, quoniam homine victo, non alio, quam homine fecit vinci tyrannum, neque vi eripuit ex morte hominem. Sapientia vero, quoniam invenit* Lib. 3. ortho. fid. c. 1. in medio illius

 difficil-

difficillimi pretii decentissimam solutionem. Potentia vero sive virtus infinita, quia nihil est majus, quam Deum fieri hominem. Ergo conveniens fuit Deum incarnari.

3.d.1.q 1. art.3 ad 3. & q.2.a 1. 21.Et d.4. q.1. a t.1. q.1.co.& 3. b *Respondeo dicendum, quod unicuique rei conveniens est illud, quod competit sibi secundum rationem propriæ naturæ: sicut homini conveniens est ratiocinari, quia hoc convenit sibi, in quantum est rationalis secundum naturam suam. Ipsa autem natura Dei est essentia bonitatis, ut patet per Dionysium 1.cap.de divinis nominibus.† Unde quicquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo.* (c.1.a med. illius.) *Pertinet autem ad rationem boni, ut se aliis communicet, ut patet per Dionysium 4.cap.de divinis nominibus.* *Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturæ communicet:* (cap.4.circa princ.) *quod quidem maxime fit per hoc, quod naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, scilicet, verbo, anima, & carne: sicut dicit Augustinus 13.de Trinitate. *Unde manifestum est, quod conveniens fuit Deum incarnari.* (Lib.13.c. 17. non procul a prin tom. 3.)

Infra q.2. art.1. Et 3.d.1. q.1.2.1.3. c *Ad primum ergo dicendum, quod incarnationis mysterium non est impletum per hoc, quod Deus sit aliquo modo a suo statu immutatus, in quo ab æterno fuit, sed per hoc, quod novo modo se creaturæ univit, vel potius eam sibi. Est autem conveniens, ut creatura, quæ secundum rationem sui mutabilis est, non semper eodem modo se habeat. Et ideo sicut creatura incepit esse, cum prius non esset, ita convenienter, cum prius non esset unita Deo in persona, postmodum ei fuit unita.*

d *Ad secundum dicendum, quod uniri Deo in unitate personæ, non fuit conveniens carni humanæ, secundũ conditionem suæ naturæ, quia hoc erat supra dignitatẽ ipsius: conveniens tamen Deo secundum infinitam excellentiam bonitatis ejus, ut sibi eam uniret pro salute humana.*

e *Ad tertium dicendum, quod quælibet alia conditio, secundum quam creatura quæcumque differt a creatore, a Dei sapientia est instituta, & ad Dei bonitatem ordinata: Deus enim propter suam bonitatem, cum sit increatus, immobilis & incorporeus, produxit creaturas mobiles & corporeas. Et similiter malum pœnæ a Dei justitia est introductum propter gloriam Dei: malum vero culpæ committitur per recessum ab arte divinæ sapientiæ, & ab ordine divinæ bonitatis: & ideo Deo conveniens esse potuit assumere naturam creatam, mutabilem, corpoream, & pœnalitati subjectam: non autem fuit ei conveniens assumere malum culpæ.*

Est ep.3. aliquanto ante princ. to. 2. f *Ad quartum dicendum, quod sicut Augustinus respõdet in epistola ad Volusianum*, non habet hoc Christiana doctrina, quod ita sit Deus infusus carni humanæ, ut curam gubernandæ universitatis vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam transtulerit: hominum n. est iste sensus, nihil nisi corporea valentiũ cogitare.* Deus autem non mole, sed virtute magnus est:* (In eadem epist. ante medium.) *unde magnitudo virtutis ejus, nullas in angusto sentit angustias. Non est credibile, si verbum hominis transiens simul auditur a multis, & a singulis totum, quod verbum Dei permanens simul ubique sit totum. Unde nullum inconveniens sequitur Deo incarnato.*

COMMENTARIUS.

Conveniens late, & generaliter sumptum idem esse videtur, quod bonum, qua significatione quidquid est possibile, eo modo quo est, potest dici bonum, & conveniens vel actu, si reipsa existat, vel potentia, si solum quatenus possibile est, consideretur; & hac significatione idem est quærere, an aliquid sit conveniens, & an possibile sit, præsertim in Dei operibus, a quo nihil fieri potest, quod bonum non sit. Sed non videtur quæstio hæc de incarnatione hoc sensu à D. Thoma & Theologis disputari: hoc enim modo Deum assumere irrationalem naturam, vel similia opera facere, posset dici conveniens hoc ipso, quod impossibile non sit. In proposito ergo proprius videtur dici conveniens id, quod expedit, & decet, quodque non solum fieri non repugnat, verum etiam divinæ sapientiæ, & bonitati consentaneum est: quo modo non dicetur conveniens Deum fieri leonem, quamquam possibile sit, atque adeo bonum, prout bonum cum ente convertitur.

Dubium. Sed tunc occurrit dubium, quod a Cajetan. positum est, cur D. Thom. quæstionem, quę prior esse videbatur, omiserit, scilicet an incarnatio possibilis sit. Cujus rei duplicem causam reddit. Altera est, quia scientia supponit suum subjectum esse: incarnatio autem hujus materiæ subjectum est. Altera, quia probando incarnationem esse convenientem, probavit esse possibilem. Neutra tamen videtur facere satis; non quidem prior, quia tunc scientia supponit subjectum esse, quando vel per se notum est, vel in superiori scientia demonstratur: incarnationem autem esse, aut esse possibilem, neque est per se notum, neque demonstratum, sed solum creditum: oportuisset ergo hanc fidem & rationem ejus explicare. Theologia enim, cum sit suprema sapientia, non petit ab alia rationem subjecti sui, sed ipsamet illud sibi proponit, & prout potest, juxta materiæ qualitatem illius rationem reddit, propter quam causam, licet totius Theologiæ subjectum Deus sit, idem nihilominus D.Thom. 1.p.q.2. quæsivit, an Deus sit. Et fere similem quęstionem de Trinitate disseruit in q.32.ar.1. Posterior item ratio falso videtur fundamento niti, quia (ut statim ostendam) ratio, qua D.Th. in hoc art. utitur, non probat, seu supponit incarnationem esse possibilem, &, nisi id supponatur, illo discursu nihil effici posset. Existimo ergo ideo D. Thom. illam quæstionem prætermisisse, qua ratione ostendere non potuit possibile esse Deum fieri hominem; poterat autem argumenta dissolvere, quæ contra fidem hujus mysterii objici solent, ut hoc saltem modo ostenderet illud non esse, vel saltem non probari impossibile. Quod quidem solvendo argumenta, quæ in hoc articulo proposuit, ex parte fecit, ut videbimus: integram vero, & fusiorem de hac re disputationem merito hoc loco omittendam putavit, quia nondum explicata ratione, & intellecto modo hujus unionis inter Deum, & hominem, difficultates, quæ ex illa nascuntur, neque satis intelligi poterant, neque dilucide expediri: quod tamen postea suo loco & tempore facillime fiet. Solutio.

b. Probat igitur D. Thom. hoc mysterium fuisse conveniens duplici ratione. Prior est ex Damasc. desumpta lib.3.c.1. quia in hoc opere divina bonitas, sapientia, justitia, & omnipotentia innotescunt excellenti modo: quam rationem in sequenti disputatione latius expendemus. Posterior ratio nititur in natura, & perfectione divinæ bonitatis: aliter tamen, quam alia superior: in illa enim cõsideratur hoc opus, ut supponit hominis lapsum, & ad misericordiam pertinet. Quo pacto oriri dicitur ex divina bonitate, quæ non despexit proprii plasmatis infirmitatem: hic vero fundatur ratio in propria ratione ipsius bonitatis, & consideratur hoc opus solum, ut ad beneficentiam spectat: summa rationis hæc est. Ad rationem boni pertinet, ut sese aliis communicet; ergo ad rationem summi boni, ut se summo modo communicet. Deus autem summum bonum est; ergo ad rationem Dei spectat se summo modo communicare; per incarnationem autẽ se summo modo communicat; pertinet ergo incarnatio ad rationem Dei, seu divinæ bonitatis: quod autem alicui convenit secundum rationem proprię naturę, est illi valde conveniens: ergo incarnatio Deo conveniens est.

Ubi primo observandum est D. Thom. absolute quæsiisse: An incarnatio sit conveniens: in responsione vero addidisse esse convenientem Deo. Potest autem dici aliquid alicui conveniens, vel quia est illi commodum, vel quia est consentaneum virtuti, seu propensioni naturali ejus, quamquam ei nulla inde commoditas nascatur. Deo autem nihil potest esse conveniens propter ipsius commoditatem, quia suis creaturis non indiget, neque operibus suis perfici potest, cum sit purus actus, summeque perfectus, cui, sicut detrahi nihil potest, ita neque addi. Solum ergo potest dici aliquid Deo conveniens tanquam bonitati, vel sapientiæ, aut aliis perfectionibus ejus consentaneum, & hoc modo illi incarnatio recte dicitur esse conveniens. Quia vero id, quod hujusmodi est, non potest per sese non maxime decere, & esse conveniens, & ideo perinde fuit D. Thom. concludere incarnationem esse Deo convenientem, ac simpliciter & absolute concludere convenientem esse.

Et juxta hæc intelligendum est principium illud, seu fundamentum D.Thom. rationis. *Ad rationem boni pertinet, ut sese aliis communicet.* Nam sermo esse potest, vel de interna quadam propensione, & aptitudine ad se communicandum, & hoc intrinsecum est, & essentiale ratione bonitatis; vel sermo esse potest de actuali communicatione, & hoc solum dici potest esse de ratione boni tanquam consentaneum naturæ, & propensioni (Quomodo ad rationem boni pertineat, ut se aliis communicet.)

ejus,

ejus, licet nec necessario illi conveniat, nec perfectionem addat: sed supponat potius, & signum illius sit. Et hoc sensu bene concluditur incarnationis opus esse conveniens Deo secundum rationem bonitatis ejus. Ac si diceretur conveniens esse homini liberali ratione liberalitatis bona sua cum aliis communicare. Quomodo dixit August. 10. lib. de civit. cap. 29. Incarnationem esse summum exemplum gratiæ, nec potuisse gratiam Dei gratius commendari, quam ut ipse Dei filius hominem indueret; & ad eundem modum dixit D. Thom. 1. contra gent. c. 93. ratione 6. liberalitatem esse virtutem maxime propriam ejus, qui bonus est, & quodammodo soli Deo convenire, quia solus ipse se communicat, quia ipsum communicare est ei conveniens, sicut fonti bonitatis, nulla inde expectata commoditate. Hic vero se statim insinuabat quæstio, an ille actus, quo Deus se creaturæ communicat, aliquam perfectionem saltem liberam Deo afferat: sed quoniam hæc quæstio communis est omnibus operibus Dei, & in 1. part. q. 19. proprium locum habet, prætermittenda est.

Quot modis aliquid dici possit diffusivum sui.

Ut vero hoc fundamentum D. Thom. magis intelligatur, & nonnulla, quæ hic objici solent, facile constet, observandum secundo est hanc bonitatis communicationem semper ad aliquod genus causę revocari, & juxta varia causarum genera multiplicem esse posse. Primo enim omne bonum dici potest se se communicare in genere causæ finalis, quia allicit, & movet appetitum ad amorem sui: & hanc vocant Philosophi communicationem, seu causalitatem intentionalem, de qua exposuit D. Thom. 1. p. q. 5. art. 4. ad 2. illud Dionys. *Bonum est diffusivum sui, eo modo* (inquit D. Thom.) *est diffusivum, quo finis movet*. Aliter tamen est etiam bonum diffusivum sui communicatione reali, quia communicatio ipsius esse ex bonitate procedit, quæ movet agens ad efficiendum, propter quod etiam dicitur bonum esse diffusivum sui, ut idem D. Thom. explicuit 1. contra gent. cap. 37. Hæc vero communicatio realis esse potest, vel per effectionem causæ efficientis, quæ seipsam, suamque perfectionem communicat producendo sibi similia. Qui modus communicationis satis perfectus est, quia qui se hoc modo communicat, supponitur in eo genere perfectus, & dum se communicat, non se, sed alium perficit sine ulla tamen suæ perfectionis diminutione, quomodo se Deus communicat per creationem. Alius vero modus communicationis realis esse potest (ut ita dicam) formalis seu intrinsecus, qualis est, quando una res alteri præbet seipsam, seu eamdemmet individuam perfectionem, quam in se habet, & hic modus potest accommodari causæ materiali, & formali. Nam & materia communicat se ipsam formæ, & forma materiæ, & utraque composito: & ad has revocari possunt aliæ similes communicationes. In quibus etiam considerandum est sæpe fieri propter perfectionem tam ejus, qui se communicat, quam alterius, cui communicatio fit, ut in forma, & materia videre est. Et talis modus communicationis non cadit in Deum, quia supponit indigentiam, & imperfectionem in eo, qui se communicat. Interdum vero fit hæc communicatio propter alterius perfectionem: includit tamen aliunde imperfectionem, quia is, qui se communicat, privat se illo bono, quod alteri communicat, quomodo in naturali generatione viventium pater communicat filio partem substantiæ suæ, & in moralibus dives sua bona communicat pauperibus se illis privando. Et hic modus procedit quidem per se loquendo ex recta & honesta propensione: supponit tamen imperfectionem tam in bono communicato, quod valde limitatum est, quam in modo communicationis, quæ adjunctam habet privationem boni, & ideo Deo convenire non potest. Et in rebus aliis, ut conveniens sit, modum & mensuram adhibere necesse est. Alio ergo modo intelligi potest hęc communicatio: ut videlicet neque sit propter perfectionem ejus, qui se communicat, neque illum privet perfectione sua, & hic modus communicationis suo genere optimus est, & cæteris paribus tanto præstantior, quanto præstantius communicatur bonum, & ad eum spectat naturalis illa communicatio, quæ in personis divinis reperitur. Ubi pater eamdem numero naturam, & essentialem perfectionem filio communicat sine ulla privatione, vel diminutione sui, neque se communicat propter indigentiam, ut sibi perfectionem acquirat: sed ex perfectionis abundantia, & infinita quadam excellentia.

Ex quibus optime etiam intelligitur, quomodo per incarnationem dicatur Deus optimo, & perfectissimo modo se communicare creaturæ, liberali ac voluntaria communicatione, de qua sola in præsenti sermo est, omnibus enim supradictis modis id verum esse facile intelligi potest. Nam in hoc mysterio communicat Deus naturæ creatæ ipsammet increatam & infinitam perfectionem, quam in se habet, communicando illi divinam personam substantiali & personali communicatione, qua nulla major excogitari potest, quia essentialis communicatio divinitatis extra divinas personas fieri nullo modo potest, ut in prima parte ostenditur, & inferius quæst. 2. breviter attingemus.

Quomodo Deus se intellectibus beatorum communicet.

Dices: in beatitudine videtur esse vel major, vel æqualis communicatio, quia divina essentia per seipsam conjungitur intellectui beati. Respondetur, non ita se communicare divinam naturam intellectui beati, ut per seipsum illum formaliter, ac vere perficiat, & cum illo unum aliquid vere componat: sed solum per modum objecti, & proximi principii dicitur per seipsam intellectui conjungi, quatenus ad visionem beatam per seipsam concurrit tum influendo, tum etiam terminando. Unde tota illa conjunctio, & communicatio accidentalis est. At vero in hoc mysterio ita se Verbum communicat humanæ naturæ, ut vere & substantialiter illi copuletur, & illam per seipsum perficiat, & cum illa aliquid unum ineffabili modo componat. Propter quod dixit Augustin. lib. de prædestin. sanct. cap. 15. *Tantam, tam excelsam, & tam summam esse hanc humanæ naturæ subvectionem, ut quo attollatur, altius non habeatur*. Quæ omnia inferius quæst. 2. explicato modo hujus unionis intelligentur melius.

Hæc communicatio per incarnationem maxima in genere causæ efficientis.

Ex his efficitur communicationem hanc etiam in genere causæ efficientis maximam esse. Quia hoc inter omnia opera divinæ omnipotentiæ videtur maximum, in quo nempe cuncta naturæ, gratiæque operi super omnem naturæ ordinem mirabili modo conjunguntur, & quasi in summam rediguntur, juxta illud ad Eph. 1. *Recapitulare in Christo, quæ in cœlis, & in terra sunt*. Ut Hieron. legit cum Græcis. Deinde res inter se maxime distantes summo quodam vinculo per incarnationem copulantur, actus scilicet purus cum pura potentia, & supremus spiritus cum infimo, imo & cum carne, increata denique persona cum natura creata: harum enim rerum infinita distantia non solum efficit, ut tanta eorum conjunctio, & communicatio impossibilis sit non sed potius exaggerat, & ostendit infinitam potentiam ejus, qui res ita diversas, ac dissitas in unum conjungere adeo mirabiliter potuit. Est ergo summa hæc communicatio etiam in ratione efficiendi. Legatur de hac ratione Augustin. serm. 3. & 15. de temp. Bernard. serm. 3. in Vigil. Nativit. & 1. ejus festi.

In genere causæ finalis.

Denique in genere causæ finalis eamdem perfectionem & excellentiam habet, tum quia in hoc genere ostendit vim, & energiam divinæ bonitatis, quæ ipsum Deum (ut ita dicam) impellit, & attrahit, ut hoc etiam modo se communicet: tum etiam, quia inter omnia divina opera nullum est, quod magis alliciat, & moveat ad ipsius Dei amorem, quam hæc divina communicatio, ut eleganter disserit August. in manuali cap. 26. & 13. de Trinit. cap. 10. & 11.

Ex his explicata manet vis rationis D. Thom. & solutæ objectiones, quæ fieri solent: videtur enim ex hac ratione sequi tum incarnationem necessario debuisse fieri a Deo tanquam sibi convenientem: tum etiam illi addere aliquam perfectionem: neutrum tamen efficitur, ut ex dictis facile patet, quia conveniens hoc loco non dicitur, quod perfectionem affert Deo: sed quod est consentaneum bonitati & perfectioni ejus. Neque oportet, ut hoc modo conveniens sit necessarium: sed potest esse liberum, ut ipsa mundi creatio hoc modo Deo conveniens est, quæ tamen libere ab eo fit.

Unde etiam expeditur alia objectio, scilicet, quia pari modo concludi posset conveniens fuisse omnes tres personas incarnari: imo non solum incarnari, sed etiam Angelicæ naturæ, aut aliis etiam rebus hypostatice conjungi. Respondetur enim ratione D. Tho. per se solum concludi unionem hypostaticam esse conve-

convenientem Deo: quod vero hæc fiat in hac natura, vel in hac perſona, vis hujus rationis non poſtulat: ſed aliunde convenientia, vel congruentia petenda eſt. Ubi recte etiam diſtingui ſolet dupliciter eſſe poſſe ſummam communicationem, ſcilicet intenſive,& extenſive. Primus modus eſt per ſe conveniens, & quaſi neceſſarius ad complementum operum Dei, ad quem ſatis eſt, ut hæc communicatio fiat alicui naturæ in aliqua perſona. Quod vero hæc unio communicetur multis, & quaſi extenſive fiat major, quaſi accidentarium eſt, & ſiquidem Deus hoc feciſſet, non deeſſet illi conveniens ratio: tamen per ſe, ac ſimpliciter non oportuit ſic fieri: imo ad majorem myſterii æſtimationem expediens fuit hoc opus eſſe unicum, & ſingulare, ſicut etiam gratia & gloria paucis communicatur ad majorem ejuſdem divinæ gratiæ commendationem.

Unio hypoſtatica non debuit communicari multis.

Ex quibus tandem intelligitur, quod in principio articuli dixi, rationem hanc D.Thom. ſupponere hanc perſonalem communicationem, quæ ſumma dicitur, eſſe poſſibilem, nec Deo imperfectionem afferre. Hoc enim ex vi hujus rationis probare non poteſt, ut ſatis conſtat: nec vero ratio procedit, niſi id ſupponatur. Exemplo res facile manifeſtatur: nam ſi quis vellet ſimili argumento concludere conveniens eſſe Deo producere creaturam, vel Angelum infinite perfectum, aut conferre beatis infinitam, ſeu comprehenſivam viſionem ſui, quia hæc eſſet maxima quædam communicatio ſuæ bonitatis, reſpondendum, neceſſario eſſet illam communicationem eſſe prorſus impoſſibilem, & ideo non poſſe maximam dici. Sic ergo præſenti rationi D. Thom. poſſet quis reſpondere, niſi ex fide ſupponat hanc communicationem eſſe poſſibilem, imo decentem, ac congruentem ſuæ ſapientiæ, quod ex parte humanitatis aſſumptæ inferius probandum eſt, cum de natura aſſumpta in particulari differemus, & tractatur optime ab Ambroſio libro de incarnationis Dominicæ Sacramento cap.7.& hactenus de ratione articuli.

Ratio D. Thom. explicatur.

Argumenta D.Th. partim conantur probare hoc myſterium eſſe impoſſibile, partim non eſſe conveniens.

1. Argum.

c Primum argumentum hujuſmodi eſt: conveniens eſt Deum ita ſe nunc habere, ſicut antea, & ſicut ab æterno fuit: ſed antea fuit ſine carne. Ergo conveniens fuit ſemper manere ſine carne. Hoc argumentum non ſolum videtur probare hoc non eſſe conveniens: ſed etiam aliud non eſſe poſſibile, ſi ſenſus primæ propoſitionis ſit Deum debere ſemper manere immutatum. Hoc enim ſignificat, quod ita nunc ſit, ſicut antea fuit, & hoc modo videtur intellexiſſe argumentum D. Thom. & ideo reſpondet negando conſequentiam, quia Deum incarnari non eſt mutari: fit enim myſterium hoc per mutationem ſolius naturæ creatæ, ut latius quæſt.2.dicetur. Alio vero ſenſu poſſet hoc argumento probari non fuiſſe conveniens Deum in tempore incarnari: ſed ſi carnem ſumere voluit, debuiſſe illam ſumere ab æterno, quia non docet Deum habere nunc aliquam naturam ſibi unitam, quam ex omni æternitate non habuit: quod ſi hoc modo ſumatur argumentum, reſpondendum eſt negando majorem, cujus rationem reddemus infra artic.5.& 6.

Reſponſ.

d Secundum argumentum fundatur in hoc principio. Ea, quæ multum inter ſe diſtant, & proportionem non habent, non conjunguntur apte, nec convenienter: imo ex hoc principio ſolent infideles colligere hoc myſterium eſſe impoſſibile. Sed ad hoc eſt jam obiter reſponſum explicando rationem D.Thom. diſtantiam ſcilicet extremorum non facere impoſſibilem eorum conjunctionem, ſi ex alio capite non oriatur repugnantia: quod vero ſaltem reddat illam minus congruentem, atque convenientem, videtur probari illo principio, explicato exemplo, quod D.Thom. hic utitur. Quia licet impoſſibile non ſit corpori humano adjungere cervicem equinam, eſt tamen incongruum & monſtroſum. Multo ergo magis videri poteſt incommoda, inepta, & monſtroſa compoſitio humanæ naturæ cum Deo. Huic objectioni D.Thom. non reſpondet in forma, ſed ſolum dicit hoc non fuiſſe conveniens ex parte naturæ humanæ, ſed ex parte divinæ perſonæ. Sed primum ſatisfaciamus argumento, & deinde videbimus, quomodo D.Thom. & verum reſpondeat, & ad argumentum accommodate. Reſpondetur ergo ſolam diſtantiam extremorum non ſolum non reddere impoſſibilem eorum unionem, verum etiam neque minus congruentem, aut monſtroſam, ſi aliunde aliquam inter ſe ſervent proportionem. Deus autem & humana natura, quantumvis re ipſa, & perfectione diſtent, proportionem tamen inter ſe habent ad conſtituendum unam perſonam, quatenus natura apta eſt terminari per ſubſiſtentiam, ut inferius quæſt.2.latius dicetur: & hoc videtur ſufficere ad ſatisfaciendum argumento. D.Thom. vero, ut radicem hujus proportionis explicaret, dixit hanc unionem non eſſe convenientem humanitati ſecundum conditionem ſuæ naturæ, ſed Deo, quod tamen difficile videtur. Tum, quia ſi conveniens idem ſit, quod connaturale, aut naturæ debitum, ſic nec verbo, nec humanitati eſt debita incarnatio: ſi vero idem ſit, quod aptum, vel accommodatum, ſeu proportionatum, ſic ipſi humanitati eſt valde conveniens, quia eſt magna perfectio ejus. Tum etiam, quia in ſolutione ad primum dixerat D.Thom. incarnationem in tempore fieri fuiſſe conveniens non ex parte Dei, ſed ex parte humanitatis. Dicendum vero eſt, ſenſum D.Thom. eſſe, in humana natura non eſſe aliquam proprietatem naturalem, quæ poſtulet hanc unionem, ut ſibi convenientem. Ex parte autem verbi eſſe aliquam proprietatem naturalem, ſcilicet bonitatem ejus, ratione cujus illi convenit ſe ſe ita communicare: unde humanitati poteſt dici hæc unio conveniens ſolum ſecundum capacitatem obedientialem quaſi paſſivam: at vero reſpectu verbi eſt conveniens ſecundum naturalem poteſtatem effectivam, & (ut ita dicam) terminativam. In Deo enim non eſt potentia obedientialis: ſed quidquid in eo eſt, naturale eſt. Nec vero inde fit hanc unionem vel incarnationem eſſe ſimpliciter neceſſariam, id eſt, non libere factam, quia licet ſit accommodata divinæ bonitati, & perfectioni, non tamen illa indiget ad ſuam conſummatam perfectionem, vel beatitudinem, ut jam etiam dictum eſt. Neque etiam D. Thom. ſibi repugnat in his duabus ſolutionibus; poſſumus enim loqui de incarnatione ſub generali ratione, quatenus mutatio quædam eſt, & hoc modo ſolum poteſt convenire ex parte naturæ, quæ eſt ſubjectum mutationis, & ita loquitur D.Thom. in ſolutione ad primum; alio modo poſſumus loqui de incarnatione, quatenus eſt ſupernaturalis communicatio infiniti cujuſdam boni, & hoc modo dicitur in hac ſolutione eſſe conveniens ex parte Dei.

2. Argum.

Senſus D. Thom.

e In tertio argumento tangit D.Thom. difficultatem infra q.15.late tractandam. Cur potuerit Deo eſſe poſſibile & conveniens aſſumere hominis naturam, non tamen culpam. Et in ſumma reſpondet naturam eſſe bonam ſimpliciter, & a Deo creari, & ad ipſum tendere, & ideo poſſe illi aptiſſime conjungi: culpa vero eſt mala ſimpliciter, & neque eſt a Deo, neque propter Deum, & ideo non ſolum non eſt conveniens, verum nec poſſibile, ut Deo hypoſtatice, aut ſecundum hypoſtaſim conjungatur.

f Quartum argumentum procedit ex falſa apprehenſione cujuſdam ethnici, quantum ex Auguſt.epiſt.2. colligi poteſt. Exiſtimabat enim ille nos dicere ita Deum fuiſſe carni conjunctum, ut in illa fuerit definitus, & quaſi coarctatus, ſicut anima definitur in corpore, & conſequenter omnem Dei curam, & providentiam ad ſolum illud corpuſculum fuiſſe tranſlatam, & totius univerſi gubernationem deſeruiſſe. Quod quidem ſine ulla controverſia fieri non poſſet, nec ullo modo conveniret: ſed hæc vana fuit infidelis hominis exiſtimatio, ſic enim Deus unitus eſt carni, ut licet ſingulari modo in ea exiſtat, nullibi tamen eſſe deſierit, nec fuerit impeditus, quin res omnes repleat immenſitate. Et ſimiliter quamvis in illo corpore aſſumpto, & per illud propria quadam ratione operetur, illiuſque ſpecialem curam gerat, tanquam verum ſuppoſitum illius corporeæ naturæ, non tamen propterea eam providentiam reliquit, quia univerſali ac ſingulari ſapientia ſua cuncta gubernat, ut per ſe ſatis conſtat, & latius perſequitur Auguſt.epiſt.3.

DISPUTATIO III.

In tres ſectiones diſtributa.

De exiſtentia Incarnationis, cujuſque convenientia.

DE ſubjecta materia primum inquirimus, an ſit, tractaturi poſtea, quid ſit Incarnatio, & quas habeat

habeat proprietates. Et quoniam existentia incarnationis ex voluntate Dei pendet, quæ optima ratione, & sapientissime & convenientissime omnia operatur, ideo D.Thom.in hac q.2.hæc omnia complexus est, illaque ad quæstionem, an sit incarnatio, pertinere censuit, de quibus in hac & tribus sequentibus disputationibus disseremus.

SECTIO I.

An incarnationem esse possibilem possit ratione probari.

Licet D. Thom. hanc quæstionem prætermiserit propter rationem supra traditam: tamen ut aliquid demus communi consuetudini, &, ut aliqua, quæ desiderari possunt, explicata maneant, illam attingemus, brevissime tamen, ne in ea incommoda, quæ D.Thom. vitare studuit, incidamus.

Dico primo, cum fides doceat incarnationem esse possibilem, non potest ratione aliqua ostendi evidenter impossibilem esse. Prior pars supponenda nunc est, ne eadem testimonia scripturæ repetamus: non enim aliter ex fide probari potest hoc mysterium esse possibile, nisi probando esse factum, quod in sequenti dubio diligenter præstandum est. Posterior vero pars ex priori evidenter sequitur. Tum quia mysteria nostræ fidei, quamvis supra rationem sint, non tamen contra rationem, ut recte ostendit D.Thom. 1.contra gent.cap.7. non potest ergo ratio convincere aut falsa esse, aut impossibilia. Tum etiam, quia si incarnationem esse possibilem de fide est, ergo certum etiam, & omnino verum: ergo oppositum, scilicet, illam esse impossibilem, est falsum: non potest ergo demonstrari, quippe id solum est demonstrabile, quod verum, nam de ratione demonstrationis est, ut ex veris procedat: ex veris autem falsum inferri nullo modo potest. Et confirmatur ac declaratur hæc pars, quia nulla est ratio, quæ demonstret, esse impossibile creatam naturam propria privari subsistentia, & aliena terminari, aut quæ probet repugnare divinæ personæ, vel aliquam imperfectionem esse, naturam creatam terminare, seu hypostatice assumere. Si enim aliqua esset, maxime quia nos non assequimur hoc mysterium, nec quomodo possibilis sit: at hæc ratio debilissima est, tum quia evidens est, plurima etiam naturaliter esse possibilia, quæ nos non assequimur; tum etiam quia etiam est evidens, divinam potentiam superare omnem nostram cognitionem & existimationem, sicut ejus natura & sapientia infinite excedit nostram. De quo argumento legi possunt ex Sacra Scriptura cap.8.& 11. Ecclesiast.cap.38. Job.cap. 57.Isai. Ex Patribus August. lib. 10.de Civit.cap.29.lib. 21.cap.2. lib.22.cap.4. Justin. in exposit. fidei. Euseb. Emiss. homil. 1. de Symb. Basil. optime epistol. 168. ad Eunom. de qua re in materia de fide ex professo disseritur; & de hoc mysterio manifestius constabit, cum solvemus objectiones, quæ contra illud fieri solent ab infidelibus, qui illud ut impossibile oppugnarunt, ut Porphyrius, Celsus, Julianus, & alii; contra quos scripserunt antiqui Patres, Cyrillus, Methodius, Origenes, & alii; de quibus videri potest Medina lib.1.de recta in Deum fide: nunc enim eorum argumenta omittimus usque ad quæst.2. D. Thom. quoniam hic satis intelligi non possunt, & sufficit ea delibasse, quæ in expositione literæ attigimus: an vero posterior hujus conclusionis pars sola fide teneatur, vel possit ratione probari, ex sequenti conclusione constabit.

Dico secundo non potest humana, vel angelica cognitione naturali evidenter cognosci, seu demonstrari incarnationem esse possibilem. Est communis Theologorum in 3.distin.1.ubi late D.Thom.Durand.& Sot. quæst.1. Marsil. quæst.1. art.2.dub.2.& probatur primo ex modo loquendi sacræ Scripturæ, & sanctorum. Paulus enim ad Ephes. 3. hoc mysterium vocat, *Investigabiles divitias Christi & Sacramentum absconditum a sæculis in Deo*. Et similiter ad Coloss. 1.vocat, *Mysterium absconditum a sæculis & generationibus*. Et 1.ad Corinth.2.vocat, *Sapientiam in mysterio, quæ abscondita est*, *&c.* Propter quod multi censent Isai. cap.45. vocasse Christum Deum absconditum. Quem sensum indicavit ibi Hieronymus dicens ita vocari Christum propter assumpti hominis sacramentum. Et eumdem indicavit Eusebius 5. de demonstrat. cap.4. & optime Ambros.in 2.cap.posterioris ad Corinth. ubi ita concludit. *Abscondita est ergo Dei sapientia, dum non in verbis, sed in virtute est, non humana ratione possibilis, sed spiritus efficacia credibilis.* Et ad eumdem sensum accommodari potest illud Isai. 53. *Generationem ejus quis enarrabit?* Si de humana generatione intelligatur cum Leone Papa epistol.10.& 11. & Chrysostom. homil. de sancto Joanne Baptista, quæ habetur tom. 3. post homilias super Joan. ubi inter alia inquit omnem creaturam hoc mysterium ignorare, nisi reveletur illi. Et eumdem sensum bene persequitur Cyril.vel potius Chlitov. lib.5. in Joan.cap.2. Quin etiam Ambrosius lib.1.de fide ad Gratianum cap.5. cum prius de æterna generatione dixisset. *Mihi quidem impossibile est generationis scire secretum, mens deficit, vox silet non mea tantum, sed & Angelorum.* Subdit inferius: *Non sola admirabilis ex parte generatio Christi, admirabilis etiam ejus generatio ex Virgine*. Hinc August. epistol.3.ad Volusian. de hoc mysterio loquens ita concludit. *Fateamur ergo Deum aliquid posse, quod nos fateamur investigare non posse*. Quæ verba usurpavit Concilium Toletanum XI. addens. *Si ratione ostendi posset, non esset mirabile, si exemplo non esset singulare*. Et ad eumdem modum frequenter loquuntur Patres de hoc sacramento, ut Cyril. Alexander libr. de Incarnatione Unigeniti cap. 7. dicit: *Adunationem Verbi cum carne omni humana cognitione esse superiorem*. Gregor.homil.7.in Evangel.mysterium vocat investigabile. Damasc.lib.3.cap.1. vocat: *Novum omnium novorum*. Quod prius dixerat apud Dionys. Hieroth. cap. 2. de divin.nomin.part.2. *Verum quod est*, inquit, *novitatum omnium supereminens novitas in naturalibus nostris supra naturam erat*. Et idem Dionys.epistol.4.ad Cajum mysterium hoc dicit per negationem potius explicandum a nobis, quam per affirmationes, & similia multa videri possunt in Cyril. libro de fide ad Theodo. & Theodoret. in Dialogo Inconfusus, & Eusebius lib. 6. de demonstrat. Evang. cap.1.& lib.7. cap.1. & optime August.10.de Civitat.cap.19. Chrysost.homil.10.in Joan. & 2. in Matth. & homil. 4. in id, *Inventa est in utero*. Gregor.homil.7.in Evang. Verum est hos Patres non semper expresse loqui de conclusione posita: sed interdum de cognitione tantum humana, interdum de cognitione perfecta, & comprehensiva, interdum denique de incarnatione non ut possibili, sed ut jam facta. Nihilominus tamen in ipso loquendi modo satis significant mysterium hoc ita esse excelsum, & admirabile, ut a nullo creato intellectu investigari possit, nedum possibile esse demonstrari.

Secundo principaliter arguitur rationibus. Prima sit, quia non potest intellectus creatus clare & per demonstrationem cognoscere, quidquid Deo possibile est, cum neque ipsius Dei omnipotentiam comprehendat, nec capacitatem obedientialem creaturarum omnium; ergo nec poterit evidenter cognoscere etiam ut possibile, id quod est maximum omnium operum, & miraculorum divinæ potentiæ, cujusmodi est incarnatio, ut testantur Leo Papa serm.8.de nativ.& D.Thom. 4.contra gent. cap. 27. & in superioribus ostensum est, nullo alio opere Deum magis seipsum communicare. Secunda ratio. Hoc mysterium secundum se est omnino supernaturale, & nullo modo continentur in principiis, causis, & effectibus naturalibus, nec intellectus creatus habere potest propriam illius speciem propter eamdem rationem. Ergo nullum est medium, quo possit naturalis ratio demonstrare illud esse possibile. Tertia ratio sumi potest ex naturali conjunctione inter naturam creatam,& propriam subsistentiam. Nam licet Angelus hæc comprehendat, & aliquo modo ex natura rei distincta esse cognoscat. Tamen cum se habeant tanquam res, & intrinsecus modus necessario connexus cum ipsa re ex natura sua: unde potuerit evidenter tueri talem rem posse separari a tali modo, & sine illo conservari? Sæpe enim accidit rem non posse conservari sine aliquo hujusmodi modo, ut quantitatem sine figura, multoque difficilius cognitu est hunc subsistendi modum per alienam subsistentiam, & rem omnino distinctam posse aliquo modo suppleri. Nam in aliis exemplis, seu

seu modis similibus id videtur fieri non posse, ut quantitatem affici & informari figura extrinseca, quæ non sit modus intrinsecus ejus, sed res omnino distincta, aut hominem sedere sessione simili. Nullum ergo est principium in assumpta natura, quo evidenter constet hoc mysterium esse possibile. Quarta ratio sumitur ex persona Verbi, quæ humano aut Angelico intellectu, & naturali lumine neque comprehenditur, nec prout in se est, cognoscitur. Quomodo ergo demonstrabitur, posse hanc personam sine sui mutatione, & imperfectione cum natura creata in compositionem venire? Quæ ratio procedit de quocumque intellectu creato, vel creabili. Qui sicut per vires naturales non potest intueri personam divinam, ita neque illud vinculum, & admirabilem unionem, quæ inter hanc personam & naturam creatam potest intercedere. Unde licet naturam creatam comprehendere possit, non tamen omnia, quæ juxta capacitatem obedientialem Deus potest in tali natura operari. Quin potius persuadere videntur hæ rationes, non posse intellectum creatum suis viribus relictum, etiam probabili assensu definite judicare incarnationem esse possibilem: sed vel nullam de tali mysterio cogitationem unquam habebit, vel certe, si fingamus eum in talem quæstionem incidere, & velle illam suo ingenio discutere, vel cohiberet assensum, & dubius penderet, vel potius in errorem inclinaret, quia plura argumenta inveniret, quæ illum in talem assensum inducerent: ut clarius infra constabit, cum difficultates, quæ in hoc mysterio sunt, discutiemus, nec mirum certe esset, si ita erraret, cum de mysterio, quod omnino naturam superat, per solum naturale lumen judicare vellet.

Objectio. Sed contra. Potest Angelus cognoscere naturaliter resurrectionem esse possibilem, vel accidens posse sine subjecto conservari; ergo & hoc mysterium esse possibile. Deinde posset saltem probabiliter hoc modo argumentari. Verisimile est, posse Deum, quicquid non demonstratur impossibile. Sed mysterium incarnationis non demonstratur impossibile (evidenter enim posset solvere argumenta omnia, quæ contra illud fiunt); ergo. Respondetur ad primum, antecedens in

Solutio. primis esse valde dubium: non enim facile invenietur naturali medio posse Deum per influxum causæ efficientis supplere dependentiam accidentis a subjecto, quæ ad genus causæ materialis revocatur. Deinde nec recte illud concluditur, multo enim altius est hoc mysterium, in quo Deus non solum separat res omnino distinctas, sed etiam modum prorsus intrinsecum, & illum supplet non per solam efficientiam, sed per intrinsecam, & mirabilem unionem. Unde (quod caput est) mysterium hoc Deum in se attingit, & ex hac parte minus cognosci potest, quam reliqua Dei opera.

Ad secundum respondetur, non posse ita solvi argumenta, ut convincantur falsum assumere, aut male inferre. Quia hoc deberet fieri per principia contraria, quibus constaret mysterium esse possibile: hæc autem nulla sunt; solum igitur solvi possunt (ut ajunt) negative, negando scilicet principia, quæ probari non poterunt. Quod satis est, ut non concludant, nec demonstrationes sint. Ex hujusmodi vero argumentorum solutione non potest inferri incarnationem esse possibilem, sed solum, vel id non demonstrari, vel saltem ignorari. Ex quo non fit, in reipsa non repugnare, quia non quidquid impossibile est, evidenter est impossibile.

Exempla, quibus verisimile fit incarnationis mysterium. Dico tertio, supposita fide, potest naturalis ratio ejusdem fidei lumine adjuta, conjecturis, & exemplis uti, ut verisimile faciat hoc mysterium. Hoc præstant sancti primo variis exemplis, ut est illud desumptum ex conjunctione spiritualis animæ cum materiali corpore, & unius arboris alteri insitæ, & similitudine igniti, & candentis ferri, ut videre est in Theodor. Dialog. 2. de quibus similitudinibus plura infra disput. 7. sect. 2. & disput. 8. sect. 1. Secundo ex aliis fidei mysteriis argumenta sumuntur. Ut quia una divina natura est in tribus suppositis, possit etiam divina virtute fieri, ut plures naturæ in uno supposito conjungantur; sic enim fere argumentatur Bernard. serm. 3. in vigil. Nativ. Dom. & insinuant Damasc. lib. 3. de fide cap. 1. August. lib. 3. de Trinit. cap. 17. Sic etiam, quia fecit Deus, ut accidens per se existat, cum natura sua non nisi in subjecto esse possit, e contrario possit etiam facere, ut natura substantialis in alieno supposito existat, quamvis suæ naturæ relicta per se deberet subsistere. Quæ rationes supposita fide incarnationis probabiles sunt: per se tamen sumptæ non sufficerent, sicut de exemplo accidentis jam dictum est. De exemplo autem Trinitatis dici posset, licet absolute, & simpliciter majus mysterium sit, esse tamen magis consentaneum divinæ perfectioni, & propter hanc causam respondere posset aliquis mysterium incarnationis magis Deo repugnare: nihilominus tamen posita fide conjecturæ illæ satis congruentes sunt. Tertio illa etiam probabilis est, cum tota humana sapientia persuadere non potuerit hoc mysterium esse impossibile, credibile fieri illud esse possibile. Quia cum Deus sit omnipotens, quamdiu non probatur aliquid in se repugnare ex ipsamet Dei omnipotentia, verisimile fit ab ipso Deo fieri posse. Quarto, argumentatur Durandus, quia sustentare aliud perfectionis est, si rationem & imperfectionem potentiæ passivæ removeas; hoc autem fit in hoc mysterio, sustentat enim Verbum naturam humanam absque illa imperfectione potentiæ passivæ altiori quodam terminandi modo, quæ ratio sublata fide parum valeret. Negaret enim Philosophus esse posse talem sustentandi modum; ad declarandam tamen fidem admitti commode potest.

Dices, si, fide supposita, potest intellectus sua naturali vi mysterium hoc probabilibus rationibus confirmare ac suadere, ergo etiam absque ulla cognitione fidei posset saltem probabilibus rationibus hoc mysterium invenire, & possibile esse judicare. Respondetur negando consequentiam, primo, quia intellectus lumine fidei illustratus, & pro voluntatis affectu adjutus, plura potest, etiam suis viribus, investigare & invenire ad hanc veritatem confirmandam, quam posset his subsidiis destitutus. Secundo quia hæc eadem exempla ac conjecturæ, quibus nunc intellectus fide illustratus utitur, per se sola non sufficerent ad vincendam difficultatem & repugnantiam, quam lumen naturale habet circa hoc mysterium; & ideo, seclusa fide, non sufficerent ad ferendum judicium etiam probabile, quod tale mysterium possibile sit; at vero postquam illa difficultas per fidem superata est, conferunt illa omnia ad probabiliter confirmandam creditam veritatem.

Dices ulterius, si, posita fide, potest intellectus probabiliter suadere hoc mysterium esse possibile; ergo posita visione Dei clara poterit hoc evidenter demonstrari. Respondetur, videndo clare Deum posse in ipso eadem claritate videri hoc mysterium, prout in se factum, aut possibile, quod fit eodem actu seu eadem formali visione, qua videtur Deus; si tamen illa visio solum concomitanter se habeat, aut tanquam principium extrinsecum, non potest ex illa, aut per illam inferri aliud cognitionis genus, quo mysterium hoc evidenter cognoscatur. Quia nullum est medium, quo ratio divinæ personæ, & illius supernaturalis modi, quo natura humana in illa persona esse potest, evidenter cognoscatur. Et ita nullum etiam est medium, quo possit inferri evidenter mysterium hoc esse possibile. Loquor autem de evidentia ipsius rei, quæ intrinseca dici solet, nam alia extrinseca, quæ dici solet in testificante, ad præsentem quæstionem non refert.

SECTIO II.

An incarnationem factam esse, possit contra infideles convinci.

HÆC quæstio ex superioribus expedita est, & ideo brevissime dicenda sunt duo: primum Incarnationem factam jam esse. Hoc est unum ex potissimis fundamentis nostræ fidei. Secundum est contra hæreticos hoc evidenter probari ex toto discursu novi Testamenti. Nunc sufficit illud Joan. 1. *Verbum caro factum est*. Et ad Philip. 2. *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo: sed semetipsum exinanivit formam servi accipiens*. Nec oportet plura contra hæreticos dicere. Tum quia nullus fere eorum simpliciter negat hoc mysterium esse factum: licet multi ita illud explicent, ut reipsa tollant, quamvis verbis fateantur, contra quos infra q. 2. agendum est. Tum etiam, quia omnia, quibus

supra

supra probavimus Christum esse Deum & hominem, hoc satis convincunt: & hoc idem argumentum esse debet contra Judæos. Non enim potest esse factum, ut idem Christus sit homo & Deus, quin aliqua unio facta sit inter humanam & divinam naturam: hanc vero unionem incarnationem appellamus. Contra alios vero infideles multo minus probari potest incarnationem esse factam, quam possibilem, quia hoc, præter totam difficultatem mysterii addit liberam Dei voluntatem, quæ non potest nisi per revelationem cognosci, cum ex nullo principio, aut effectu possit evidenter colligi. Non ergo possunt hi infideles ratione convinci: sed suadendi sunt, & ad hoc mysterium credendum trahendi, sicut ad reliqua nostræ fidei mysteria.

Sed quæret fortasse aliquis, an postquam factum est incarnationis mysterium, potuerit ex aliquo effectu, v. g. ex miraculis Christi evidenter cognosci illum hominem esse Deum, atque adeo mysterium incarnationis in illo esse perfectum. Hoc enim affirmare videntur Athan. lib. de humanitate Verbi, & Cyril. 8. contra Julian. & D.Thom. infra q.43. & 44. Et augeri solet hæc difficultas. Quia saltem Angelus videns humanam naturam Christi privatam creata subsistentia, poterat evidenter intelligere assumptam esse ad increatam.

Illud etiam in hac parte dubium est, quomodo mysterium hoc potuerit a nonnullis Gentilibus cognosci & prædici, antequam factum esset, si non poterat ratione naturali investigari. Illi enim fide carebant, & sola ratione naturali ducebantur. Quod vero ab illis fuerit præcognitum, satis constat ex prædictionibus Sibyllarum, quas refert Lactant. lib. 4. divin. instit. c. 15. & 18. Clemens Alexan. lib. 6. Strom. Cyril. lib. 8. contra Jul. & August. lib. 18. de civit. c. 23. & lib. 13. contra Faust. c. 27. & oratione contra Judæos, Paganos, & Arianos cap. 26.

Ad primam partem respondetur nulla opera vel effectus Christi Domini per se sumpta, & quatenus sub naturalem cognitionem cadere possunt, fuisse evidentia signa divinitatis hypostatice unitæ illi humanitati, si separentur ab illo testimonio, quo ipsemet Christus asserebat se esse Deum, in cujus confirmationem talia miracula faciebat: quia nullum fuit opus, nullum miraculum a Christo factum, quod non potuerit fieri a Deo per creaturam personaliter a se distinctam. Ut tamen illa miracula fiebant in confirmationem illius veritatis, qua Christus asserebat se esse Deum, sic erant sufficientia, & de se evidentia signa divinitatis Christi: sed illa non erat evidentia rei in se, sed in testificante, pendebat enim ex assertione, & testimonio ipsiusmet Christi.

Quid dæmō naturaliter de Incarnatione cognoverit. Ad confirmationem illius difficultatis, quoniam ea ad materiam de Angelis spectat, & 1. p. q. 57. late tractatur, breviter hoc loco dicendum est, dæmonem, quamvis non videret in Christi humanitate subsistentiam creatam, non propterea vidisse, aut evidenter collegisse illam humanitatem per increatam subsistere; potuit enim dubitare, an illa natura humana omni esset privata subsistentia, vel an esset alicui supposito creato conjuncta. Quis enim scit, an evidenter cognoscat Angelus naturali cognitione, hæc duo implicare contradictionem? Vel certe dubitare potuit, an subsistentia illius humanitatis, quæcumque illa esset, sibi occultaretur a Deo propter specialem aliquam rationem providentiæ suæ. Denique fortasse improbabile non est, potuisse in hoc dæmonem decipi, existimando Christi humanitatem non aliter subsistere, quam aliorum hominum naturas, quia quamdiu non videtur clare & in se conjunctio talis naturę cum aliena persona, fortasse non aliter apparet existens, quam aliæ naturæ: quia carentia propriæ subsistentiæ intrinsece pendet ex modo, quo natura est in alieno supposito, unde fortasse videri non potest, nisi modus ille prius videatur.

De Sibyllarum vaticiniis. Ad alteram partem respondetur, multo certius esse illas prædictiones Sibyllarum, & si quæ fuerunt aliæ similes, non potuisse ex sola naturali cognitione oriri, quia non solum erant de re omnino supernaturali, sed etiam de re futura, ex libera Dei voluntate pendente. Quare dicendum est, vel ipsas legisse propheticos libros, eisque fidem aliquam adhibuisse (ut in simili dixit August. lib. 10. de Trinit. cap. 29. de Platonicis, qui de Verbi æterni generatione nonnulla in suis scriptis indicarunt); vel, quod verisimilius est, fieri potuit, ut gratia prophetiæ his hominibus vel mulieribus fuerit communicata, ut de Sibyllis indicat Clemens Alexand. lib. 1. Stromatum, & apertius docuit D.Thom. 2.2. q. 2. art. 7. ad 3. Et de his, aliisque Philosophorum dictis, videri potest Clem. lib. 5. const. Apost. c. 8. Lactant. lib. 1. de falsa relig. c. 7. August. supra, & Euseb. lib. 11. de Præpar. c. 10. August. Eugub. fere toto lib. 1. de Peren. Philosoph. presertim c. 25. & ult. Med. lib. 2. de Recta in Deum fide, c. 9.

SECTIO III.

An Incarnatio fuerit per se conveniens.

DUobus modis, ut notat Clemens Alexand. lib. 1. Pædag. cap. 3. potest aliquod divinum opus esse conveniens: uno modo per se, tanquam propter se Deo amabile; alio modo propter aliquem, cui est necessarium, vel utile tale opus: de hoc posteriori modo dicemus cum D.Thom. artic. seq. prior vero modus hic explicandus est. Ratio autem convenientiæ in quadam habitudine, vel relatione consistit, vel sine illa explicari non potest: & ideo necesse est comparare hoc mysterium, & ad Deum ipsum, & ad humanam naturam non lapsam sed secundum se consideratam, & ad alias creaturas seu totum universum, ut explicemus, quomodo respectu singulorum fuerit hoc mysterium per se conveniens. *Duplex ratio convenientiæ.*

Dico primo, opus Incarnationis fuit per se conveniens ipsi Deo, id est, maxime consentaneum divinæ bonitati, & perfectioni, quamvis illi nullam commoditatem, vel perfectionem attulerit. Hæc conclusio satis explicata est circa literam D.Thom. hanc enim ipse intendit, & hanc bene confirmat, & declarat ratione sua. Solum possumus hic addere verba ejusdem D.Thom. opusc. 60. quod est de humanitate Christi: *Congruebat*, inquit, *hoc opus Deo, quem decebat sapientiam suam ostendere, potentiam & bonitatem. Quid autem potentius, quam conjungere extrema summe distantia? magna enim potentia fuit in conjunctione disparium elementorum, major in conjunctione illorum ad spiritum increatum. Quid vero sapientius, quam quod ad complementum totius universi fieret conjunctio primi & ultimi, hoc est, verbi Dei, quod est omnium principium, & humanæ naturæ, quæ in operibus sex dierum fuit ultima omnium creaturarum? Quid benignius, & melius, quam quod creator rerum communicare se voluit rebus creatis? Quæ benignitas, magna fuit in conjunctione sui cum omnibus rebus per præsentiam, major, quia communicavit se bonis per gratiam, maxima, quia se communicavit Christo homini, & per consequens generibus singulorum, in unitate personæ.* Hæc D.Thomas. Et idem discursus fieri potest, discurrendo per omnia fere Dei attributa. De quo legi possunt Damasc. lib. 1. de fide cap. 1. & 27. Leo serm. 1. de Nativ. Athan. lib. de corp. Christi, Chrysost. homil. in Joan. August. Bernar. Anselmus locis citatis. *Incarnationis mysterium per se conveniens Deo.*

Dico secundo, quamquam incarnatio sit supra debitum, & conditionem humanæ naturæ, fuit tamen illi valde conveniens, id est, magnum bonum, & perfectionem illi afferens. Conclusio fere per se nota est: declaratur tamen primo, quia per hoc mysterium factum est, ut verus homo sit verus Deus: unde fit consequens, ut quidam homo sit superior omnibus Angelis, & sit capax multarum perfectionum, quarum nulla pura creatura potest esse capax, ut infiniti meriti, perfectæ justitiæ coram Deo, & aliarum similium. Unde Augustinus de prædest. sanct. cap. 25. dicit: *ita esse hoc mysterio sublevatam humanam naturam, ut quo altius attollatur, non habeat*; & quamvis hæc dignitas illius individuæ naturæ, quæ specialiter assumpta est, singularis esse videatur, tamen in totam naturam redundat. Propter quod fortasse dixit Paulus 2. Corint. 2. prædestinasse Deum hoc mysterium ad gloriam nostram. Secundo, inquit Augustinus in Manuali cap. 26. *Ut familiarius diligeretur ab homine Deus, in similitudinem hominis Deus apparuit.* Fuit itaque conveniens homini beneficium hoc, ut ad majorem Dei amorem, majusque charitatis vinculum excitaretur. Unde Christus Luc. 12. inquit: *Ignem veni mittere in terram.* Est enim amor, & ostensio amoris causa efficacissime movens ad amandum: in hoc autem opere maxime ostendit Deus amo- *Incarnatio humanæ naturę valde conveniens.*

amorem suum erga homines, juxta illud Joan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret.* Nam teste Dionys. c. 4. de divinis nominibus amor est unitivus: sicut ergo per hoc mysterium Deus maxime unitur homini, ita maximam dilectionem suam erga illum ostendit. Unde Clemens Alexand. lib. 1. pædag. cap. 3. *Homo*, inquit, *a Deo diligitur. Qui enim fieri potest, ut non diligatur, propter quem Unigenitus a sinu Patris dimittitur?* Propter quod dicit ad Patrem Christus, Joan. 17. *Dilexisti eos, sicut & me dilexisti.*

Deinde similitudo est causa amoris. In hoc autem mysterio Deus in similitudinem hominum factus est, & habitu inventus ut homo, & ideo factus est hominibus maxime amabilis: de qua ratione videri potest August. supra, & lib. de catechizandis rudibus cap. 4. & Bernard. serm. 20. in Cantic. nam licet, quæ ibi dicit potissimum propter redemptionem ab eo dicta sunt, optime tamen ad ipsum mysterium Incarnationis secundum se possunt applicari.

Tertia ratio sumitur ex Paulo 1. ad Corint. 1. ubi de Christo inquit: *Factus est nobis sapientia, justitia, & sanctificatio.* Nam hæc tria bona per se fuerunt humanæ naturæ convenientissima. Inprimis enim fuit valde utile homini doceri ab ipso Unigenito: *Qui lux vera est, quæ illuminat omnem hominem*, Joan. 1. & ideo Joan. 18. de se dicit Christus: *Ego in hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati.* Id est, ut veram beatitudinem, & optimam viam ad illam comparandam homines doceam. De qua ratione elegantissime August. de Civit. cap. 2. Deinde fuit homini convenientissimum, ut habere posset jus perfectæ justitiæ ad gratiam & gloriam comparandam. Quocirca quod Paulus ad Rom. 5. dicit, positum esse Christum in ostensionem justitiæ divinæ, non solum verum est de justitia vindicativa, quæ solum habet locum supposito peccato: sed etiam de distributiva, & suo modo de commutativa, quæ in distributione præmiorum, & remuneratione meritorum per se relucent. Denique magna hominum dignitas, & utilitas est, ut aliquis homo sit fons totius sanctitatis, & gratiæ, ut etiam per hoc mysterium effectum est. Juxta illud Joan. 8. *Ego veni, ut vitam habeant, & abundantius habeant*; & ad Ephes. 1. *Benedixit nos Deus omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo.*

Quarta ratio sumitur ex August. tract. 80. in Joan. *Unius*, inquit, *naturæ sunt vitis & palmites, cum ergo esset Deus, cujus naturæ non sumus, factus est homo, ut in illo esset vitis humana natura, cujus nos palmites esse possemus.* Quod alio modo dicunt Theologi fuisse conveniens Deum fieri hominem, ut in genere gratiæ haberent homines caput homogeneum, & habet fundamentum in Paul. Colos. 1. & ad Ephes. 4. Et addi potest, cum una Ecclesia ex hominibus & Angelis constituatur, oportuisse, ut unum & idem sit caput Angelorum & hominum, 1. ad Corinth. 12. Voluit autem Deus hujusmodi caput potius hominem esse, quam Angelum, vel ut gratia Dei clarius cognosceretur; cum enim Angeli homini subduntur, constat id non perfectioni humanæ naturæ, sed gratiæ illi donatæ esse tribuendum; vel quia, cum homines, qui natura sua sunt inferiores Angelis, ad eamdem gloriam & beatitudinem ordinentur, decuit, ut illa inæqualitas per gratiæ excellentiam, & personalem dignitatem unius hominis, quasi compensaretur, vel etiam superaretur.

Ultima ratio sumitur ex Cypr. lib. de Cardinalibus Christi operibus cap. de nativit. Christi, ubi dicit, Christum factum esse hominem, ut homo haberet in Deo, unde fieri posset plene beatus, in anima, videndo divinitatem, in corpore, videndo humanitatem, ut tota hominis conversio esset ad Christum. Quæ ratio fundamentum habere potest in verbo illo Joan. 17. *Hæc est autem vita æterna, ut agnoscant te solum verum Deum, & quem misisti Jesum Christum.* Et eamdem rationem habet Augustin. lib. de spiritu & anima cap. 4. (si illius est opus) & optime in Manuali cap. 25. *Deus*, inquit, *propter homines factus est homo, ut uterque sensus hominis in ipso beatificaretur, ut reficeretur oculus cordis in ejus divinitate, & oculus corporis in ejus humanitate, ut sive egrediens, sive ingrediens in ipso pascua eveniret humana natura condita ab ipso.*

Dico tertio, etiam ad perfectionem, & quasi complementum universi fuit convenientissimum Incarnationis mysterium. Declaratur primo: requirit enim completa universi perfectio, ut constet omnibus rerum ordinibus, & hoc modo sit Deo quam simillimum: simili ratione probavit D. Thom. 1. part. q. 50. artic. 1. inter res creatas quasdam esse spirituales, & intellectuales: similiterque ostendi potest fuisse conveniens dari in rebus creatis ordinem gratiæ & gloriæ præter totius naturæ ordinem. Eodem ergo modo concludimus unionem hypostaticam fuisse convenientem rerum universitati, ut esset omni ex parte perfecta. *Incarnatio Christi complementum perfectionis universi.*

Confirmatur, quia cum in omnibus substantiis creatis una natura integra sit in una persona, & in divina substantia una natura sit in pluribus personis, ut omnes differentiæ rerum invenirentur, conveniens fuit adinvenire modum, quo plures naturæ essent in una persona. Similiter colligit Leo Papa, conveniens fuisse dari productum hominem ex muliere sine viro, quia jam alii tres modi producendi hominem inventi fuerant, nempe ex viro sine fœmina, ex fœmina & viro, & absque viro & fœmina, per productionem ex nihilo.

Ultimo ex hoc mysterio ad omnes creaturas quædam peculiaris dignitas redundavit, quia in natura hominis omnes res creatæ quodammodo continentur, & ideo assumendo illam naturam, omnes creaturas quodammodo Deus sibi specialiter copulavit, ut eleganter explicavit Damasc. orat. de Transfigur. Domini, sub finem dicens: *Benigna Patris voluntas in unigenito Filio universi orbis salutem operata est, & rerum omnium connexionem effecit: nam, cum parvus mundus homo sit, ut qui essentiæ omnis, tum in aspectum cadentis, tum oculorum aciem fugientis, nodum ac vinculum in seipso ferat, atque hoc & illud sit, re vera benigna omnium rerum Domini, & creatoris, ac gubernatoris voluntas hoc tulit, ut in unigenito, & consubstantiali Filio suo divinitatis ac humanitatis, ac per eam conditarum omnium rerum connexio fieret, ut sit Deus omnia in omnibus.* Atque mysterium hoc multi existimant indicatum esse a Paulo, cum dicit ad Ephes. 1. omnia esse in Christo instaurata. Nam verbum Græcum capitulare significat, ut ibi Hieron. notavit: dicuntur autem omnia esse recapitulata in Christo, ut sentit etiam Iren. lib. 3. cap. 18. quia cum omnia in natura humana, quasi in summa contineantur, assumpta hac natura a Verbo, cæteræ res omnes veluti in summam redactæ, illi censentur conjunctæ. Hac etiam ratione in Scriptura nomine universitatis interdum homo significatur, ut notavit Gregor. 6. Moralium cap. 7. & 8. Damasc. lib. 2. cap. 12. ergo eadem ratione possunt dici omnia instaurata per hoc mysterium propter novam dignitatem & excellentiam omnibus collatam. Et propterea fortasse omnes creaturæ invitantur ab Isai. cap. 45. ad hoc mysterium perficiendum. *Rorate cœli desuper, &c.* Et Joan. 3. amori totius mundi idem mysterium tribuitur. Et ad eamdem rationem accommodari potest nomen, quo solent Patres Græci hoc mysterium appellare; vocant enim illud *œconomiam*, ut videre est in Nazianz. orat. 42. non longe a principio, & Justino in expositione fidei: est enim œconomia, quasi universalis dispensatio, per incarnationem autem toti universo provisum est, quia in totius cedit utilitatem. Quamquam hoc etiam ratione humanæ redemptionis veritatem habeat, quod dicti Patres magis videntur attendisse.

Tandem addendum est, Deum, cum voluit hoc perficere mysterium, prædictas rationes omnes, & infinitas fortasse alias intendisse: omnes enim sunt ex Scriptura & Patribus desumptæ, Deusque, qui omnia perfectissima ratione vult, atque decernit, eas rationes omnes habuit ante oculos. Denique August. 13. de Trinit. cap. 17. alia multa esse dicit, quæ in Christi incarnatione salubriter intuenda, & cogitanda sunt. Et S. Thom. 4. cont. gent. cap. 45. dicit pie considerantem hoc mysterium tantam invenire sapientiæ profunditatem, ut illius semper magis ac magis admirabiles rationes manifestentur.

ARTICULUS II.

Utrum necessarium fuerit ad reparationem generis humani verbum Dei incarnari.

AD *secundum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit necessarium ad reparationem humani generis* 3. d. 4. q. 3. art. 1. ad 2 & 4. d. 10.

ver-

ar 1. ad 3. & d.43.ar. 2. q. 2. ad 3.& 4. c6t. e. 55. 2. Et Psal. 45. cor. 6. p. p. q. 4. ar. 1. & 5.

verbum Dei incarnari. Verbo enim Dei, cum sit Deus perfectus (ut in primo habitum est) nihil virtutis per carnem assumptam accrevit. Si ergo Verbum Dei incarnatum humanam naturam reparavit, etiam absque carnis assumptione eam potuit reparare.

2 *Præterea, ad reparationem humanæ naturæ, quæ per peccatum collapsa erat, nihil aliud requiri videbatur, quam quod homo satisfaceret pro peccato. Sed homo, ut videtur, satisfacere potuit pro peccato: non enim Deus ab homine plus requirere debet, quam possit: & cum pronior sit ad miserendum, quam ad puniendum, sicut homini imputat ad pœnam actum peccati, ita imputare debet ad meritum actum contrarium. Non ergo fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ, Verbum Dei incarnari.*

3 *Præterea ad salutem hominis præcipue pertinet, ut Deum revereatur: unde dicitur Malach. 1. Si ego Pater, ubi honor meus? Si Dominus, ubi timor meus? Sed ex hoc ipso homines Deum magis reverentur, quod eum considerant super omnia elevatum, & ab hominum sensibus remotum: unde in Psalm. 112. dicitur: Excelsus super omnes gentes Dominus, & super cœlos gloria ejus: & postea subditur: Quis sicut Dominus Deus noster? Quod ad reverentiam pertinet. Ergo videtur non convenire humanæ saluti, quod Deus nobis similis fieret per carnis assumptionē.*

Sed contra. Illud, per quod humanum genus liberatur a perditione, est necessarium ad humanam salutem. Sed mysterium divinæ Incarnationis est hujusmodi, secundum illud Joannis 3. Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam: ergo necessarium fuit ad humanam salutem Deum incarnari.

Arist. 5. Metaph. tex. 6. tom. 3.

b *Respondeo dicendum, quod ad finem aliquem dicitur aliquid esse necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo aliquid esse non potest: sicut cibus est necessarius ad conservationem humanæ vitæ. Alio modo, per quod melius & convenientius pervenitur ad finem: sicut equus necessarius est ad iter. Primo modo, Deum incarnari non fuit necessarium ad reparationem humanæ naturæ. Deus enim per suam omnipotentem virtutem poterat humanam naturam multis aliis modis reparare.*

Lib. 13. c. 10. non longe a princ. to. 3.

c *Secundo autem modo necessarium fuit Deum incarnari ad humanæ naturæ reparationem. Unde Augustinus dicit* 13. de Trinit. cap. 10. Verum etiam ostendamus non alium modum possibilem Deo defuisse (cujus potestati omnia æqualiter subjacent), sed sanandæ miseriæ nostræ convenientiorem alium modum non fuisse.*

*Et hoc quidem considerari potest quantum ad promotionem hominis in bonum. Primo quidem quantum ad fidem, quæ magis certificatur ex hoc, quod ipsi Deo loquenti credit. Unde Aug. dicit. 11. de Civ. Dei: * Ut homo fidentius ambularet ad veritatem, ipsa veritas Dei filius homine assumpto constituit atque fundavit fidem. Secundo, quantum ad spem, quæ per hoc maxime erigitur. Unde Augustin. dicit 13. de Trinit. † Nihil tam necessarium fuit ad erigendam spem nostram, quā ut demonstraretur nobis quantum diligeret nos Deus: quid vero hujus rei isto indicio manifestius, quam quod Dei filius naturæ nostræ dignatus est inire consortium? Tertio quantum ad charitatem, quæ maxime per hoc excitatur. Unde Augustinus dicit in lib. de catechizandis rudibus. * Quæ major est causa adventus Domini, nisi ut ostenderet Deus dilectionem suam in nobis? Et postea subdit*: Si amare pigebat, saltem redamare non pigeat. Quarto, quantum ad rectam operationem, in qua nobis exemplum se præbuit. Unde August. dicit in quodam serm. de Nativitate Domini. Homo sequendus non erat, qui videri poterat: Deus sequendus erat, qui videri non poterat. Ut ergo exhiberetur homini, & qui videretur ab homine, & quem homo sequeretur, Deus factus est homo.*

Lib. 11. c. 2. a med. tom. 5.

Lib. 13. c. 10. non procul a princ. tom. 3.

Cap. 4 in prin. to. 4. Eodē lib. & c. 4. non procul. a prin. to. 4.

Quinto, quantum ad plenam participationem divinitatis, quæ vera est hominis beatitudo & finis humanæ vitæ: & hoc collatum est nobis per Christi humanitatem. Dicit enim Augustinus in quodam sermone de Nativitate Domini. Factus est Deus homo, ut homo fieret Deus. Similiter & hoc utile fuit ad remotionem mali.

In ser. 9. circa princ. illius, & est ser. 13. in ordine tom. 10. Lib. 3 ca. 17 circa princip. tom. 3.

Primo. n. per hoc homo instruitur, ne sibi diabolum præferat, & eū veneretur, qui est author peccati. Unde Augustinus dicit 13. de Trinit. Quandoquidem sic potuit Deo conjungi humana natura, ut fieret una persona, superbi illi maligni spiritus, non ideo se audeant homini præponere, quia non habent carnem. Secundo, per hoc instruimur quāta sit dignitas humanæ naturæ, ne eam inquinemus peccando. Unde Augustinus dicit in libro de vera religione.* Demonstravit nobis Deus quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, in hoc quod hominibus in vero homine apparuit. Et Leo Papa dicit in sermone de Nativitate*. Agnosce o Christiane dignitatē tuā: & divinæ consors factus naturæ, noli in veterē vilitatem degeneri conversatione redire. Tertio, quia ad præsumptionem hominis tollēdam, gratia Dei in nobis nullis meritis præcedentibus in homine Christo commendatur, ut dicitur in 13. de Trinit.* Quarto, quia superbia hominis, quæ maxime impedimento est, ne inhæreatur Deo, per tantā Dei humilitatē redargui potest atq; sanari, ut dicit Aug. ib.**

c. 16. non procul a princip. tom. 1.

In ser 5. post med. illius, incipit hic sermo. Salva. oc noster.

Li. 13 c. 17. ante med. to 3.

d *Quinto, ad liberandum hominem a servitute peccati: quod quidem, ut August. dicit. 13. de Trinit.* fieri debuit sic, ut diabolus justitia hominis Jesu Christi superaretur: quod factum est Christo satisfaciēte pro nobis. Homo autem purus satisfacere non poterat pro toto humano genere: Deus autem satisfacere non debebat: unde oportebat Deum & hominem esse Jesum Christum. Unde & Leo Papa dicit in sermone de Nativitate. Suscipitur a virtute infirmitas, a majestate humilitas: ut quod nostris remediis congruebat, unus atque idem Dei & hominū mediator mori ex uno, & resurgere posset ex altero. Nisi enim esset verus Deus, non adferret remediū, nisi esset verus homo, non præberet exemplū. Sunt autem & aliæ plurimæ utilitates, quæ consequutæ sunt, supra apprehensionē sensus humani.*

Eodē lib. & c. habetur post medium illius lib. 13. de Trinit. c. 13. tom. 3. In serm. post medium illius.

e *Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit secundum primum modum necessarii, sine quo ad finem perveniri non potest.*

f *Ad secundum dicendum, quod aliqua satisfactio potest dici dupliciter sufficiens. Uno modo perfecte: quia est condigna per quandam adæquationem ad recompensationem culpæ commissæ: & sic hominis puri satisfactio sufficiens esse non potuit pro peccato. Tum quia tota humana natura erat per peccatum corrupta, nec bonum alicujus personæ, vel etiam plurium poterat per æquiparantiam totius naturæ detrimentum recompensare. Tum etiam, quia peccatum contra Deum commissum, quandam infinitatem habet ex infinitate divinæ majestatis: tanto enim offensa est gravior, quanto major est ille, in quem delinquitur. Unde oportuit ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis haberet efficaciam infinitam, utpote Dei & hominis existens. Alio modo potest dici satisfactio hominis esse sufficiens imperfecte, scilicet secundum acceptationem ejus, qui est ea contentus, quamvis non sit condigna. Et hoc modo satisfactio puri hominis est sufficiens. Et quia omne imperfectum præsupponit aliquid perfectum, a quo sustentetur, inde est, quod omnis puri hominis satisfactio efficaciā habet a satisfactione Christi.*

Ad tertium dicendum, quod Deus assumendo carnem, suam majestatem non minuit: & per consequens non minuitur ratio reverentiæ ad ipsum, quæ augetur per augmentum cognitionis ipsius. Ex hoc autem, quod nobis appropinquare voluit per carnis assumptionem, magis nos ad se cognoscendum attraxit.

COMMENTARIUS.

Titulus a tituli.

OStendit D. Th. art. præceden. mysterium incarnationis esse propter se conveniens: nunc docet etiam propter alium, seu propter extrinsecum finem, vel effectum expedire. Solum autem agit de fine, scilicet, redemptione hominis, quia hunc potissime nobis scriptura proponit, & nullus excogitari vel nobilior, vel tanto mysterio dignior potest. Denique, quia omnes alios fines in se comprehendit. Quærit autem non solum, an conveniens sit: sed etiam an sit necessarium, ut non tantum convenientiam, sed quoque & gradum ejus nobis declaret: tum quia revera quidam necessitatis modus hic intercedit.

Responsio articuli.

b Respondet ergo D. Th. duplici assertione. Prior est negans incarnationem fuisse simpliciter necessariam ad reparationem hominis, quia Deus (quæ illius est omnipotentia) posset aliis modis homini subvenire. Contra quam solum objici potest argumentum, *Sed contra*, ipsius D. Th. quia in scriptura proponitur incarnatio, ut medium ad salutem necessarium. *Neque. n. est aliud nomen datum hominibus, in quo oportcat nos salvos fieri*. Ut dicitur Actor. 4. Dicendum vero est, dupliciter dici posse aliquod medium necessarium ad nostram salutem,

uno

uno modo ex institutione divina, & supposita Dei voluntate, & ordinatione: & hoc modo est nunc incarnatio medium necessarium ad salutem. Quia decrevit Deus in hoc viro omnes salvare, ut dicitur Actorum 17. Et hoc modo procedit argumentum factum. D. autem Th. hoc non negat. Alio modo potest dici medium necessarium simpliciter, & absolute, non quia Deus illud voluit: sed potius, quia ipsi divinæ voluntati necessarium fuit uti tali medio, supposita intentione talis finis. Et hoc modo procedit conclusio D. Th. & contra illam non procedit argumentum factum, quia scriptura non dicit incarnationem esse hoc posteriori modo necessariam, sed priori tantum. Unde obiter intelligitur, argumentum, Sed contra, D.Th. non probare necessitatem simpliciter, sed ex suppositione; probare tamen absolute convenientiam, quia medium illud, quod Deus voluit esse unicum, & necessarium ad reparationem nostram, non potest non esse tali fini accommodatissimum.

c Posterior assertio est, incarnationem ita esse convenientem ad nostram reparationem, ut nullum potuerit esse aptius, vel conventius medium ad talem finem, atque adeo, ut dici possit necessaria ad melius esse, seu ad modum optimum reparationis nostræ. Hoc probat D. Th. decem rationibus sumptis ex sanctis Patribus, quæ per se satis claræ sunt. Solum est in eis observandum primo, quinque primas rationes, quæ sumuntur ex promotione hominis ad bonum, non solum procedere supposito lapsu humanæ naturæ, sed per se habere locum etiam in statu naturæ integræ. Nam in illo etiam homo esset capax fidei, spei, charitatis, participationis divinæ naturæ, & rectæ operationis, in quibus bonis omnibus posset per incarnationis mysterium plurimum juvari, ut per se constat. Simili modo ex quinque rationibus, quæ ex remotione mali sumuntur, quatuor priores non necessario supponunt lapsam naturam; quia duobus modis potest malum ab homine removeri, primo postquam inest homini, secundo præveniendo, ne insit: quanquam ergo peccatum non esset, posset homo per incarnationem præveniri, ne illud committeret, nam ex tanto mysterio induci posset vel ad majorem gratię divinæ æstimationem, vel ad majorem humilitatem & subjectionem ad Deum, vel ad suæ naturæ commendationem, ne illam peccando maculare auderet, aut dæmoni subjicere, quam ad tantam dignitatem evectam agnosceret. Sed licet verum sit, rationes has potuisse habere locum, etiam non existente peccato, magis tamen urgent, eoque majorem necessitatem inferunt, quo humana natura debilior, ac infirmior per peccatum effecta, majoribusque indiget divinis auxiliis, ut in bono promoveatur, & a malo liberetur.

d Ultima vero ratio supponit necessario lapsum, ex quo orta est maxima necessitas tanti mysterii, ut remissio culpæ fiat servata perfectæ justitiæ æquitate, & intercedente condigna, & omnino justa satisfactione. Quia purus Deus non est capax illius, purus autem homo est impotens ad illam, & ideo necessarius erat Deus homo, qui posset ex toto rigore justitiæ satisfacere. De qua ratione in sequenti disputatione fusius tractandum est. Hic solum ad intelligendam mentem D.Th. observandum videtur, ipsum distinguere hoc loco purum hominem ab homine Deo. Unde necessario sequitur non vocare purum hominem eum, qui habet puram seu nudam naturam humanam sine gratia Dei, sed eum, qui est persona creata, etiamsi quamcumque gratiam creatam habeat: quod sic declaro, nam ex eo quod purus homo est impotens ad perfecte satisfaciendum, infert necessitatem hominis, qui simul sit Deus. Hæc autem consecutio esset bona, nisi de puro homine in dicto sensu loqueretur: posset enim responderi, argumentum procedere ex puris particularibus, quia inter hominem purum in alio sensu, & Deum hominem daretur medium, scilicet homo sanctus, qui neque esset Deus homo, neque purus homo in illo sensu. Quod etiam aperte colligitur ex Leone Papa, cujus testimonio D.Th. suam sententiam confirmat, qui inter alia ait: *Nisi esset verus Deus, non afferret remedium*. Ergo homo purus, & impotens ad remedium ferendum dicitur omnis ille, qui non est verus Deus, & plura circa hoc notabimus in solutione ad 1.

1. Argum. e Primum argumentum D. Th. est: per assumptionem carnis nullam perfectionem, vel potentiam Verbum acquisivit; sed Verbum incarnatum potuit hominem lapsum reparare; ergo & non incarnatum; ergo ad illum finem non fuit necessaria incarnatio. Respondet D.Th. hoc argumentum probare primam conclusionem. Sed contra, quia urgeri potest contra secundam, sic proportione servata argumentando. Verbum incarnatum potuit ex perfecta justitia hominem lapsum reparare; ergo & non incarnatum, quia nihil potestatis addidit illi caro. Respondetur tamen negando consequentiam. Ad illam vero propositionem, in qua est vis argumenti, scilicet per incarnationem Verbum non est factum potius, seu nihil potestatis illi additum est. Respondetur aliud esse, quod pertinet ad omnipotentiam simpliciter, quod nullam supponit imperfectionem in operante: aliud vero, quod pertinet ad efficientiam, seu modum efficiendi in aliquo genere, quod non pertinet ad omnipotentiam simpliciter, quia includit imperfectionem in operante. Verbum ergo per incarnationem nihil potuit efficere, quod sine carne non posset ex his, quæ pertinent ad omnipotentiam simpliciter; potuit autem aliquid facere in aliquo genere, quod sine carne non posset, ut potuit ambulare, comedere, & similia, & eodem modo potuit satisfacere & mereri; hæc enim non pertinent ad omnipotentiam simpliciter: & ex his intelligetur solutio D.Thom. Si enim loquamur de potestate absoluta reparandi hominem lapsum, quia illa non includit ullam imperfectionem, neque requirit actionem, quæ illam supponat, admisit D.Thom. potuisse Verbum sine carne reparare hominem, & eodem modo dixit non fuisse Verbo simpliciter necessariam carnem ad hoc efficiendum: at vero loquendo de potestate liberandi tali modo, scilicet per viam satisfactionis, quia hæc præter omnipotentiam simpliciter addit quandam potestatem secundum quid, ideo non valet argumentum a Verbo incarnato ad Verbum secundum se, nec sequitur incarnationem non fuisse necessariam simpliciter ad illum modum reparandi humanam naturam.

2. Argum. f Secundum argumentum D.Th. est contra ultimam partem secundæ conclusionis, & est hujusmodi. Purus homo potuisset satisfacere pro culpa: ergo non fuit necessaria satisfactio; ergo neque incarnatio. Respondet distinguendo antecedens; purus homo potest satisfacere perfecte, id est, secundum quandam adæquatam rationem, & recompensationem offensæ, negatur antecedens; non enim potest purus homo hoc modo satisfacere, tum propter generalem offensionem, & maculam, quæ totam naturam humanam infecit; tum quia Deus offensus est persona infinita, cui ad æqualitatem satisfieri non potest, nisi per actum infinitæ satisfactionis, qui solum fieri potest ab homine Deo. At vero imperfecte posset purus homo satisfacere, & sic conceditur antecedens, & negatur consequentia. Quia oportuit, & decuit, ut satisfactio esset perfecta, in qua omnis alia imperfecta satisfactio fundaretur. Et ex hac doctrina probantur duæ propositiones, quæ in corpore articuli in ultima ratione assumptæ erant, & sola sententia Leonis Papæ confirmatæ, scilicet purum hominem non posse perfecte satisfacere, & Deum hominem posse, de quibus latissime in sequenti disputatione. Hic solum est iterum observandum (quia Cajet. corrumpit sensum D. Th.) purum hominem eodem modo sumi in hac solutione, quo explicatum est in corpore articuli. Neque enim sine causa & contra omnem rationem dicendum est, æquivoce D. Th. fuisse usum illa voce contra constantiam & firmitatem doctrinæ. Quod etiam aperte hic constat, quia argumentum procedit de puro homine, ut distinguitur ab homine Deo, & est persona creata, etiamsi gratiam habeat; quia si purus homo, quantumvis gratus, posset perfecte satisfacere, recte concluderet argumentum, propter hunc effectum non esse necessariam simpliciter incarnationem. Unde etiam in solutione, ex hoc quod purus homo hoc non potest, concludit D. Th. hoc modo: *Unde oportuit, ad condignam satisfactionem, ut actus satisfacientis habeat infinitam efficaciam, ut pote Dei & hominis existens*. Ergo evidenter supponit, omnem illum, qui non est Deus homo, esse purum hominem. Denique admittit D. Th. hoc loco, purum hominem posse imperfecte satisfacere; sed hoc non potest sine gratia; ergo etiam hominem

Solutio.

nem gratum vocat purum hominem. Tertium argumentum est moralis conjectura, quod clare & optime expedit D. Thom.

DISPUTATIO IV.

In duodecim sectiones distributa.

De convenientia & necessitate Incarnationis ad reparationem hominis lapsi.

PRæsens disputatio supponit in primis, totum humanum genus per lapsum primi hominis corruisse, divinamque inimicitiam contraxisse. Quod principium fere omnes patres in initio hujus materiæ præmittunt: ut videre est in Athanas. lib. de incarn. Verbi, to. 1. & lib. de salutari Christi adventu tom. 2. Nazian. oratio. 42. & 51. Cyril. lib. 4. contra Julia. Damas. lib. 3. c. 1. Lactan. lib. 4. divin. institut. c. 10. & Ansel. in lib. cur Deus homo, & aliis patribus frequentissime: de quo in 1. 2. ex professo disputatur in materia de peccato originali. Secundo supponit hæc disputatio, Verbum factum esse hominem, ut homines a peccati morte liberaret. Hoc unum ex primis fundamentis nostræ fidei, quod in scriptura, præsertim in novo testamento, passim asseritur, & in discursu hujus & sequentis disputationis plura testimonia necessario afferemus, & inferius agentes de merito Christi idem late confirmabimus. Et hinc sufficienter concluditur, hoc medium fuisse accommodatum illi fini. Deus enim, qui prudentissime & sapientissime operatur universa, ad fines, quos intendit, non nisi proportionatis utitur mediis. Quæ quidem proportio, ac convenientia in hac disputatione explicanda est. Quia vero medium interdum esse potest utile & conveniens, interdum etiam necessarium, ideo utrumque in disputatione positum est: atque initium sumendum est ab ipso fine, quoniam necessitas vel convenientia medii necessitatem aut convenientiam finis præsupponit.

Divisio medii in utile & necessar.

SECTIO I.

Utrum necessarium vel conveniens fuerit Deum hominem lapsum reparare.

DIco primo, redemptionem lapsi hominis non esse opus ex necessitate a Deo factum, sed omnino libere: itaque potuit sine ulla imperfectione aut indecentia lapsum hominem sine remedio relinquere. Conclusio est certissima, & sumitur ex omnibus Scripturæ locis, in quibus beneficium hoc tribuitur maxime Dei charitati & benevolentiæ. Joan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, &c.* Joan. 15. *Majorem hac charitatem nemo habet, &c.* Ad Rom. 5. *Commendat autem charitatem suam Deus.* Ad Ephes. 2. *Deus autem qui dives est in misericordia, &c.* Si autem intervenisset necessitas, & non libertas, nullum fere esset beneficium. Unde Psal. 93. dicitur, *Deus ultionum Dominus, Deus ultionum libere egit*. Sapient. 12. *Nec timens aliquem veniam dabas peccatis.* Et ideo in Scriptura Dei voluntati tribuitur, quod hominem salvare decreverit, & suo arbitrio salutem ejus dispensaverit. Ad Rom. 1. & 9. 1. Corinth. 11. Isai. 4. Hier. 18. Et ratio evidenter hoc docet, suppositis principiis fidei. Si enim Deus in operibus suis liber est, cur non etiam in hoc opere redemptionis? Est enim eadem ratio. Si enim alia opera non sunt Deo necessaria ad illius bonum, & beatitudinem, ita neque lapsorum hominum reparatio. Nihil enim minus beatus esset Deus, si homines in sua miseria relinqueret. Confirmatur, nam si creare homines non fuit necessarium Deo, cur esset redimere? Dices forte, ne opus relinqueretur imperfectum, aut ne gloriaretur dæmon, quod victoriam reportasset. Hæ tamen sunt congruentiæ debilissimæ ad necessitatem ostendendam. Nihil enim derogat Deo, quod ejus opus imperfectum maneat, non ex impotentia Dei, sed ex malitia hominum: præsertim quia potuisset Deus illud perficere, alios homines creando, & de peccatoribus vindictam sumendo; neque inde haberet dæmon justam aliquam gloriam, sed confusionem potius. Et hinc clare constat, etiam oblata occasione peccati, non fuisse necessarium Deo, fieri hominem, ad reparandos homines: quia potuisset illos non reparare.

Contra hanc veritatem objici possunt verba Athanas. lib. de incarnat. Verbi, ejusque corporali ad nos adventu, parum a principio. *Indecorum*, inquit, *erat, eos, qui semel creati erant rationales, penitus extingui: id enim indignum erat bonitate Dei, si quæ ab ipso creata essent, in interitum abirent, ob diaboli adversus hominem fraudem. Quin imo indecentissimum erat, Dei artem in hominibus extingui, vel per ipsorum injuriam, vel per dæmonis imposturam.* Et multa similia habet in sequentibus. Et ad eumdem fere modum loquitur Anselm. lib. 1. Cur Deus homo c. 4. Id autem, quod est indecens, & indignum bonitate Dei, potest dici absolute impossibile. Respondetur, hæc & similia verba pie esse interpretanda: nonnullam enim exaggerationem continent. Non est ergo intelligendum, futurum fuisse indecens, ut ita dicam, contrarie, seu privative, si Deus noluisset humanum genus reparare: quia cum Deus ad hoc non teneretur, & sua creatura non indigeat, nihil faceret indebitum, aut contra id, quod eum facere decet, etiam si omnes homines sine remedio relinqueret debitis pœnis cruciandos. Dicitur vero interdum hoc fuisse indecens negative, id est, non ita conveniens, neque divinæ bonitati satis consentaneum.

Solutio.

Indecens contrarie, privative, & negative.

Dico secundo, fuisse valde conveniens, ut Deus humanam naturam lapsam repararet. Hoc constat ex ipso facto: sed quoniam Deus hoc beneficio cum hominibus, & non cum Angelis malis usus est, differentiæ rationem assignando probabitur facile conclusio. Prima sit, quia minor Angelorum pars peccavit: tota vero humana natura cecidit. Est August. in Enchir. c. 29. eamque amplectitur Magister in 2. dist. 21. quæ tamen non placet D. Thom. in 2. d. 7. q. 1. artic. 2. quia etiam multæ species Angelorum totæ corruerunt. Sed non est contemnenda ratio: tum quia probabile est, plures Angelos esse unius speciei, & ita non est necessarium, totam aliquam speciem Angelorum corruisse: tum etiam quia esto ita sit, tamen omnes Angeli propter similitudinem & propinquitatem, quam habent in natura, censentur unum gradum & ordinem rerum constituere, sicut omnes homines constituunt unum gradum inferiorem. Secunda ratio redditur, quia Angelus sua sponte & veluti sine occasione peccavit: homo vero fuit a muliere inductus, quæ prius a serpente decepta est. Indicat Bernar. ser. 1. de adventu, & eamdem habet Gregor. 4. Moral. c. 9. quem refert D. Th. 1. p. q. 64. art. 2. argum. 4. in cujus solutione advertit, rationem non esse adæquatam; ad summum enim procedit de supremo Angelo peccante. Alii enim eo suggerente ceciderunt; quod videtur sensisse August. lib. 1. de mirabilibus sacræ Scripturæ c. 2. Tertia huic annexa est, quia singuli Angeli propria voluntate peccaverunt; homines vero unius voluntate prolapsi sunt; decuit ergo, ut unius etiam beneficio liberarentur. Ita indicant Greg. & Bernard. Quarta additur, quia homo habet voluntatem facile mutabilem, & longum tempus viæ, in quo possit illum pœnitere; Angeli vero voluntas quodammodo inflexibilis est, & natura sua requirit viam brevissimam, ut perveniat ad terminum, quæ ratio q. 63. & 64. 1. p. latissime tractatur. Quinta esse potest, quia ruina Angelorum potuit reparari per homines, sublevando homines ad illorum sedes, quæ veluti vacuæ manserunt; quod ita decuisse, & factum fuisse late persequitur Ansel. lib. 1. cur Deus homo c. 16. & 17. hominum vero lapsus non poterat convenienter suppleri, substituendo aliam naturam loco humanæ, quia nulla fortasse esse potest inferior humana & capax illius gloriæ. Creare vero de novo alios homines, fieri quidem poterat, non vero ita manifestabat divinam misericordiam, justitiam, & potentiam; & ideo, &c. Unde sumitur sexta ratio, nam si Deus utramque naturam lapsam, angelicam, & humanam sine remedio reliquisset, videretur aut vinci malo peccati, & superari misericordia ejus, aut certe non posse tanto malo medicinam adhibere. Unde oportuit septimo, hominem redimi, ne gloriaretur dæmon, quodammodo vicisse, & explevisse desiderium invidiæ suæ, scilicet, ut homines non assequerentur gloriam, quam ipse perdiderat, & pro qua homini invidebat. Ita Leo ser. 2. de nativit. & epist.

Cur Deus naturam humanam reparavit non angelicam.

10.

ff. c. 3. Athanaſ. lib. de incarnat. Verbi, non longe a principio. Octavo, quo humana natura imbecillior eſt, quam angelica, eo magis divinam provocat miſericordiam, & Deus illius miſerendo benignitatem ſuam manifeſtat. Denique addit Theod. lib. 6. de providentia divina contra Græcos, circa finem, rationem aliam, dicens: *Quoniam res univerſi, quæ ſub ſenſum cadunt, propter hominem creatæ ſunt, ideo non putavit contemnendum eum, cujus gratia cuncta creaviſſet*,

SECTIO II.

Utrum ad reparandum genus humanum, neceſſarium vel conveniens fuerit, Deum, hominem fieri.

DUpliciter intelligi poteſt Deus humanum genus reparare: uno modo ex miſericordia, & liberalitate ſola: alio modo, ſervata perfectæ juſtitiæ æquitate.

Dico ergo primo non fuit ſimpliciter neceſſarium, hominem liberari a malo culpæ & pœnæ, in quo jacebat, ſervato juſtitiæ rigore, & condigna ſatisfactione interveniente: fuit tamen id convenientiſſimum. Tota concluſio certa eſt, & communis Sanctorum & Theologorum, quos ſtatim referam. Et probatur breviter prior pars, quia ſicut non fuit Deo ſimpliciter neceſſarium, hominem redimere, ita neque punire, aut ullam ſatisfactionem offenſæ ab illo repetere. Potuit enim in primis gratis omnia condonare. Cum enim ſit ſupremus dominus, nulli faceret injuriam: cumque ipſe potiſſimum fuerit per peccatum offenſus, poterat juri ſuo cedere, & culpam condonare, ac denique cum ſit ſupremus legiſlator, & judex, potuiſſet in lege contra peccatores lata diſpenſare. Deinde poſſet ab unoquoque hominum aliqualem ſatisfactionem, vel pœnitentiam exigere, illaque eſſe contentus. Denique potuit alicui homini puro munus ſatisfaciendi pro aliis committere, etiam ſi talis homo nonniſi imperfecte præſtare id poſſet. Neque enim tenetur Deus ſummum juſtitiæ rigorem ſemper ſervare. Tractat bene hanc partem Theod.

Objectio. d. lib. 6. de providentia, circa finem. Objici vero poteſt Athanaſ. lib. de incarnat. Verbi, in principio dicens, non potuiſſe Deum, integra & illæſa manente ſua veritate, ac juſtitia, gratis ac liberaliter peccanti homini pœnam relaxare, aut mortem remittere.

Reſpon. Reſpondetur, Athan. loqui in ſenſu compoſito, ſcilicet, ſuppoſita Dei abſoluta prædictione, & poſt latam legem illam: *In quacumque die comederis, morte morieris.* Quia Deus neque mutari poteſt, nec mendax eſſe. Simpliciter tamen potuiſſet legem illam non ferre, vel ita ferre, ut non ſimul prædiceret venturum effectum, ſed tantum ſtatueret jus a ſe diſpenſabile, ut comminatio illa abſoluta non eſſet, ſed conditionata, ſcilicet niſi vellet ipſe pœnam remittere, vel in aliam commutare. Quo poſito ſalva juſtitia, & veritate potuiſſet Deus tam pœnam quam culpam gratis remittere. Imo etiam nunc non conſtat, illam comminationem mortis temporalis ita fuiſſe abſolutam, ut nullus ex privilegio vel Dei liberalitate fiat immunis.

Cur fuerit conveniens ſervari rigorem juſtitiæ. Altera concluſionis pars facile probatur, quia omnes viæ Domini miſericordia & veritas. Unde quo hæ virtutes magis in opere noſtræ redemptionis relucent, eo altiori & convenientiori modo fit, magiſque Dei virtutem, & ſapientiam manifeſtat.

Objectio. Dices, fieri non poſſe, quin minuatur miſericordia, ſi rigor juſtitiæ ſervetur; at vero miſericordia ex ſuo genere eſt altior virtus quam juſtitia: ergo magis conveniens fuiſſet miſericordiam augere, quam juſtitiam exigere.

Reſpond. Reſpondetur cum Damaſc. lib. 3. de fide c. 1. hoc ipſum maxime oſtendere divinæ ſapientiæ rationem, quod rei perquam difficilis ac perplexæ congruentiſſimum exitum invenit, & in eodem opere ſummam juſtitiam cum ſumma miſericordia, quæ ſibi contraria videbantur, ineffabili modo conjunxit. Ipſa ergo perfectio juſtitiæ miſericordiam exaltat, quia non ſolum conceſſit homini tempus, & locum obtinendi veniam, ſed etiam modum & poteſtatem præbuit ſatisfaciendi Deo. Quod ſane infinitæ miſericordiæ opus fuit. Unde etiam major quædam gloria homini accreſcit, & quodammodo perfectior pax inter Deum & hominem conſtituitur, quia per ſatisfactionem condignam ad illius redit amicitiam. Et ideo ſpecialiter propter hoc beneficium dicitur Deus dives in miſericordia, ad Eph. 2. & ad idem accommodat Bernard. ſerm. 1. de annun. verba illa Pſal. 84. *Miſericordia & veritas obviaverunt ſibi, juſtitia & pax oſculatæ ſunt.*

Objectio. Sed inſtabit aliquis, quia ad majorem liberalitatem pertinere videtur, gratis condonare omne debitum, imo & ad majorem charitatem, nam qui plus amat, plus remittit, ut ſumitur ex Lucæ 7. & inter homines opus majoris virtutis eſſe cenſetur, gratis remittere injuriam, quam ſatisfactionem poſtulare.

Diluitur. Sed hæc fere eodem modo diſſolvuntur: nam majoris charitatis, & liberalitatis eſt, donare vires & gratiam ad ſatisfaciendum. Addendum vero propterea eſt, non decuiſſe, nec communi bono expediviſſe, aliter fieri, ne delicta manerent impunita. Unde licet in privatis perſonis ſæpe expediat gratuita & liberalis injuriarum remiſſio, non tamen in his, ad quos pertinet commune regimen, & vindicta delictorum. Deinde ipſis hominibus multis rationibus utilius hoc fuit, tum ut peccati gravitatem agnoſcerent, quamque illud Deus odio proſequatur; tum quia ipſamet ſatisfactio, quæ ab homine exigitur, eſt magnum bonum ejus, & illius gloriam & virtutem extollit. Propter quæ diverſa omnino eſt ratio de Deo offenſo, & de hominibus. Nam homo, qui ſatisfactionem exigit injuriæ ſibi factæ, vel id facit ex odio alterius, vel ſaltem ex amore proprii commodi & utilitatis: Deus autem non ſuum, ſed noſtrum commodum quærit, dum juſtitiam vult in remittendis peccatis ſervare. Unde etiam inter homines, ſi contingat communi bono expedire, vindictam exigere per publicam poteſtatem de injuria ſuſcepta, poteſt hoc eſſe majoris virtutis, quam gratis illam condonare.

Teſtimo. Patrum. Dico ſecundo, myſterium incarnationis non fuit ſimpliciter neceſſarium ad hominis lapſi reparationem. Concluſio eſt communis, & ita certa, ut negari non poſſit ſine temeritate & fidei incommodo. Eſt D. Thom. hic, Magiſtri cum doctoribus, diſt. 20. ubi Bonavent. Scot. Richar. Durand. Palud. Gabr. & alii. Alex. Alenſ. 3. p. q. 1. membr. 3. art. 4. Altiſiodorenſ. lib. 3. ſummæ, tract. 1. 1. c. 8. Guillel. Pariſienſ. lib. cur Deus homo. c. 7. c. 7. & probatur primo ex communi patrum ſententia. Leo Papa ſerm. 2. de Nativit. c. 3. *Verax*, inquit, *miſericordia Dei, cum ad reparandum humanum genus ineffabiliter ei multa ſuppeterent, hanc potiſſimum conſulendi viam elegit, qua ad deſtruendum opus diaboli non virtute uteretur potentiæ, ſed ratione juſtitiæ.* Auguſt. 13. de Trinit. c. 3. 10. 13. & 18. & lib. de Agone Chriſti c. 11. *Sunt*, inquit, *ſtulti, qui dicunt, non poterat aliter ſapientia Dei hominem liberare, niſi ſuſciperet hominem.* Tractat bene Greg. 17. Moral. c. 18. & 24. Moral. c. 2. Hugo de S. Victor. lib. 1. de ſacram. p. 8. c. 10.

Ratio. Secundo, ratione, quæ facile ſumi poteſt ex præcedenti concluſione. Si enim propter aliquam cauſam poſſet eſſe incarnatio neceſſaria ad reparationem noſtram, maxime ut ex perfecta juſtitia fieret: ſed hoc non fuit ſimpliciter neceſſarium, ut oſtenſum eſt: ergo neque ipſa incarnatio fuit ſimpliciter neceſſaria. Nulla enim alia ratio neceſſitatis, aut connexio fingi poteſt inter incarnationis myſterium, ac humani generis reparationem. Et ex hac concluſione & ratione obiter infertur, Chriſti Domini mortem non fuiſſe ſimpliciter neceſſariam ad noſtram redemptionem, ſed ſolum ex divina ordinatione: quia ſuppoſita incarnatione, una Chriſti operatio ad ſatisfactionem ſufficere poterat, vel ex ſe, vel ex acceptatione divina, juxta ea quæ inferius tractanda ſunt. Et ideo ad Hebræ. 2. non neceſſitatis, ſed decentiæ fuiſſe dicitur hoc opus: *Decebat*, inquit Paulus, *eum, propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem ſalutis eorum per paſſionem conſummari.*

Objectio. Contra hanc vero concluſionem videtur ſentire Anſel. fere toto lib. 1. & 2. cur Deus homo: hoc enim videtur præcipue toto illo opere voluiſſe convincere, repugnare inquam Deo, alia via aut ratione mundum reparare, utpote cum eſſet imperfectum opus, ac proinde minime decens Deum. Idem ſentit Richard. de S. Victor. lib. de Incarnat. c. 8. favent verba Chryſoſt. homil. 10. in Joan. *Cecidit*, inquit, *natura noſtra eo modo, ut reſtitui nullo pacto poſſet a quocumque, niſi ab illa omnipotentiſſima manu. Neque enim aliter reſtitui poterat, niſi qui in principio eam effinxit, manum porrexiſſet.* Et

Vigil.

Vigil.lib.5.contra Eutychet.circa finem dicit: *Non aliter fieri potuit nisi talis mediator existeret*, *&c.* Unde Proclus Cizicenus hom. de Chisti nativit. quæ habetur in Concil. Ephes. tom.6.c.7. *Unica*, inquit, *hæc restabat mali solutio*. Cyril.5.thesau. c.7. *Quoniam imperfectum esse opus Dei non decuit, & non potuit aliter reparari, necessario Deus homo factus est.* Ambros.etiam ad Hebr.9. dicit: *Tantum fuit peccatum nostrum, ut salvari non possemus aliquando, nisi omnipotens filius Dei moreretur pro nobis.* Et Leo Papa epist.81. *Quæ*, inquit, *reconciliatio esse poterat, qua humano generi propitiaretur Deus, nisi omnium causam mediator Dei hominumque susciperet?* Sed primum exponi possunt de necessitate immutabilitatis, seu ex suppositione divinæ ordinationis, quia supposita divina voluntate, non poteramus aliter salvari, neque Deus poterat non conferre nobis hoc beneficium. Ita exponunt Anselmum Bonav. & Alens. & indicatur ab ipso lib. 2. c.5. & 17. ubi ait, in Deum non cadere alium necessitatis modum, & hunc modum non minuere rationem liberalitatis & gratiæ: aliis tamen locis plus videtur intendere Anselm. Secundo ergo exponi potest de necessitate ad melius esse, ita ut id dicatur necessarium, quod est convenientissimum, quodque omni ex parte damnum per peccatum illatum compensat: hoc enim modo, neque manet dedecus peccati sine decore justitiæ, & pœnas sustinet homo, qui offendit, & satisfacit Deus, qui potest, ut dicit Glos. ad Hebræ. 2.circa illa verba, *decebat eum*, *&c.* Tertio exponi possunt de necessitate ad perfectum modum redemptionis, quam statim explicabimus.

Solutio 5. Modi necessitatis, quibus oportuit verbum incarnari.

Dico tertio, ad redimendum hominem ex perfecta justitia necessaria simpliciter fuit hypostatica unio. Hæc conclusio est D.Thom. hic & communis in 3.dist.20. & aliorum, quos paulo ante citavimus, & in sequentibus etiam referemus: imo universalis est Sanctorum Patrum traditio. Hoc enim sensu dicit Leo Papa serm. 14. & 10. de nativ. *Si non esset Deus, non afferret remedium*, & similia habet serm.7.& 8. de Epiphan. & serm.8.Quadragesim. & serm. 1. & 12. de passion.& epist.13.81.&95. quibus locis negat per hominem purum potuisse nos redimi. Quod non simpliciter & absolute intelligendum est, sed servato jure æquitatis & perfectæ justitiæ, ut ex dictis patet in præceden.concl. Et eodem modo loquitur Agap. Pap. in epist.ad Antig. *Quæ reconciliatio*, inquit, *esse posset, qua humano generi repropitiaretur Deus, si hominis causam mediator Dei & hominum non susciperet?* Ac si diceret, non nisi imperfecta, & eodem sensu dixit Anaclet. Pap.epist. 2. decret. Deum factum esse hominem, ut virtutis suæ potentia nos liberaret, scilicet, perfecto modo. Et similiter Athanas.lib. de Incarnat. Verbi, circa principium. *Cum enim*, inquit, *Patris sit Verbum, & supra omnes, merito etiam solus omnia recuperare potuit, & idoneus fuit, qui pro omnibus pateretur, ac apud Patrem intercederet.* Idem Atha. lib. de humanitate Verb. ante medium, & sermo. de cruce & passione Domini, ubi inter alia inquit: *Cum videret malitiam intolerabilem, neque mortale genus idoneum esse, quod morti resisteret, neque pœnam suorum malorum persolveret: nam excessus malitiæ transcendebat omne supplicium; vidensque simul Patris bonitatem, & quam ipse idoneus esset & potens, commotus fuit sua humanitate, & misertus est nostræ imbecillitati.* Cyril.Alexan.lib.1.de fide ad Regin. c.Quod per Christi sanguinem redempti sumus, inquit. *Si ut vulgaris homo concipiatur, quo modo illius corpus vita omnium æstimationem ac dignitatem exæquat? aut quomodo Deus haberi non debet, qui suo sanguine credentes in ipsum emundat?* Et lib.2. ad Reg. non longe a principio, exponens id ad Hebr. 2. *Decebat eum*, *&c.* dicit, ideo Verbum carnem induisse, quia superare mortem supra humanam erat facultatem. Ubi necesse est loquatur de omni facultate cujuscumque personæ humanæ creatæ, & de perfecto modo superandi mortem, & eodem modo sæpe colligit Christum esse Deum ex eo, quod potuit perfecte nos redimere, ut lib. de Incarnatione Unigen. cap.21.& lib.2. thesau. cap. 11. & lib. 4. de Trinit. circa princ. ubi negat Christum potuisse offerre condignum pretium pro nostra redemptione, nisi esset verus Deus. Et in Exeges. ad Valeria. quæ habetur Concil. Ephes. com. 6. cap. 17. circa medium, exponens verba Isai. 53. *Cujus livore sanati sumus: quo pacto*, inquit, *unus pro omnibus mortuus justum pro omnibus pretium exsolvere potuit, si perpessionem illā puri cujuspiam hominis fuisse dicamus?* Similia habet Iren. lib.3. c.20. & 22. Justin. in exposit. fidei. Cyril. Jerosol. cath.13. Euseb.4. demonstrat. c.10. Theodor.dialog.2. & Damasc.lib.3. cap.15. & 19.dicit actionem Christi & passionem ideo fuisse salutiferam, quia divina erat. *Neque enim*, inquit, *convenire poterat actioni humanæ, id est, puri hominis.* Basil.etiam super Psalm.28. ad hoc accommodat verba illa, *Qui confidunt in virtute sua, & in multitudine divitiarum suarum gloriantur: frater non redimit, redimet homo? non*, inquit, *homo nudus, sed homo Deus Jesus Christus: quia nullus alius poterat condignum afferre pretium.* Et Chrysost.homil.20. in Joan. *Cecidit natura nostra eo casu, ut restitui non possit, nisi ab illa potentissima manu.* Et Ambros.lib.4.in Lucam circa princip. *Quis tantus esset dux, qui prodesset omnibus, nisi ille, qui supra omnes est? Quis me supra mundum constitueret, nisi qui major est mundo? Et supra omnes est, qui me supra ipsum mundum, &c.* Et August. in Enchir. c. 108. *Neque per ipsum liberaremur mediatorem hominem Christum, nisi esset Deus.* Idem lib.9.de Civit. cap.17. & late serm.8.de verbis Apostol. Cyprian. sermone de passione Domini. Hilar. lib. 9. de Trinit. multa ad propositum scribit. Et Fulgentius de Incarnat.& gratia cap.4. & inter alia inquit: *Nullatenus humana natura ad auferendum peccatum mundi sufficiens, atque idonea fieret, nisi unione verbi Dei*: ad auferendum scilicet perfecto modo. Idem fere c.7. & Vigil. lib.5. contra Eutych. præsertim col.10. & late Anselm. lib.1. cur Deus homo a cap. 20. & Richard. de sancto Victore libro de incarnatione Verbi cap. 8. & in sequenti dubio, testimonia Scripturæ sacræ, & nonnulla alia ex sanctis Patribus indicabimus. Ratio vero, in qua hæc necessitas fundatur, est, quia tota ratio perfectæ justitiæ, quæ in redemptione Christi inventa est, ita oritur ex dignitate divinæ personæ, ut nullo modo possit creatæ personæ communicari, aut convenire. Quomodo autem hoc verum habet, in sequentibus sectionibus late explicandum est. Solum est in hac conclusione advertendum, unionem hypostaticam, ut in conclusione dixi, non vero incarnationem in rigore sumptam, ut significat assumptionem humanæ naturæ, fuisse ad hunc effectum necessariam. Potuisset enim Deus assumendo naturam Angelicam, per eam nos redimere perfecto modo, sed cum eadem justitiæ æquitate. Quia licet non posset mori, posset per internos & spirituales actus satisfacere: licet in hoc duriuscule loquatur Anselm. lib. 2. cur Deus homo cap.6. & 21. indicans humanam naturam, quæ mori possit, omnino fuisse necessariam: sed per exaggerationem locutus est, & aliquo modo ex dictis in præcedenti conclusione oportet explicari.

Fundamentum prædictæ necessitatis.

Dico quarto, simpliciter & absolute fuisse convenientissimum medium ad nostram redemptionem, ut Deus assumeret humanam naturam, per quam pro nobis satisfaceret. Hæc est certissima, & clarissima, suppositis quæ dicta sunt. Nam in primis ex dictis sequitur, hypostaticam unionem cum natura intellectuali fuisse convenientissimum medium ad nostram redemptionem, quia convenientissimum fuit nos redimi ex perfecta justitia, quæ nisi per hanc unionem servari non posset. Deinde fuisse etiam convenientissimum ad eumdem finem, ut hæc unio fieret in natura humana, facile ostenditur. Primo, quia hoc pertinebat ad majorem justitiæ proportionem, ut scilicet idem esset satisfactor, qui fuerat offensor: offendit autem homo, debuit ergo satisfacere homo, non idem numero qui offenderat, non enim poterat perfecte & convenienter: debuit ergo esse saltem homo ejusdem naturæ & speciei. Secundo, pertinebat hoc ad majorem hominum honorem, & gloriam. Tertio, ad majorem confusionem dæmonis, ut in eadem natura, quam vicerat, vinceretur. Quarto, ad majorem divini amoris erga homines ostensionem. Et eisdem fere rationibus ostenditur fuisse conveniens naturam illam esse passibilem, ut per passionem & mortem redimeret nos, atque doctrina & exemplo convenientius doceret. Tum etiam, ut non solum bona sua nobiscum communicaret, sed etiam mala nostra in se susciperet, quantum honesta ratione fieri posset. Perfecta enim charitas, & amicitia tam bona, quam mala

Cur convenientissima fuit unio cum natura humana.

Conveniens fuit naturam illam humanam esse passibilem.

facit

facit esse communia. Unde ultimo fit, hoc medium incarnationis fuisse omnium optimum, & convenientius quocumque possibili, etiam de potentia absoluta; quod plane sentiunt omnes citati Patres & Theologi, & sequitur manifeste ex dictis, quia nullum medium potest esse melius, quam illud, quod perfectam justitiam cum perfecta misericordia conjungit: sed nullo alio modo id fieri poterat, ut ostensum est. Neque est inconveniens, Deum posse uti medio, quo nullum possit esse aptius, vel melius; quia licet in rebus omnino finitis & creatis quacumque facta possit facere meliorem, tamen in hoc mysterio communicando suam personam infinitam, communicavit bonum, quo nullum potest esse melius. Et propterea mirum non est, si talis communicatio sit etiam optimum medium ad reparationem nostram. De hac conclusione, & quæ circa illam dicta sunt, præter citatos Patres videri potest Leo Papa sermone 5. 12. & 24. de passione Domini, Irenæus lib. 5. cap. 1. August. 12. de Trinit. cap. 10. libro de vera religione cap. 16. & sermon. 13. de tempore, Anselm. lib. 2. cur Deus homo capit. 18. solum dicendum supererat, cur fuerit conveniens, mysterium hoc fieri potius in persona Verbi, quam in alia, sed de hoc dicemus infra quæst. 3.

Objectio. Sed contra primo, nam videtur contra justitiam, exigere satisfactionem ab innocente, & tradere illum in mortem propter salutem nocentium. Respondetur

Solutio. primum, non fuisse injustitiæ, sed summæ misericordiæ opus, quod Deus a Christo homine postulaverit, ut hominum causam sumeret, & pro ipsis satisfaceret, & quod ipse sponte id officii susciperet: quod ita factum esse in hoc mysterio, constat ex ad Hebræ. 10. & Psal. 39 *Aures autem perfecisti mihi &c.* Postquam vero Christus fidejussor factus est, debuit satisfacere ex justitia ad æqualitatem. Et ideo recte ad Christum accommodatur id Ecclesiast. 29. *Gratiam fidejussoris ne oblivis caris: dedit enim pro te animam suam.* Denique quidquid iniquitatis, & injuriæ fuit in Judæis occidentibus Christum, non fuit ordinatum a Deo, sed permissum.

Instan. Passio vero ipsa, quæ bona fuit, & sancta, juste & sancte ordinari potuit in nostram redemptionem. Dices: saltem videtur inordinatio quædam, infinitum illud

Satisfact. bonum & vitam Christi, in creatum & finitum hominum bonum ordinare. Sed respondetur primum, hoc negotium non sistere in bono hominum, sed totum ad Dei gloriam referri, ad quam ipsa etiam vita & mors Christi ordinatur. Item ordinare id, quod perfectius est, ut adjuvet, & perficiat inferiora, non est inordinatum, sed frequentissimum in Dei ordinatissima providentia; præsertim quia ipsa vita Christi corporalis, licet propter unionem ad Verbum esset infiniti valoris, tamen statim erat recuperanda, ut gloria hominum esset æterna.

Alia objectio. Dices tandem, esse repugnantiam in dictis: Deus enim semper ac necessario operatur in omnibus, quod convenientissimum est, ut ait Clemens Alexandr. 6. Stromat. August. 3. de libero arbitr. in cap. 5. *Quidquid tibi vera ratione melius occurrerit, hoc scias fecisse Deum, tamquam bonorum omnium conditorem.* Idem lib. de quant. animæ c. 33. & lib. 1. contra adverf. leg. & Prophet. cap. 14. *Usque adeo*, inquit, *desipiendum est, ut videat homo, melius aliquid fieri debuisse, & hoc Deum vidisse non putet, aut putet vidisse, & credat facere noluisse, aut non potuisse.* Respondetur, Deum neque semper, neque necessario operari, quidquid rebus creatis convenientius, aut melius est, aliàs nihil posset facere, quam quod fecisset. Quod est erroneum, ut contra Wicleph ostendit Waldens. lib. 1. doctrinalis fidei antiquæ capitul. 21. ubi multa congerit ex patribus. Et eamdem rem tractat Hugo Vict. lib. 1. de sacram. cap. 11. Operatur ergo Deus omnia convenientissime, id est, sine ulla inordinatione, vel malitia, vel imprudentia. Quod maxime Augustinus intendit locis citat. agit enim contra Manich. qui Deum quendam faciebant malorum authorem. Facit etiam omnia convenientissime, juxta finem a se intentum, & secundum rationem divinæ suæ sapientiæ, non secundum rationem & finem, qui a nobis agnosci vel intendi potest.

SECTIO III.

Utrum Christi opera fuerint sufficientis valoris, & efficaciæ ad condigne satisfaciendum pro peccatis hominum.

Diximus in præcedenti dubitatione, hypostaticam unionem fuisse simpliciter necessariam ad perfectum modum humanæ redemptionis; quæ necessitas duo includit; unum est, nullum nisi hominem Deum potuisse perfecte redemptionem hominum perficere, de quo postea dicendum est; alterum est, Christum Deum hominem hoc potuisse, quod nunc examinare & declarare incipimus. Et quia prima ratio, seu conditio, ex qua pendet æqualitas, & perfectio justitiæ, est valor pretii seu operis, quod ad contractum consummandum, seu ad recompensandum injuriam offertur, ideo ad explicandam perfectionem justitiæ, quæ in nostra redemptione servata est, primum omnium considerandus est valor, & dignitas actionum, & passionum Christi, per quas redempti sumus.

Observandum vero est, nunc non tractari de efficacia operum Christi ad obligandum (ut ita dicam) Deum ex justitia; nec etiam disputari, an ad hanc justitiam fuerit necessarium pactum, vel promissio ex parte Dei, de his enim postea dicemus: nunc vero solum agimus de valore ipsorum operum secundum se. Possunt enim intelligi habere valorem, etiam si Deus illa acceptare non teneatur: & e contrario posset Deus illa acceptare, etiam si secundum se sufficientem valorem non haberent.

In hac ergo quæstione variis modis erratum est. Infideles enim, seu hæretici negarunt, opera Christi habuisse valorem ad nos redimendum, tam ex se, quam ex divina acceptatione, vel ordinatione. In quo errore primum numerari possunt Judæi, qui non credunt, Messiam esse Redemptorem animarum, sed corporum: neque authorem spiritualium bonorum, sed temporalium. Quos facile est ex sacra Scriptura convincere. Daniel. enim 9. dicitur Messias venturus, ut finem accipiat peccatum; & deleatur iniquitas, & adducatur justitia sempiterna, & Isai. cap. 9. vocat eum Patrem futuri sæculi, principem pacis, & regni æterni. Et c. 22. *Ecce Salvator tuus veniet, &c.* & infra: *Vocabunt eos populus sanctus, redempti a Domino.* Denique constat ex scriptura Messiam non solum propter Judæos, sed etiam propter Gentiles salvandos venisse Isai. 60. Aggæi. 2. & sæpe aliàs: ergo futurus erat Salvator animarum, potius quam corporum. Ex supra etiam tractatis multa contra hunc errorem sumi possunt, & ex Galat. lib. 6. cap. 4. & seqq.

Varii errores contra satisfactionem Christi.

Secundo, numerari possunt Pelagiani, qui negantes peccatum originale, & gratiæ necessitatem, consequenter negarunt, Christum nos redemisse, vel satisfecisse pro nobis, sed solum venisse, ut doctrina, & exemplo homines doceret. Ex quo alium errorem intulerunt, scilicet, non venisse pro illis hominibus, qui ipsum præcesserunt, ut August. refert lib. 2. de gratia Christi, & peccat. origin. cap. 26. Sed fundamentum hujus erroris in materia de originali peccato ex professo impugnandum est, & videri potest August. libris contra Pelag. præsertim duobus illis de gratia Christi: & breviter sunt contra illum aperta scripturarum testimonia. Ad Rom. 5. *Sicut per unum hominem, &c.* & Actor. 4. *Non est aliud nomen datum hominibus.* Et de præcedentibus hominibus dicitur expresse ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus propitiationem propter remissionem præcedentium delictorum.* Et ad Hebr. 9. *In redemptionem earum prævaricationum, quæ erant sub priori testamento.* Et eodem sensu dicitur ad Rom. 3. *Omnes peccaverunt, & egent gloria Dei, justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu.* Et ibidem: *Quia ex operibus legis non justificabitur omnis caro coram illo: justitia autem Dei per fidem* Jesu *Christi in nomine, & super omnes.* Et eodem modo dicitur ad Galat. 3. *Si ex lege justitia, ergo gratis Christus mortuus est*: ut recte ibi Hier. annotavit; & 1. ad Corinth. 10. *Bibebant autem de spirituali consequentes eos petra, petra autem erat Christus.*

Tertio, numerari hic potest error Abaylardi, qui parum est a præcedenti diversus: quamvis enim iste non negaverit originale peccatum, negavit tamen Christum

nos liberasse a dæmonis jugo, & servitute; & consequenter etiam Christum nobis profuisse per modum redemptionis, vel satisfactionis, ut refert, & impugnat late Bernar. epist. 190. qui error fuit antiquior cujusdam Basi, ut ex Philastrio refert Castro verbo Christus, hæres. 8. & Prateol. in verbo Basus. Hic vero error eisdem Scripturæ testimoniis facile refellitur; & plura congerit Bern. supra, & August. libris contra Julia. præsertim in 1. & 6. a principio, & lib. de perfectione justitiæ in medio, & circa finem, & lib. 1. de peccatorum meritis, & remis. fere per totum, præsertim c. 17. Damnatur etiam ab Innocentio III. in rescripto ad Bernar. habetur inter epistolas Bernar. epist. 194.

Alia via aliqui Catholici non recte senserunt de valore operum Christi ad satisfaciendum pro nobis. Quamvis enim fateantur, quod fides docet, Christum vere satisfecisse pro peccatis hominum, negant tamen opera Christi de se habuisse valorem, & condignitatem ad hujusmodi satisfactionem, sed solum ex acceptatione divina, quia scilicet voluit Deus illa sibi offerri, & promisit illis fore contentum, & propter illa remissurum peccata hominibus; ita opinatur Scot. in 3. d. 19. & 20. & in 4. d. 15. q. 1. & Gabr. eadem d. 19. q. 2. a. 1. not. 3. a. 2. c. 2. Almain q. 1. & Dur. similiter. in 3. d. 20. q. 2. & in 4. d. 15. q. 1. a. 6. & 7. & Medin. codic. de pœniten. tract. 3. de satisf. q. 1. Fundamenta infra videbimus. Unde inferunt hi authores, quod attinet ad justitiæ æqualitatem, tantum valorem potuisse esse operibus puri hominis ad satisfaciendum pro peccatis humani generis, quantum fuit in operibus Christi; quia potuit Deus illa opera ad eumdem effectum ordinare, & illa acceptare. Haberent ergo eumdem valorem, quia tam opera Christi, quam puri hominis, tantum valent, quantum est bonum illud, ad quod Deus illa ordinat, & acceptat, & ex se in neutro habent dignitatem seu æqualitatem ad meritum, vel satisfactionem, ut idem authores tradunt in 2. dist. 27. Durand. q. 2. Gabr. q. unica art. 3. & in 1. dist. 17. q. 3. art. 3. dub. 2. & ibi Scot. q. 2. §. Hic potest dici. Addunt tamen congruum fuisse, Deum hominem, & non purum hominem pro nobis satisfacere. Primo, quia licet dignitas personæ non augeat valorem operis, confert tamen quandam dignitatem, & quasi decentiam moralem, ut imago a viro sancto depicta, licet in se non sit melior, quam depicta ab alio, tamen propter respectum ad personam, habet quandam moralem æstimationem. Deinde, quia decuit, ut solum Deum agnosceremus, & veneraremur, ut Redemptorem & Dominum; quia, ut ait Anselm. lib. 1. cur Deus homo c. 5. *Quæcumque alia persona hominem a morte æterna redimeret, ejus servus idem homo recte judicaretur. Quod si esset, nullatenus esset restauratus in illam dignitatem, quam habiturus erat, si non peccasset, cum non nisi Dei servus esset.* Denique, quia oportuit, ut universalis Redemptor peccatorum omnino esset impeccabilis, quod esse non posset, nisi esset Deus; unde Fulgent. lib. 2. ad Transimundum Regem. cap. *Inquirendus fuit unus, cujus esset reformanda munere*, scilicet, humana natura, *informanda lumine, confirmanda virtute, ut æqualitas æterna justificaret impiam, instrueret insciam veritas, virtus firmaret invalidam*: *quo autem modo*, dicit inferius, *beneficentiæ largitor universalis assisteret, quem alienæ opis indignum natura monstraret?*

Ut veram sententiam doceamus, ab his, quæ de fide certa sunt, initium sumendum est, & dicendum primo, Christum Dominum, quod in ipso est, sufficienter per sua opera satisfecisse, tam pro originali lapsu humani generis, quam pro universis peccatis hominum, quæ quovis tempore commissa sunt, aut committentur. Hoc unum est ex fundamentis nostræ fidei definitum in Concilio Trident. sess. 6. ubi c. 1. docet captivitatem generis humani, in secundo vero redemptionem per Christum, & can. 21. definit Christum datum nobis esse in Redemptorem, & legislatorem. Testimonia scripturarum sunt clarissima, & frequentissima. In primis sunt illa, in quibus Christo tribuitur munus Redemptoris; ad Tit. 2. *Dedit semetipsum pro nobis, ut nos redimeret ab omni iniquitate*. Apoc. 5. *Redemisti nos Deo in sanguine tuo*. Ad Heb. 9. *Christus assistens Pontifex futurorum bonorum per proprium sanguinem introivit semel in sancta æterna redemptione inventa*. Nomen enim redemptionis, per quandam metaphoram satisfactionem significat. Homo enim per peccatum, quasi venditus est, & sub dæmonis potestate, & captivitate constitutus. Isai. 50. *Quis conditor meus, aut cui vendidi vos, ecce in iniquitatibus vestris venditi estis*. Christus autem suam pro illo satisfactionem offerens, in Dei amicitiam, & veram libertatem vindicavit: & ideo redemisse dicitur 1. Pet. 1. *Non corruptibilibus auro, & argento redempti estis, sed pretioso sanguine, quasi agni immaculati Christi, & incontaminati*. Interdum vero dicitur emisse 1. ad Corint. 6. *Empti enim estis pretio magno*. Et c. 7. *Pretio empti estis: nolite fieri servi hominum*. Ut enim notat Hieron. super c. 3. ad Gala. redimere dicitur, qui rem, quam prius possidebat, & casu aliquo illam amiserat, pretio dato iterum acquirit. Emere autem dicitur, qui rei dominium primum per pretium comparat: quia ergo ante peccatum eramus sub Dei potestate, & amicitia, per peccatum vero facti sumus inimici, & traditi potestati dæmonis, ideo Christus satisfaciendo pro nobis dicitur nos redemisse sibi ut Deo. Juxta illud Isai. 52. *Gratis venundati estis, & sine argento redimemini*. Emisse autem dicitur sibi ut homini, quia per eamdem satisfactionem pro nobis oblatam speciale quoddam jus, & dominium in nos adquisivit: & ideo Psal. 2. dicitur: *Postula a me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam*.

Secundo, hoc probant illa testimonia, in quibus Christus dicitur nos dilexisse, & lavisse a peccatis nostris, Apoc. 1. vel semetipsum pro nobis tradidisse: ut ad Ephes. 5. ad Galat. 3. & 1. Joan. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi*: & c. 3. *In hoc apparuit filius Dei, ut dissolvat opera diaboli*. Item illa, in quibus dicimur vivificati in Christo: ad Ephes. 2. *Cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos Christo: cujus gratia estis salvati*: & infra: *Nunc autem in Christo Jesu, vos, qui aliquando eratis longe, facti estis prope in sanguine Christi: ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum & medium parietem maceriæ solvens inimicitias in carne sua, &c.* Et ad Roman 5. *Sicut per unius delictum, &c. ita per unius justitiam, &c.* Et ibidem constituitur differentia inter Christum & Adamum: quia judicium quidem ex uno in condemnationem: ab Adamo enim unum tantum peccatum originale contrahimus: gratia autem ex multis delictis in justificationem: quia per Christum multa, atque adeo omnia peccata remittuntur. Tertio, hoc confirmant illa testimonia, quibus per Christum dicimur liberari a potestate dæmonis. Isai. 49. *Nunquid tolletur a forti præda? aut quod captum fuerit a robusto, salvum esse poterit? quia hæc dicit Dominus, equidem & captivitas a forti tolletur, & quod ablatum fuerit a robusto, salvabitur*: & infra concludit: *Et sciet omnis caro, quia ego Dominus salvans te, & Redemptor tuus fortis Jacob*: & ad Colos. 1. *Qui eripuit nos de potestate tenebrarum, &c.* & c. 2. *Expolians principatus & potestates, &c.* Testimonia vero sanctorum Patrum & rationes afferemus inferius in postrema conclusione.

Dico secundo, Christus Dominus non solum pro peccatis hominum quoad culpam, sed etiam pro pœnis his peccatis debitis sufficienter satisfecit. Hæc conclusio est de fide, sicut præcedens, & probari potest. 1. ex illo Psal. 68. *Quæ non rapui, tunc exolvebam*: & Isai. 53. *Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portavit*. Ad quod alludens Petrus epist. 1. c. 2. inquit: *Qui peccata nostra pertulit in corpore suo super lignum*. Pœnas autem peccatorum peccata vocavit. Hoc etiam confirmant supra citata testimonia, quibus asseritur, Christum nos liberasse a potestate dæmonis. Peccator enim dicitur esse sub dæmonis potestate, non quia dæmon ipsius dominium habeat, sed quia potestatem accipit illum puniendi, & in infernum deducendi. Christus ergo suam satisfactionem offerens Patri, qui jus habebat suas injurias vindicandi, pro pœnis nostris peccatis debitis satisfecit, & hoc modo eripuit nos de potestate dæmonis: ut bene Nazian. explicat, oratione 42. circa finem, & August. 13. de Trin. a c. 12. & Anselm. 1. cur Deus homo c. 6. & Bernard. epist. 120. Quanquam alia etiam ratione dicatur Christus liberasse homines a potestate dæmonis, quia illum privavit veluti imperio quodam, quo per idololatriam in hoc mundo potiebatur, propter quod princeps mundi dicitur Joan. 14. & quia illum ligavit,

ne tam acriter in homines ſæviret:ut ſumitur ex Matth. 12.Congerit circa hoc nonnulla Vega lib.2.in Trident. c.3.4.&5. Præterea concluſionem hanc confirmat,quod Theologi docent, Chriſtum ſua morte aperuiſſe hominibus januam regni cœleſtis, ut tradit D.Th.infra q.49. art.5.& dicemus latius q.19.nam regnum cęlorum clauſum eſſe hominibus propter peccatum,magna erat pœna. Hanc ergo abſtulit Chriſtus meritis,& ſatisfactione ſua, ut propterea dicatur aperuiſſe nobis januam regni. Præterea ex hoc principio dicitur Chriſtus mortem ſuperaſſe juxta illud Oſeæ.13. *Ero mors tua, o mors*; & 2. ad Timoth.1.*Qui deſtruxit quidem mortem*:& 1.ad Corinth.13.*Abſorpta eſt mors in victoria*. Mors enim pœna fuit per peccatum introducta: ad Rom.5. Chriſtus ergo ſatisfaciendo pro pœnis omnibus peccatis debitis, mortem etiam abſtulit, non ita ut illam non ſubiremus; hoc enim licet potuerit ab eo fieri, non tamen oportuit; ſed ita ut in ea non permaneremus, ſed poſt illam ad vitam perpetuam reſurgeremus: ſicut etiam ſatisfecit pro pœnis omnibus, ſeu pœnalitatibus, quas propter originale peccatum contrahimus: noluit tamen ſtatim auferri, neque ad hoc obtulit ſatisfactionem ſuam, ſed pro eo tempore opportuno, & convenienti, ut recte Auguſt.23. de civit. c. 4. Doctrinam hanc, quæ in his duabus concluſionibus continetur, Lutherus, & alii hæretici hujus temporis ita extollunt, & magnificant, ut propter eam doceant, nullam hominibus neceſſariam eſſe pœnitentiam, nullam ſatisfactionem pro peccatis; quippe cum jam nulla peccata illis imputentur, cum Chriſtus pro omnibus ſatisfecerit: ſed hoc non eſt extollere ſatisfactionem Chriſti, ſed magnam illi injuriam inferre, & occaſionem præbere hominibus multiplicandi peccata, quo nihil magis contra intentionem Chriſti pro nobis ſatisfacientis cogitari poteſt.

Lutheri, & aliorũ hæreſ.

Dicendum eſt ergo: quanquam Chriſti opera ordinata fuerint a Deo, & ab ipſo Chriſto ad ſatisfaciendum pro nobis, non tamen ita ut in nobis haberent effectum, nobis non agentibus, vel cooperantibus,quod ipſi etiam hæretici vel inviti fateri debent: alioquin neque baptiſmus, nec fides eſſent neceſſaria,ut nobis ſatisfactio Chriſti applicaretur, quod ipſi non concedunt: immerito autem fidem requirunt, & non charitatem, vel pœnitentiam, cum ſcriptura omnia hæc, ut neceſſaria proponat. Fuit autem hoc valde expediens primo ad bonum noſtrum: quia ut dictum eſt, daretur licentia hominibus ad vitia & peccata multiplicanda, vel certe privandi eſſent libertate. Deinde nec vere juſtificarentur, ſi per ſolam imputationem extrinſecæ juſtitiæ, aut non imputationem peccati manentis in ipſo homine, juſti exiſtimarentur. Secundo, quia ad gloriam ipſius Chriſti ſpectat,ut homines non fiant participes meritorum ejus,niſi profitendo illius fidem, & obedientiam, & retractando priora delicta, juxta illud ad Hebræ. 5. *Factus eſt omnibus obtemperantibus ſibi cauſa ſalutis æternæ*. Tertio, quia hoc ipſum magis extollit merita, & ſatisfactionem Chriſti, & oſtendit ejus efficaciam, quia non ſolum ſatisfecit pro nobis, ſed etiam nos facit cooperatores ſuos, vel ad noſtram ſalutem,cum ad illam diſponimur,& pro peccatis noſtris ſatisfacimus per ejus gratiam,vel ad alienam, cum aliis applicamus ſacramenta, vel ſatisfactiones, ut D.Thom. infra breviter tetigit q.49. art. 1. ad 3.& in materia de gratia, & de fide, & de pœnitentia latius tractandum eſt.

Cooperatio noſtra eſt neceſſaria.

3. Concl. Dico tertio: Chriſti ſatisfactio non ſolum æqualis fuit, ſed etiam ſuperabundas, neque tantum ex divina acceptatione, ſed ex proprio valore ipſorum operum Chriſti, quem habebant ex dignitate perſonæ operantis. Hæc eſt communis ſententia Theologorum, quam docet D.Th. hoc art.ad 2. & infra q.49.art.8. & in 3.d.20. q. 1. art. 1. & ibi communiter antiqui Doctores. Bonavent.q.3. Ricar.q.4. Palud.q.2.art.2.Capreol.concluſ.2. Alenſ.3.p.q.1.membr.7.q.17.membr.3.art.2.membr.5. art.2. Marſil. in 3. q.12. Altiſiod.lib.3.ſumm. tract.2.c. 8.Guliel. Pariſ. lib. cur Deus homo c. 8. Abulenſ. paradoxa.1.c.41.& in prolog.ſuper Matth.q.27.& ſuper c.3. Matth.q.19. Et eam latiſſime docet, & perſequitur Anſel.toto lib.1.& 2. cur Deus homo: Richardus de Sanct. Vict. lib. de Incarnat.c.8. & illam exiſtimo ita certam, ut contraria nec probabilis, nec pia, nec fidei ſatis conſentanea videatur: & probatur ex Scriptura, & patribus 1. ex illo ad Rom.5. *Sicut per unum hominem, &c.* Sicut ergo Adæ peccatum de ſe ſufficiens fuit ad hominum damnationem, multo magis Chriſti opera de ſe habuerunt valorem ad condignam eorundem redemptionem. Addit enim Paul. *Sed non ſicut delictum, ita & donum*: volens hoc multis titulis illud ſuperare: & ideo concludit: *Si unius delicto multi mortui ſunt, multo magis abundantiam gratiæ,& juſtitiæ accipientes,&c.* & infra: *Ubi abundavit delictum, ſuperabundavit & gratia*. Ex quo teſtimonio colligunt Agapet.Pap. epiſt. ad Anti. & Leo Pap. epiſt. 81. 95. & ſerm.12. de paſſione, validius fuiſſe donum Chriſti ad libertatem nobis recuperandam, quam Adæ peccatum ad ſervitutem, unde & ſanguinem Chriſti vocant divitem ad pretium:quę vera eſſe non poſſunt, niſi delicta noſtra ſatisfactionis Chriſti valor excedat. Et hæc eſt communis hujus loci intelligentia. Sed præcipue Chryſ.hom.10. in epiſt. ad Rom. oſtendere dicit Paulum eo loco, quod non ſolum tantum nobis Chriſtus profuerit, quantum nocuerat Adam, ſed multo plus, & longe magis: quod elegantiſſime perſequitur: atque inter alia hoc exemplo utitur: *Si quis propter debitum decem nummorum in carcerem conjiciatur, veniat autem alius, qui non ſolum ſolvat illos nummos, ſed etiam innumera auri talenta largiatur,vinctumque in regalem aulam inducat,ita*,inquit, *& nobiſcum factum eſt, &c.* Et cum prædictis Pauli verbis egregie conſonant illa Iſaiæ.c.40.*Completa eſt malitia ejus, dimiſſa eſt iniquitas ejus, ſuſcepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis ſuis*. Ibi enim ſermonem eſſe de Chriſto certa res eſt: illa autem verba in hunc ſenſum interpretatur Ambroſius in Pſal.37.& in Pſal.119.ſerm.19. & Juſtin.dialog. contr.Tryph. Similis & egregius locus eſt apud eumdem Iſaiam c. 63. *Ego qui loquor juſtitiam, & propugnator ſum ad ſalvandum*; & infra: *Salvavit mihi brachium meum &c.* ubi lege expoſitores, præſertim recentiores. Secundo arguitur ex illo ad Rom.9. ubi Paulus vel Chriſtum, vel ejus fidem vocat verbum conſummans, & abbrevians in æquitate: quod exponens Chryſ. hom. 16. circa finem, ait eſſe ſenſum, tale eſſe Verbum in Chriſti redemptione abbreviatum, ut non ſolum ſalutem, ſed etiam juſtitiam attulerit. Unde Iſai. 10. cujus teſtimonio Paulus utitur: conſummatio abbreviata inundabit juſtitiam; ubi Hieron. ait, ſenſum eſſe, plenam ſalvationem futuram ſub Chriſto, nec licere aliter exponere, cum Paul.ita expoſuerit.Ita etiam exponunt Anacletus epiſt. 2.Cyprian.lib.1.cont.Judæos, Ambroſ. ad Rom.9.

Tertio arguitur ex tota epiſt. ad Hebræ. ubi Paul. ex profeſſo contendit probare, unicum Chriſti ſacrificium ſufficientiſſimum fuiſſe, ad noſtram perficiendam redemptionem: & patet ex c.7.8.9.& 10. ubi una Chriſti ſolutione, & ſanctificatione dicit eſſe conſummatam noſtram redemptionem: quæ verba ponderans Cypria. ſermone de ratione Circumciſionis: *Tantæ dignitatis*, inquit,*Redemptoris noſtri illa una fuit oblatio,ut una ad tollendum mundi peccata ſufficeret,qui tanta authoritate in ſancta introivit in ſanguine proprio.* Ad quod etiam facit, quod Paul. iis locis ait, *Impoſſibile fuiſſe, ſanguine taurorum*,&c.ſatisfieri pro peccatis:ſi autem eſſet ſermo de remiſſione per acceptationem imperfectam, bene poſſent per illa ſacrificia expiari peccata. Sanguini ergo & ſacrificio Chriſti tribuit perfectam ſatisfactionem.

Quarto arguitur ex illo principio præcedenti dubio ex traditione Patrum late confirmato, ad perfectum modum redemptionis noſtræ, & æquitatem juſtitiæ ſervandam, neceſſariam omnino fuiſſe hypoſtaticam unionem. Hoc enim principium evidenter ſupponit, Chriſtum Deum hominem potuiſſe hoc modo, & ſervata hac æquitate pro nobis ſatisfacere; nam ſi ſolum potuiſſet ex benigna Dei acceptatione, ad hunc juſtitiæ modum incarnatio non fuiſſet neceſſaria: nec ad hoc ſatisfaciunt congruentiæ, quæ ſuperius pro Scoti & Duran. opinione allatæ ſunt. Illæ enim bene declarant, propter alias rationes extrinſecas, & cauſas, potuiſſe expedire, ut Deus homo pro nobis ſatisfaceret, non vero fuiſſe hoc non ſolum expediens, ſed etiam neceſſarium propter propriam rationem juſtitiæ, & propter æqualitatem inter injuriam, & ſatisfactionem. Sancti vero, non ſolum primum docent, ſed etiam hoc poſtremum, ut viſum eſt. Hoc denique con-

Ratio confirm.

confirmat, quod in Conc. Triburien. cap. 19. notatur, in consecratione calicis vinum, quod sanguinem Christi significat, in majori quantitate adhiberi, quam aquam, quæ significat populum, ut ostendatur, majorem esse majestatem sanguinis Christi, quam populi fragilitatem. Intelligit autem non solum de majestate in esse suppositali, sed in valore, & pretio.

Concilii. Tribur.

Fundamenta ad præcipuā rationem præcedentium.

Ultimo, ut rationem a priori hujus veritatis explicemus, supponendum est, gravitatem injuriæ crescere ex dignitate personæ offensæ comparata ad offendentem: ita ut quo major fuerit improportio, seu quo dignior fuerit persona offensa, & vilior offendens, eo injuria gravior fit, valorem autem satisfactionis potissimum sumi ex dignitate personæ satisfacientis: utrumque autem horum sumi videtur ex communi judicio omnium prudentum, quod in re morali plurimum valet. Secundo habet fundamentum in Aris. 5. Ethi. c. 5. dicente repassionem non semper continere medium justitiæ. *Nam si is*, inquit, *qui magistratum gerit, alium percutit, non est repercutiendus, at si quispiam eum percusserit, non solum repercutiendus est, verum etiam supplicio afficiendus*: ubi ex diversa proportione offendentis & offensi diversam judicat esse tam offensionis, quam pœnæ gravitatem. Tertio, quia quo persona est dignior, eo major illi reverentia debetur ab inferiori, & ideo e contrario injuria illi facta major est. Deinde, per offensionem, & injuriam quodammodo despicitur, & quantum est in offendente destruitur dignitas personæ offensæ, & ideo ex hoc capite maxime crescit injuria. Denique cum offensa consistat in quadam inæqualitate, & improportione, quanto illa improportio inter personas est major in ordine ad ipsam offensionem, tanto offensa gravior fit. Unde, quia inter Deum & hominem est infinita quædam improportio, ideo injuria, quæ fit Deo, in genere injuriæ summam quandam gravitatem habet. At vero e contrario ratio satisfactionis consistit in exhibitione cujusdam honoris; honor autem major censetur, quo a digniori persona exhibitus est, quia honor est in honorante 1. Ethi. c. 3. habet enim modum actionis, quæ rationem suam ab eliciente principio maxime sumit; unde etiam fit, ut honor exhibitus a persona infima parvus moraliter existimetur, præsertim si ad personam dignissimam referatur.

Ex his ergo conficitur ratio: nam sicut gravitas offensionis crescit ex dignitate personæ offensæ, ita satisfactionis valor & dignitas maxime sumitur ex persona satisfaciente; sed Christus, qui satisfecit Deo pro peccatis hominum, erat persona infinitæ dignitatis; id etiam, quod in satisfactionem obtulit, fuit vita & sanguis divinus, quæ erant res infiniti valoris. Quam rationem amplius urgebimus statim; illa vero utuntur frequentissime Patres; & habet fundamentum in Paulo ad Hebræ. 5. *Et quidem cum esset filius Dei, exauditus est pro sua reverentia*: ut recte ibi notat Theophyl. & Crys. hom. 8. vult ostendere, ejus esse magis effectum, quam gratiæ Dei: & tanta erat ejus reverentia, ut etiam propterea eum revereretur Deus. Cypr. seu potius Rufi. in expositione fidei, in articulo de Passione: *Si potuit*, inquit, *per unum hominem mors introire, quanto magis per unum hominem, qui & Deus erat, potuit vita restitui?* & sermone de ascensione inquit idem Cypr. *Intelligi voluit in pretio, quod pro eo datum est: & in eo, quod ipse dedit pro mundo, quanta fuerit dissimilitudo, ut dubium esse non possit, quin pretii magnitudo superet negotium, nec æquari possit damnum, quod damnatio juste meruerat, obedientiæ Christi, quæ usque ad mortem progressa est, & ultro solvit, quod non debebat.* Et Athanas. lib. de Incarnatione paulo post principium: *Corpus assumpsit, quod pro omnibus ad plenam satisfactionem sufficeret, & mortem in omnibus, quasi stipulam igni, consumeret suis meritis, & satisfactione*: sic etiam Ambros. lib. de Incarn. c. 6. *Ex nobis accepit, quod proprium offerret pro nobis, ut nos redimeret ex nostro.* Ad declarandum vero, valorem illius oblationis sumi ex supposito, addit: *Et quod nostrum non erat, ex suo nobis divina largitate conferret: & secundum naturam igitur se obtulit nostram, ut ultra nostram operaretur naturam.* Denique Cyril. lib. 1. de fide ad Reg. cap. Quod mors Christi mundo fuerit salutaris: *Solus*, inquit, *sufficit, qui super omnes est, & Deus est, morte suæ carnis a mundo depellens carnem.*

Objectio. Dices primo. Offensio est contra Deum, ut Deum; satisfactio autem licet sit a Deo, non tamen ut Deo, sed ut homine, qui non est tantæ dignitatis ac Deus; ergo non servatur exacta proportio, & æqualitas inter offensum, & satisfacientem. Confirmatur, quia peccatum non minus displicet, quam placeat bonitas propria; sed non tantum placent opera Christi Deo, quantum propria Dei bonitas; ergo, &c. Major patet, nam peccatum de se est destructivum divinæ bonitatis; quantum autem amatur res, tantum odio habetur, & displicet destruens illam. Respondetur, Christum, ut Christum, dici minorem Deo, quasi diminuendo reduplicationem illam, & designando præcise illud esse, quod habet Christus ab humanitate, non tamen sic satisfacit ut homo; quia licet humanitas sit formale principium, quo efficitur actio satisfactoria, non est tamen totalis ratio, unde suum valorem habet satisfactio; sed hæc ex persona operante maxime oritur, ut sancti docent, & jam amplius probabitur. Unde simpliciter & absolute satisfacit hic homo, seu Deus homo, qui non est minor Deo. Ad confirmationem negatur major; neque enim tanta est malitia peccati, quanta bonitas Dei; neque peccatum vere destructivum est divinæ bonitatis, sed solum secundum affectum & moralem quandam imputationem, dicitur ita se gerere peccator, ac si Dei gloriam & majestatem velit destruere; in quo affectu, modo omnino contrario, superavit Christi voluntas omnes pravas hominum voluntates, magis amans & gaudens de divinis bonis, & ipso esse Dei, quam illi habuerint odio. Unde dubium non est, quin Christi opera gratiora Deo fuerint, quam displicuerint peccata. **Solutio.**

Objectio 2. Sed hinc oritur secunda objectio: nam si singula peccata mortalia cum singulis operibus Christi comparemus, videntur tantum habere malitiæ, & injuriæ, quantum hæc habet bonitatis, & satisfactionis: si vero cumulum operum Christi cum cumulo peccatorum, invenitur hic multo minor: non est ergo æqualitas servata. Major probatur, nam sicut opus Christi ex objecto bonitatem quandam infinitam habet, scilicet, ex Deo, ita peccatum, ut est aversio: & sicut peccatum ex parte personæ offensæ habet infinitatem in ratione injuriæ, ita satisfactio Christi tantum ex persona satisfaciente habet infinitatem, & aliunde videtur excedere peccatum, si comparetur persona offendens cum persona, cui fit satisfactio; quod oportet etiam comparare; nam inde fit infinitam esse improportionem inter peccatorem & Deum, quæ non satis videtur compensari per æqualitatem inter Christum & Deum. Sicut enim peccator infinite distat a Deo, ita deberet satisfaciens Deum infinite superare, ut esset æqualis recompensatio. Confirmatur illa ratione, nam si per impossibile Christus peccaret, non posset pro suo peccato ad æqualitatem satisfacere: ergo minus poterit pro alienis. De hac difficultate dicendum est late sequenti sectione: nunc breviter dicitur, unum Christi opus in valore & efficacia satisfactionis, superasse non tantum singula, sed etiam omnia peccata: quia multo aliter persona satisfaciens dat valorem suo operi, scilicet, quasi per modum formæ intrinsecæ, quam persona offensa concurrat ad gravitatem offensæ, scilicet per modum intrinseci termini illius habitudinis, quam peccatum dicit ad ipsam. Unde ad dignitatem satisfactionis, & valoris, satis est considerare dignitatem personæ satisfacientis in se, & absolute, præsertim si sit infinita, quia infinite dignificat. Quocirca illa improportio, quæ est inter peccatores & Deum, satis superabundanterque compensatur per infinitatem personæ satisfacientis in se ipsa: quia non minus admirandum & æstimandum est, infinitam personam humiliari, & dejici, etiam si id fit propter Dei gloriam, & honorem, quam sit horrendum & detestandum, vilem hominem injuriam inferre Deo, imo infinite illud hoc excedit, & est in altiori quodam gradu, & ordine satisfactionis. Addit vero Richard. Victo. lib. de Incarnat. non solum Deo, sed etiam hominibus se subdidisse Christum, & in manus peccatorum fuisse traditum, & factum opprobrium hominum, ut in illa disproportione ser-

Solutio. In quo exc dat satisfactio Christi offensam hominum.

varetur forma æqualitatis: quia ficut per peccatum, infimum elevatur fupra fummum, ita per Chrifti fatisfactionem, fummum deprimitur fubtus infimum: totum tamen in Dei gloriam, & honorem: alioqui non effe rationabile obfequium; quæ omnia magis ex fequentibus patebunt. Ad confirmationem refpondetur, conditionalem illam effe indignam, quæ affumatur, & effe impoffibilem, & ex ea fequi quodlibet. Nam fi ponas Chriftum peccare, & durare unionem, ille homo poffet fatisfacere, quia infinite gratus Deo, & Deus ipfe; & non poffet, quia inimicus; fi autem per peccatum deftrueretur unio, jam non effet idem fuppofitum, quod peccavit, & fatisfaceret, & ideo vere non poffet fatisfacere; fed ille non effet Chriftus, de quo modo loquimur.

Objectio 3. Aliter objicit Durandus, quia diis, & parentibus non poffumus reddere æquivalens pro beneficiis fufceptis, ut Arift. etiam docuit. 8. Ethi. cap. 13. Ergo neque Chriftus ut homo hoc potuit; multo ergo minus potuit pro alienis offenfis reddere æquivalens Deo. Et confirmatur ex Scoto, quia Pater non tenebatur acceptare Chrifti fatisfactionem: ergo totus valor fuit ex acceptatione gratuita. Sed hæ objectiones cum multis aliis fufius tractandæ funt fectione 5. Nunc breviter ad argumentum refponderi poteft primo, non effe eamdem rationem de offenfa & beneficiis compenfandis: nam fieri poteft, ut beneficium fit multo majus in fuo ordine, quam injuria in fuo, & ideo non poffit quis condignas agere gratias pro beneficio, poffit condigne fatisfacere pro offenfa, ut videre eft inter homines patrem & filium. Ita refpondet Vega lib. 7. in Trident. c. 9. ex D. Thom. Palud. & Capreol. in 3. d. 20. quæ refponfio eft quidem fufficiens ad falvandam æqualitatem, confiderata ratione, feu obligatione unius debiti tantum, non tamen fi omnia fimul debita penfentur, ut magis ex fectione 7. conftabit. Et ideo aliter dicitur cum communi fchola Thomiftarum, quamvis perfonæ creatæ non poffint Deo reddere æquivalens pro beneficio fufcepto: Chriftum tamen, qui perfona increata eft, propter infinitam dignitatem fuam potuiffe condignas gratias agere Deo pro beneficiis fuæ humanitati collatis, fimulque potuiffe condignam pro peccatis noftris fatisfactionem offerre. Adde, Ariftotelem loqui de beneficio æquali ejufdem rationis: fic enim nemo poteft parenti reddere æquale donum ei, quod ab illo recepit. Et hoc modo etiam Chriftus non poteft reddere fimile donum vel munus Deo; poteft tamen condignas gratias agere, & totum illud bonum cum quadam æquali proportione divino obfequio fubmittere. Ad confirmationem vero, quidquid fit de antecedenti, negatur confequentia: quia licet pretium oblatum fit condignum, & æquale rei, pro qua offertur, poteft dominus rei non acceptare illud in pretium, fi nolit rem vendere, nec cum alio contrahere. Valor ergo non pendet ex acceptatione, fed potius illi fupponitur, ut juftitia poffit intervenire perfecta.

(Solutio: margin note beside "fius tractandæ")

SECTIO IV.

Utrum opera Chrifti Domini fuerint infiniti valoris, & efficaciæ ad fatisfaciendum.

Opinio 1. EX fine præcedentis dubitationis conftare poteft, exactam intelligentiam veritatis, quæ ibi tradita eft, ex præfenti dubitatione pendere. Authores enim, qui negant operibus Chrifti fufficientem valorem, nifi ex acceptatione divina, confequenter, imo majori ratione, negant infinitum thefaurum fatisfactionis ejufdem Chrifti. Unde Scot. non plus valoris cenfet effe in operibus Chrifti, quam fit bonum illud, ad quod a Deo ordinarentur & acceptantur: & quia de facto non referuntur, neque acceptantur ad aliquid infinitum, inde concludit, non habere valorem infinitum: quinimo addit ulterius Medina, magis effe infinitum peccatum hominis, quam fatisfactionem Chrifti. Peccatum enim in ratione culpæ eft infinitum, quia, quod in fe eft, deftruit Deum (agimus enim de mortali), unde & pœna illi refpondens infinita eft, faltem extenfione, & duratione perpetua; at vero, Chriftus neque pœnam pertulit infinitam, aut æternam, nec aliquid operatus eft, quo infinitum aliquod bonum inferret Deo.

Aliorum fententia. Alii vero authores negare poffunt Chrifto Domino infinitam fatisfactionem, quia non videtur neceffaria ad perfectam æqualitatem juftitiæ in noftra redemptione fervandam. Omnia enim hominum peccata finita funt fimpliciter; ergo per opera etiam finiti valoris poffunt ad æqualitatem compenfari. Rurfus licet peccata, quatenus contra Deum funt infinitum, fint ipfa fecundum quid infinita, tamen fimpliciter eorum malitia & reatus finita funt; poterunt ergo ad æqualitatem compenfari, licet opera Chrifti tantum fecundum quid fint infinita, quia habitudinem habent ad perfonam infinitam, a qua fpeciali modo proficifcuntur. Neque enim ex eo capite major infinitas oriri poffe videtur; nec vero affignari poteft aliud, ex quo oriatur.

Opera Chrifti funt infiniti valoris. Nihilominus communis, vera, & fana doctrina habet, opera Chrifti Domini habuiffe valorem abfolute, & fimpliciter infinitum ad fatisfaciendum, & merendum apud Deum: obiter enim conjungo meritum cum fatisfactione, quia licet aliàs differant, quia meritum dicit ordinem ad mercedem, fatisfactio ad injuriam recompenfandam, illud refpicit commodum ejus, qui meretur, hæc vero honorem, & recompenfationem ejus, cui fit & offertur: tamen, quod ad propofitum pertinet, ejufdem rationis funt, & difficultates habent ita connexas, ut non debeant difputatione disjungi. Hæc ergo doctrina communis eft antiquorum Theologorum, quos in affertione poftrema præcedentis dubitationis allegavi. Indicatur etiam a D. Thom. infra quæft. 7. art. 11. ad 2. quæft. 46. art. 6. quæft. 48. artic. 2. quæft. 49. tota, apertius & optime quodlib. 2. a. 2. & Alex. Alenf. 3. par. quæft. 17. membr. 5. art. 2. Bonav. in 3. d. 3. articul. 1. quæft. 2. & Richard. ibi articul. 1. q. 2. & difcipuli, D. Thom. communiter, Capreol. & Paludan. fupra, Cajetan. hic, Ferra. 4. contra gent. cap. 55. Sot. lib. 3. de natura & gratia capit. 6. & in 4. dift. 19. quæft. 2. artic. 2. Driedo de captivit. & redemp. generis hum. cap. 2. idem Vega libr. 7. in Trid. cap. 8. & 9. Jacob. Bil. in fcholiis ad vitam Gregor. Nazian. num. 127. ubi dicit fanguinem Chrifti infinitis intervallis diftare a fanguine martyrum: & idem fentit Anfelm. lib. 1. cur Deus homo cap. 14. & 19 & fumi poteft ex variis locutionibus facræ fcripturæ, & fanctorum: primo enim fcriptura loquitur de fanguine Chrifti, & pretio noftræ redemptionis, ac de re infiniti valoris. Job. 6. *Utinam appenderentur peccata mea, & calamitas, quam patior, in ftatera, quafi arena maris hæc gravior appareret:* quæ verba ad Chriftum accommodat Greg. 7. moral. cap. 2. quamvis ad literam alium habeant fenfum de perfona ipfius Job, & magnitudine doloris ejus comparata ad peccata ejus, ut vulgata lectio præ fe fert: vel ad fignificationem & demonftrationem afflictionis, quam exterius oftendebat, ut ex verfione Septuaginta interpretum & Paraphrafi Chaldaica fumitur, & notavit Vatablus, & antea Chryfoft. & alii, quos ibi referunt Eugubinus, & Petrus Comit. in Catena. Præterea facit id Pfalm. 129. *Apud Dominum mifericordia, & copiofa apud eum redemptio:* & 1. Corinth. 6. *Empti enim eftis pretio magno:* & 1. Petr. 1. *Sed pretiofo fanguine:* & 1. Joan. 2. *Non pro noftris autem tantum, fed etiam pro totius mundi.* Quæ locutiones, licet non expreffe infinitatem afferant, indicant tamen quendam inæftimabilem valorem, & fine termino. Secundo tamen præcipue hoc confirmat definitio Clemen. 6. Extravagan. unigenitus, de pœnit. & remif. ubi expreffe dicit, Chriftum fuis meritis & fatisfactionibus acquifiviffe infinitum thefaurum hominibus, quo qui ufi funt, Dei amicitiæ participes funt effecti: & ideo dicit ibidem unam guttam fanguinis Chrifti fuiffe fufficientem ad perfectam redemptionem noftram, propter unionem ad Verbum: quomodo loquitur Nazian. orati. 42. fub finem, ubi maximum miraculum paffionis Chrifti dicit effe, quod exiguæ cruoris guttæ orbem univerfum inftaurarunt. Hinc etiam Bafil. exponens verba illa Pfalm. 48. Frater non redimit, dicit, pretium hoc fuperare omnem valorem: & Ambrof. præfat. in Pfalm. 35. Bonum aurum fanguis Chrifti, dives ad pretium, profluus ad lavandum omne peccatum. Tertio ab inconvenienti, quia alioqui vix, aut nulla ratione falvari poteft perfecta juftitiæ æqualitas: primo, quia Chriftus fatisfacit pro æterna pœna debita omnibus homi- Ratio.

hominibus: quæ cum quodammodo infinita sit, & alterius rationis ab omni pœna hujus vitæ, non posset illi æquari satisfactio per temporalem pœnam hujus vitæ, nisi aliunde haberet infinitatem. Secundo, vel satisfactio Christi de se valebat ad satisfaciendum juste, & æqualiter pro quibuscumque peccatis, quantumvis in multitudine, & gravitate in infinitum augeantur, vel non: si hoc secundum dicatur; ergo tantum possent augeri, & multiplicari, ut ad satisfaciendum pro illis ad æqualitatem non sufficeret Christus, quod est contra modum loquendi scripturæ, & Patrum. Deinde, unde constaret nobis non ita multiplicari peccata hominum, ut non merito timeremus, ne exhauriretur thesaurus meriti, & satisfactionis Christi? & ideo merito Clemen.6. dicta Extravag. ex infinitate intulit, nihil esse quod timeamus. Si vero primum dicatur, ad id requiritur infinitas satisfactionis, seu valoris; sicut si esset pecunia tanti valoris, quæ sola sufficeret ad emendum quascumque res, quantumvis in modo & pretio crescerent, illa requireret infinitum valorem, & charitas, quæ immutata manens, potens esset elicere actus intensiores in infinitum, ipsa esset actu infinita.

Dices, hujusmodi discursus non semper inferre finitum, sed vel hoc, vel rem altioris ordinis; dici ergo poterit meritum Christi esse altioris ordinis; & ideo ad hæc omnia valere, tamen in re esse infinitum quid. Respondetur, si intelligatur esse finitum quid in genere entis, concedi posse, quia re vera non est ens physice infinitum: tamen in æstimatione morali recte concluditur valor infinitus, ut magis in sequenti ratione explicabitur.

Ratio efficax. Quarto ergo argumentor: quia satisfactio crescit in valore ex dignitate personæ satisfacientis: sed persona satisfaciens in Christo est infinitæ dignitatis: ergo & opera ejus sunt infiniti valoris ad satisfaciendum. Major supra ostensa est, & tota ratio fundamentum habet in Patribus dicentibus, actiones Christi ex dignitate personæ operantis fuisse deificatas, & Deiviriles: ut dicit Dionysius epist.4. ad Cajum, & c. 2. de divin. nominibus & Damasc.lib.3.c.15.& 19. ubi actionem Christi dicit esse salutiferam, quia non tantum humana est, sed etiam divina: quod infra explicans, inquit esse deitate perfusam. Unde optime Theod. Ancyran. hom. de Nativit. Domini, quæ habetur in Concil. Ephes.t.6. c.10. dicit, Deum assumpsisse passiones, ut illæ Deificatæ victoriam adversus passiones nobis obtinerent: nam vim illis divinam tribuit: & quæ ibi late persequitur, & exemplo Regiæ dignitatis accommodate explicat: & similia fere habet in alia homilia ejusdem festi, eodem tom.6. appendice 5. cap.2.

Discussio præcedentis rationis. Quoniam vero hæc ratio fundamentalis est in hac materia, primum omnium verum illius sensum explicare necesse est; deinde objectionibus, quæ contra illam fieri possunt, satisfacere. Dixerunt ergo quidam, *Quorundam opinio circa infinitatē valoris operum Christi.* opera Christi habuisse hunc infinitum valorem ex eo, quod a persona divina non solum per voluntatem humanam, sed etiam per divinam proficiscebantur. Unde in operibus Christi compositionem, nescio quam, ex actu voluntatis divinæ, & humanæ confingebant: ita ut ex eis coalescat unus actus moralis infinitæ bonitatis, & valoris: & hanc putant esse operationem Theandricam, seu Deivirilem, de qua Patres paulo antea citati loquuntur; & eodem modo intelligunt Leonem Papam epist.10. dicentem. *Unam naturam in Christo operari cum consortio alterius*. Et Nazianzen. orat. 2. de Filio, quæ est 4. de Theologia, dicit, *In Salvatore velle totum esse Deificatum*. Quæ dicta refert & approbat Agatho Papa in 6.Syn.act.4. ep.1. Et ratione declarant, quia ex utraque Christi natura bene componitur una persona: ergo ex utriusque actu etiam componitur una operatio. Sicut in homine, quia una persona componitur ex anima & corpore, ita operatio, quæ ab utraque parte procedit, una censetur, unumque moralem valorem haberet. Unde, sicut operatio corporis habet moralem valorem ab actu animæ, qui est veluti forma ejus, corpus autem est instrumentum animæ; ita operatio Christi humana accipit valorem suum ab actu voluntatis divinæ, quia etiam humanitas est instrumentum conjunctum divinitati; & voluntas divina est veluti forma omnium inferiorum actionum Christi.

Hæc sententia & in se valde falsa est, & ad rem præsentem explicandam impertinens. *Rejicitur.* Primum enim, qui illam compositionem fingunt valde favent hæreticis ponentibus in Christo unam tantum operationem, quorum error damnatus est in VI. Synodo, ubi Agatho Papa hæreticum esse dicit, unam tantum in Christo asserere operationem compositam, sicut & unam compositam naturam: quia operatio consequitur naturam; & absolute definit, duas esse in Christo operationes inconfusas, & impermistas: & ita loquuntur communiter Patres, ut D.Thom. infra docet q.19.art.1.& 2. & attingemus d. 37. Ratione etiam demonstrari hoc potest, quia omissis aliis actibus humanitatis Christi, considerando solum actum liberum voluntatis humanæ, a quo pendebat totus valor meriti, & satisfactionis ejus, certum in primis est, illum actum fuisse realiter distinctum ab actu voluntatis divinæ; & illum fuisse entitatem creatam; hunc vero esse rem increatam: quo saltem sensu de fide est, ob prædictas definitiones, illos fuisse duos actus. Deinde est etiam de fide, hunc actum voluntatis humanæ Christi fuisse liberum propria libertate & in ordine ad ipsam voluntatem humanam, & liberam facultatem ejus, & non tantum per denominationem ab actu voluntatis divinæ: alioqui Christus in quantum homo non fuisset liber, & consequenter nec meruisset, nec satisfecisset. Et hoc latius ostendemus prædicta disput. 37. Interrogo ergo, quomodo ex his duobus actibus voluntatis divinæ & humanæ dicatur unus actus componi; aut enim id intelligitur de compositione physica, aut morali. Utrumque autem est in rigore falsum: ergo nullo modo. Probatur minor quoad priorem partem, quia vel illi duo actus dicuntur physice unum componere, quia habent inter se aliquam immediatam unionem & physicam compositionem; vel solum quia sunt in duabus naturis physice unitis & conjunctis in eadem persona. Primum est evidenter falsum, tum quia nec fingi, nec cogitari potest, qualis sit illa compositio, tum etiam quia evitari non potest, quin illa compositio sit unius naturæ, seu secundum naturam: non enim esse potest unius personæ, quia nec quod unitur ex parte rei creatæ, natura substantialis est, sed actus accidentalis; neque ex parte Dei dicitur esse subsistentia ut sic, sed actus voluntatis; imo nec de subsistentia id dici posset, quia, ut infra dicemus, non potest immediate uniri formæ accidentali: talis autem natura composita ex actu divino & creato quænam esse potest? Neque enim erit natura substantialis, neque accidentalis: nec ille actus erit humanus, nec divinus; nec etiam explicari potest, quo genere unionis conjungantur, & quis eorum ad alterum comparetur, ut potentia, vel subjectum. Tum denique, quia operatio sic composita, præsertim cum sit immanens, requirit unum principium proportionaliter compositum: & consequenter unam naturam compositam, quod Eutichianum est, ut in simili argumentatur Damascenus lib. 3. cap. 19. & D. Thom. infra quæst. 19. art. 1.

Secundum vero non minus falsum est, quia, quod actus sint in duabus naturis ejusdem suppositi, non satis est, ut unum actum physice componere dicantur, ut patet primo in actu voluntatis & appetitus ejusdem hominis, qui ex parte subjecti majorem unitatem habere videntur: quia non solum sunt in duabus naturis ejusdem personæ, sed etiam in duabus partibus ejusdem naturæ: & tamen non componunt physice unum actum vel operationem. Secundo duæ formæ accidentales, eo quod sint in uno subjecto, non componunt unam formam accidentalem: ergo similiter. Tertio & magis ex propriis, ac principiis fidei, duæ naturæ substantiales, licet physice uniantur in una persona, non componunt inter se unam naturam: ergo similiter duo actus voluntatis divinæ & humanæ, quamvis mediis naturis in una persona conjungantur, non uniuntur physice ad componendum unum actum. Quarto, ratio omnium est, quia quamvis sint in eadem persona, non tamen secundum idem, neque inter se habent illam immediatam unionem: & ideo non possunt inter se constituere unum actum, licet constituant eundem operantem utroque actu. Altera pars minoris, scilicet, de unitate seu compositione morali, probatur in hunc mo-

dum, quia tunc ex duobus actibus physicis componitur proprie unus actus moralis, quando unus habet totam suam moralitatem ab alio; quod solum contingit, quando tota libertas unius est denominative, seu imperative ab alio, quomodo actus interior, & exterior hominis dicitur unus moraliter: sed actus voluntatis humanæ & divinæ Christi non hoc modo comparantur, sed uterque per se habet suam propriam libertatem, ut dictum est.

Evasio.

Dicetur fortasse, non tantum illo modo contingere, actum dici moraliter unum tamquam ex duobus moraliter compositum: nam intentio & electio dicuntur moraliter componere unum actum, quamvis uterque suam habeat propriam libertatem; imo actus ministri dicitur esse idem moraliter cum actu Domini imperantis: sic ergo actus Christi dicetur unus moraliter, quatenus actus voluntatis divinæ vel imperat, vel dirigit & gubernat actum voluntatis humanæ: & e converso hic est illi conformis & subordinatus.

Refutatur.

Sed in primis hæc unitas tantum est metaphorica, quæ potius est conformitas quædam voluntatum, quæ non excludit pluralitatem simpliciter, & ideo potius ita est absolute loquendum, maxime ad vitandum hæreticorum consortium. Ac denique (ut simul probemus alteram partem in principio positam) hic motus unitatis impertinens est ad explicandum valorem operationis humanæ Christi: nam, si voluntas divina consideretur ut regula vel lex voluntatis humanæ, sic pertinet ad valorem moralem humani actus, quantum ad honestatem, & bonitatem moralem ejus, per modum objecti: unde ab illo ut sic non potest sumi infinitas hujus valoris. Hoc enim modo, etiam nostri actus satisfactorii sunt unum cum voluntate divina unitate conformitatis, & illam respiciunt ut regulam, & inde ut primarium objectum; & non propterea habent nostri actus valorem infinitum ex voluntate divina, aut ex habitudine ad illam. Si vero consideretur ut principium extrinsecum, & aliquo modo efficiens, aut dirigens & gubernans voluntatem humanam Christi, seu actus ejus, quibus pro nobis satisfecit, sic etiam non potest conferre illis infinitatem: quia nec valorem ullum moralem hoc modo illis immediate præbet: quia ut sic neque est objectum, neque circumstantia operationis, sed causa quasi extrinseca, quæ non aliter confert ad valorem actus, nisi in quantum dat virtutem, vel concursum ad efficiendum ipsum actum: & ideo ipsa ut sic non auget, neque confert valorem præter eum, quem habet actus ex objecto suo, & circumstantiis. Et confirmatur primo; nam hoc modo etiam Pater & Spiritus sanctus præbent illud regimen per concursum voluntati humanæ Christi: quamvis enim persona Filii speciali titulo dicatur per voluntatem divinam gerere curam voluntatis humanæ, propter convenientiam in eodem supposito: nihilominus tamen, quidquid divina voluntas in eo actu agit, vel vult, necesse est, ab omnibus personis fieri, quia est una voluntas communis, propter quod opera ejus ad extra sunt indivisa: sed pater & Spiritus sanctus quatenus concurrunt ad illum actum non dant illi valorem infinitum: ergo actus Christi non habent hunc valorem ex aliquo concursu voluntatis divinæ. Confirmatur secundo, quia etiam Spiritus sanctus voluntate sua divina regit nostras voluntates, & eas mereri ac satisfacere efficit; tamen non confert illarum actibus valorem infinitum: imo nec aliter facit, eos habere valorem, quam dignificando & sanctificando personas, & concurrendo ad substantiam, & modum intrinsecum ipsorum actuum: ergo nec per se confert valorem actibus humanis Christi, sed tantum concurrit ad illos, & dat auxilia gratiæ necessaria, personam autem non sanctificat, sed ex se sanctam supponit; & ab illa est valor infinitus, illorum operum.

Tandem præter hos modos non potest fingi alius, quo illa voluntas divina conferat valorem actui voluntatis Christi; solum enim superest alius, quo actus voluntatis potest dici conferre valorem moralem actui inferioris potentiæ, quia est forma moralis ejus; sicut actus nostræ voluntatis potest dici conferre valorem actui appetitus, vel exteriori: hic autem modus non potest attribui actui voluntatis divinæ respectu actus voluntatis humanæ Christi, propter duo. Primum, quia ut actus voluntatis hoc modo conferat valorem inferiori actui, necesse est, ut sit forma ejus in esse liberi, sicut accidit in exemplo allato de actibus nostris: quia alio modo non potest intelligi, quomodo sit forma; hoc autem modo non est actus divinus forma actus humani in voluntatibus Christi, ut visum est. Secundo, quia ut actus voluntatis hoc modo det valorem, oportet, ut ipse in se sit capax valoris, meriti, vel satisfactionis, ut illum communicet alteri, saltem per extrinsecam denominationem; sicut communicatur meritum actui exteriori per interiorem; vel certe ut cum illo constituat unum actum moralem ordinatum ad recompensandam injuriam alterius, ut est in satisfactione; hoc autem non potest convenire actui increato voluntatis divinæ, ut per se notum est. Et ideo non potuisset Verbum Divinum satisfacere per naturam irrationalem assumptam, nec per dolores, aut pœnas ejus, quia non posset per actum voluntatis divinæ actus talis naturæ moraliter informare, aut libertatem extrinsecam eis conferre ad meritum vel satisfactionem accommodatam.

Fundamentum contrariæ opinionis solvitur.

Atque hinc solutum relinquitur fundamentum contrariæ sententiæ, nam ex unitate personæ male infertur unitas operationis, cum hæc naturam consequatur, ut Patres & Concilia docent. Neque est simile, quod de homine affertur, tum quia duæ naturæ in homine sunt partiales, & componunt unam naturam; tum etiam quia voluntas hominis per suos actus potest informare moraliter actus corporis seu inferiorum virium, quod non potest voluntas divina, ut dictum est.

Ratio convenientiæ & differentiæ corporis respectu animæ, & humanitatis Christi respectu Verbi divini.

Quocirca aliter corpus est instrumentum animæ, & humanitas Verbi: quamvis enim in hoc conveniant, quod utrumque est instrumentum substantialiter conjunctum, differunt tamen in modo; nam corpus non est instrumentum per se capax propriæ operationis moralis, nisi per animam, seu per denominationem ab actu animæ, humanitas vero per se est proprium principium operationis moralis, unde, si proprie loquamur de humanitate respectu propriarum operationum, non est proprie instrumentum, sed principium principale operandi. Quod si respectu verbi dicatur instrumentum, solum est, vel ut denotetur, non esse propriam verbi naturam, sed quasi alienam, quamvis per se & substantialiter conjunctam, vel magis proprie in ordine ad actiones supernaturales, & miraculosas, ut interpretatur D. Th. infra q. 19. art. 1. & adhuc talis actus supernaturalis, ut est a Verbo operante per humanitatem, non est compositus ex actu creato & increato, sed est unus & idem manans ab humanitate cum auxilio supernaturali Dei, ut quæst. 13. latius dicetur. Patrum autem sententiæ ibi citatæ ex dicendis intelligentur facile.

Aliorum opinio circa infinitatem valoris operum Christi.

Secundo dixerunt alii humana Christi opera habere infinitum valorem ex eo, quod immediate ac physice procedunt a Divina Verbi personalitate, non tantum ut a sustentante & terminante naturam humanam, sed etiam ut per se ipsam immediate influente in ipsum actum voluntatis humanæ Christi. Quod ita esse solum probant ex illo principio, quod actiones sunt suppositorum: nam hoc significat, supposita ipsa habere proprium & per se influxum in actiones; nam si sola natura esset totum principium influens in actiones, potius esset actio naturæ attribuenda, quam supposito: sicut quando aqua calida calefacit, potius calori, quam aquæ tribuitur, quia calor est totum principium calefaciendi: & aqua solum se habet ut materialiter sustentans calorem. Unde illi per accidens tribuitur actio. Quod vero hoc sit necessarium ad infinitum valorem, patet, quia alias suppositalitas Verbi mere per accidens se haberet ad operationes Christi humanas: sicut aqua omnino per accidens se habet ad calefactionem, quæ a calore procedit: ex his vero, quæ sunt per accidens, nihil valoris vel dignitatis accrescit operi.

Rejicitur.

Hæc vero opinio falsum aliquid confingit, & minime necessarium ad valorem operum Christi explicandum, ut bene docuit Scotus in 3. dist. 19. in quo illi consentit Capreol. in 3. dist. 18. ad 5. ipsius Scoti cont. 1. conclusion. Primum patet ex generali ratione subsistentiæ, quæ præcise & secundum suam rationem formalem non est proximum principium operandi; sed est tantum quidam naturæ terminus constituens suppositum, quod est principium per se operationum, tamquam id, quod operatur: formale autem principium quo est natura per se aut per potentias suas: sed personalitas Verbi unica est humanitati

tati

tati solum in ratione subsistentiæ, ut infra videbimus; ergo non unitur, ut sit principium per se & proximum operationum, ita ut ipsa sit proxima ratio agendi vel totalis, vel partialis. Major patet inductione in omnibus creaturis, ut ex Metaphysica constat, nam subsistentia solum est quidam modus terminans naturam in ratione existendi in se. Item in Trinitate, quamvis personalitates sint tres, quia natura & voluntas est una, actiones ad extra sunt indivisæ: quia tota ratio agendi est natura, non persona: e contrario vero in Christo, licet persona sit una, quia naturæ sunt duæ, operationes etiam sunt duplices; quia principium quo operationis est natura, ut ex Damasceno, & aliis Patribus, & Conciliis, trademus infra quæst. 18. & 19.

Unde argumentor secundo, quia hoc specialiter repugnat huic personalitati Christi; quia aliàs aliquam propriam efficientiam haberet ad extra relatio Verbi, quam non habent relationes Patris, & Spiritus sancti; consequens autem est omnino falsum; aliàs non omnis efficientia ad extra esset communis omnibus personis; sicut enim terminare naturam humanam non est commune omnibus, quia convenit Verbo per suam relationem, ut talis est; ita, si per illam effective influeret in opera humanitatis, illa efficientia non esset communis omnibus personis. Tertio ostendo sine causa confingi hanc efficientiam ad explicandum valorem satisfactionis Christi, quia persona confert valorem operi ut moralis circumstantia ejus; ut autem circumstantia moralis augeat bonitatem vel valorem operis, non semper requiritur proprius ac physicus influxus secundum eam rationem, qua circumstantia est, ut in hac ipsa circumstantia personæ videre licet: multorum enim opinio est, gratiam habitualem non influere physice in actus meritorios, quatenus est in essentia animæ, & tamen certum est, quatenus dignificat personam, gratamque Deo reddit, maxime conferre ad valorem moralem operum in esse meriti, vel satisfactionis: & quamvis fortasse in aliquos actus per se influat physice, scilicet in eos, qui sunt supernaturales quoad substantiam; tamen verius est non solos illos esse meritorios, sed etiam actus morales virtutum acquisitarum, præsertim cum morali aliqua relatione caritatis: actus etiam externi satisfactorii sunt; & tamen valorem habent a gratia, quæ in illos non physice influit. Item dignitas regia, vel alia similis, auget interdum valorem moralem operis, quamvis non influat physice in opus, ut per se constat. Ita ergo Verbum divinum hoc ipso, quod constituit personam Christi Dei hominis, a qua opus satisfactorium simpliciter procedit, est sufficiens circumstantia moralis talis operis, ut ab illa possit valorem accipere: non est ergo necessarius ille influxus physicus illo modo explicatus.

Et per hæc satisfactum est fundamento contrariæ sententiæ. Actiones enim dicuntur esse suppositi, tamquam ejus, quod operatur, quia ipsum est, quod proprie & complete existit: operatio autem sequitur esse; & ideo simpliciter tribuitur ei, quod per se existit, scilicet supposito, ut iterum attingemus infra disp. 10. sc. & 2. & 3. ad hoc autem necesse non est, ut suppositum operetur per ipsam subsistentiam tanquam per rationem operandi, sed satis est, ut per naturam operetur tamquam per principium quo; subsistentia vero sit conditio per se necessaria ex parte operantis, ut completa sit, & ita operari possit. Exemplum autem, quod adducitur de aqua calefaciente, partim simile est, partim differens: calefactio enim per se est a calido ut sic, in quo includitur aliquid per modum subsistentis; & quoad hoc est similitudo. Quod autem illud calidum sit aqua, accidentarium est, quia etiam ipsi aquæ extraneum & accidentarium est, quod sit calida; & ideo quamvis ei possit attribui calefactio, ea ratione qua subsistit, & sustentat calorem, tamen respectu illius est per accidens, quia calor omnino ei accidit. At vero quod natura substantialis subsistentia terminetur, non est ei per accidens, sed per se: personæ etiam non accidit natura, sed per se illam constituit in tali ratione, & ideo actio per se attribuitur subsistenti in tali natura. Unde Pater, Filius & Spiritus sanctus per se dicuntur creare ex parte operantis, quamvis ex parte creationis non esset per se necessaria trinitas personarum.

Objectio. Dices, hinc potius sequi, Verbo divino, seu Deo per accidens attribui humanas Christi actiones, etiam si huic homini Christo formaliter loquendo per se tribuantur: quia humanitas respectu Verbi est natura extranea: & quasi accidentario ei advenit. Respondetur primum, negando simpliciter sequelam: quia licet humanitas non sit connaturalis Verbo, in quo assimilatur calori ad aquam comparato, tamen per se illi unitur, in quo differt a calore: nam ex Verbo & humanitate vere ac propriissime consurgit una persona, & unum ens per se; & ideo illi personæ in eo statu constitutæ per se tribuuntur, quæ secundum utramque naturam illi conveniunt, ut latius infra q. 2. & 16. explicabitur. Addo deinde, hoc nihil referre ad rem, de qua agimus: quia, ut dixi, ad rem moralem nihil refert, quod prædicatio sit aut per se, aut per accidens, logice vel physice loquendo, dummodo moraliter persona operans, & dignitas ab illa proveniens sit circumstantia operis: ad quod satis est, quod sit conditio dignificans personam operantem, quod non solum in præsente reperitur, sed etiam quod illa dignitas est substantialis & intrinseca ipsi personæ operanti.

Atque ex his facile est, tertium modum dicendi rejicere, qui in præsenti excogitari posset, scilicet, actus humanos Christi esse infiniti valoris propter immediatam unionem, quem habent ad Verbum divinum, ratione cujus infinitam habent dignitatem. Itaque, sicut ex Eugenio supra referebamus, sanguinem Christi fuisse pretium infiniti valoris ad nostram redemptionem propter unionem ad Verbum, quod intelligendum est de immediata unione, ut infra q. 4. ostendemus: ita posset quis existimare, actus ipsos esse infiniti valoris propter propriam & immediatam unionem ad Verbum, quia aliàs sola unio per accidens, media humanitate, vel sola emanatio non videtur posse sufficere. Primum patet, quia illa est valde extrinseca, & per se nihil confert ipsi actui. Item quia, si in sanguine est necessaria illa unio, cur non in singulis actibus? secundum etiam ostendi potest, quia creatura, vel creatio, etiam emanant a Deo secundum se, & tamen inde nullum specialem valorem, aut dignitatem accipiunt: &, si intelligamus, per Christi actionem, aliquem effectum ad extra fieri, ex respectu illo ad Christum non censeretur habere infinitum aliquem valorem, & dignitatem. Sed hæc etiam sententia supponit falsum, & ad rem præsentem minime necessarium. Falsum est enim, divinum Verbum fuisse immediate unitum omnibus actibus & operationibus Christi, ut latius infra dicturi sumus q. 3. & 4. quia Verbum solum fuit unitum humanitati substantiali unione, & ad supplendam subsistentiam humanæ naturæ. Unde solum ea sibi immediate univit, quæ subsistentiæ creatæ immediate uniuntur; accidentia autem non uniuntur immediate creatæ subsistentiæ, sed insunt naturæ subsistenti. Sic ergo in Christo accidentia humanitatis non aliter fuerunt unita Verbo, quam per humanitatem, scilicet, in quantum inhærebant animæ vel corpori Verbo unitis. Quod si alia accidentia non habent illam immediatam unionem, nec de actibus intellectus aut voluntatis id affirmari potest, tum quia magis intrinseca & inseparabilia sunt alia accidentia, quam hi actus; tum etiam quia, cum hæc unio non sequatur ex vi assumptionis humanitatis, esset miraculosa, etiam supposita Incarnatione; & ideo sine sufficiente authoritate, vel cogente ratione non est asserenda: tum maxime quia ostendemus infra, fieri non posse, ut accidentia immediate uniantur subsistentiæ divinæ, idque maxime repugnare accidentibus actu inhærentibus, ut erant actus vitales, seu operationes humanitatis Christi. Quod autem illa unio non sit necessaria ad hunc valorem, ostendi potest ex dictis contra præcedentem sententiam: quia cum hic valor non sit res physica, sed moralis, ad illum non est necessaria immediata unio physica ad Verbum, sed sufficit talis conjunctio, quæ secundum prudentem æstimationem ad eam dignitatem, & valorem sufficiat: sicut D. Thom. art. 1. p. q. 25. art. 6. ad 4. ait Christi humanitatem habere ex unione ad Verbum infinitam quandam dignitatem, & idem affirmat de B. Virgine, quatenus est mater Dei, nam licet illa dignitas sit longe inferior, tamen in sua ratione est infinita propter habitudinem seu affinitatem ad verbum, & infra quæstione septima

Aliorum circa idē opinio refellitur.

septima ostendemus, gratiam Christi, eo quod est gratia Verbi Divini, habere quandam infinitam æstimationem & dignitatem, quamvis non sit immediate unita Verbo, sed solum quia inest animæ Verbo unitæ. Sic ergo in præsenti, ut actus Christi habeant in suo ordine infinitum valorem, non est necesse, quod per se habeant immediatam unionem ad Verbum.

Infinitas valoris operum Christi considerari potest ex parte personæ præcise ut operantis.

Dicendum igitur est in actibus voluntatis Christi ex triplici capite posse infinitatem considerari, primo ex parte personæ, præcise ut operans est, & eliciens illos actus per humanitatem sibi conjunctam: nam ex vi hujus respectus erant omnes illi actus aliquo modo divini, & speciali titulo proprii divinæ personæ: quo fere sensu intelliguntur Patrum testimonia, quæ prima sententia paulo ante citata afferebat: sic enim verum est, unam naturam in Christo operari cum consortio alterius, quia, quidquid per unam naturam Christus operatur, vere tribuitur eidem ut subsistenti in altera; sic enim & homo creat, & Deus obedit, quod satis est, ut verum etiam sit, totum velle Christi esse deificatum, ut ex Dionysio referebamus. Quomodo etiam omnis humana operatio Christi potest dici Theandrica, quia est a Deo homine, quamvis speciali etiam ratione hæc appellatio tribuatur actionibus miraculosis, quas Christus per humanitatem exercebat, ut sexta Synodus exponit, Act. 2, 8. & 9. & Agatho in d. epi. & D. Th. infra q. 19. art. 1. ad 1. Quod autem hic respectus ad personam operantem infinitam conferat ad valorem moralem infinitum, probatur, quia persona operans moraliter est quasi forma propria actionis suæ, unde illam dignificat, & æstimabilem reddit, ut etiam exemplis moralibus supra declaratum est: ergo, ubi persona est infinita, confert valorem cujusdam infinitæ rationis & dignitatis. Neque contra hoc obstat exemplum de creatione, vel externo effectu a Christo producto; nam, si in his effectibus a Deo productis consideretur solum absolutum esse illorum, sic non habent specialem dignitatem ex eo, quod a Deo producti sint; si tamen consideretur productio illorum sub ratione actionis liberæ Dei, habet etiam per extrinsecam denominationem valorem quendam seu æstimationem infinitam in ratione doni aut beneficii, quia, nimirum, procedit ab infinita voluntate libere se determinante & applicante ad tale beneficium conferendum; & hoc modo actus voluntatis Christi, qui respectu Dei erat infinitum meritum, respectu nostri erat infinita misericordia, & infinitum beneficium.

Sumitur item infinitas valoris in actibus humanis Christi, ex parte divinæ personæ ut terminantis unionem eorum.

Secundo potest hæc dignitas considerari in his actibus ex parte personæ, cui uniuntur: sunt enim hi actus voluntatis immanentes, & ideo intrinsece postulant, ut maneant in eadem persona, a qua fiunt, mediante natura, per quam fiunt. Et ex hac unione accipiunt actus inæstimabilem valorem, quia sunt Deitate perfusi, ut Damascenus loquitur. Unde hoc ipso, quod illi afficiunt personam Dei media natura, quam Deus, per unionem, suam fecit, ipse etiam Deus illos moraliter afficit atque dignificat; quæ dignitas, quamvis proveniat actionibus media unione humanitatis, quæ est quid creatum in ipsa, tamen ab ea solum est tamquam a conditione necessaria: a persona autem Verbi sumitur formaliter, tamquam a persona, quæ per seipsam sanctificat, tam naturam, quam actus ejus, & consequenter confert illis valorem & dignitatem unicuique proportionatam, ut magis statim explicabitur.

Sumitur & hic valor ex parte materiæ circa quam actus humani Christi versabantur.

Tertio potest hic valor infinitus considerari in his actibus ex parte materiæ, circa quam versantur, ut quando Christus voluntarie effundebat suum sanguinem pro hominibus voluntas illa versabatur circa rem infiniti valoris, quam offerebat in pretium; & ideo ex hac parte videtur etiam habuisse infinitatem, quamvis si illa materia, circa quam præcise consideretur in ratione objecti, non sufficeret ad infinitatem simpliciter moralis valoris, seu satisfactionis, ut statim explicabo. Ut ergo hic titulus conferat ad infinitatem simpliciter conjungendus est cum præcedentibus, vel etiam considerandus tamquam quodammodo in illis inclusus virtualiter, aut secundum quandam reflexionem: actus enim voluntatis Christi, quatenus est immanens, habet illa duo supra explicata, scilicet, quod est a persona, & in persona Divina; quatenus vero est intrinsece voluntarius ac liber factus in obsequium alterius, non solum ipsum actum, sed etiam ipsum operantem, voluntarie submittit ac subjicit obsequio alterius: & hoc modo voluntas illi Christi habebat infinitum valorem ex hoc capite. Atque hinc facile constat, quid dicendum sit de aliis actionibus, vel passionibus externis a voluntate imperatis vel acceptatis: nam in ratione meriti non habebant infinitatem nisi per denominationem extrinsecam ab actibus voluntatis, quia meritum non est formaliter nisi in actu voluntatis, in exteriori vero actu est solum per denominationem extrinsecam ab illo: quantitas autem meriti non potest alicui actui convenire, nisi eo modo quo convenit meritum, quamvis non ab eodem principio seu radice proveniat. Unde secus est in ratione satisfactionis: nam quia hæc formaliter reperitur in actibus, vel passionibus externis, ideo exteriores etiam passiones Christi in se habent infinitum valorem in ratione satisfactionis, non solum ex infinitate voluntatis, sed ratione suæ propriæ unionis, quia ipsæ fuerunt etiam deificatæ per unionem, ut supra ex Concilio Ephesino referebamus.

Discussio præcedentis rationis.

Sed ut hæc omnia amplius explicentur, nonnulla objicere oportet, quibus hujus rationis vis magis discutiatur & intelligatur: videtur enim primum niti hoc fundamento, quod opus profectum a persona digniori coram Deo, id est, magis grata, cæteris paribus sit majoris valoris ad satisfaciendum. Quod fundamentum videtur falsum, ut in puris hominibus constat: quia si duo impares sint in habituali gratia, & actus efficiant ad satisfaciendum æquales in omnibus aliis conditionibus, non magis satisfacit per eum actum, qui majorem gratiam habet. Secundo videtur illa ratio ita colligere: opus factum a digniori persona est majoris valoris: ergo factum ab infinita persona est infiniti valoris: quæ collectio non videtur bona: nam ex simili forma argumentandi solum potest colligi infinitas secundum quid, non simpliciter, ut patet in simili forma. Visio perfectioris objecti est majoris perfectionis; ergo visio infiniti objecti est infinitæ perfectionis: vel offensa dignioris personæ est gravior: ergo offensa infinitæ personæ est infinita: in his enim tantum sequitur infinitas secundum quid. Tertio, ratio hujus defectus esse videtur, quia quantitas meriti, vel satisfactionis non oritur ex sola dignitate operantis, sed etiam ex aliis circumstantiis. Quando autem ad unum effectum præsertim moralem plura concurrunt, licet unum infinitum sit, si alia sint finita, effectus non erit infinitus simpliciter, sed finitus, quia limitatur ab aliis principiis finitis, & objectum vel persona infinita concurrendo cum illis non potest infinito modo, sed finite influere, ut in exemplis positis videre est. Quarto confirmatur, quia illa persona solum finito modo erat unita humanitati; ergo solum etiam finito modo augebat valorem, & dignitatem operum, quia solum augebat media unione ad humanitatem. Et tandem sicut actiones in suo esse limitantur ex principio operandi, ita in valore & satisfactione limitantur.

Dissolvuntur præcedentes objectiones.

Ad primum responderi potest primo, non esse eamdem rationem de quacumque dignitate personæ accidentaria, & quasi extrinseca, & de substantiali dignitate, qualis erat dignitas personæ Christi. Actiones per se sunt suppositorum, & personarum, & ideo substantialis dignitas, & perfectio ipsius personæ semper per se confert ad valorem & dignitatem ipsius operis, quia in suo genere influit in illud; at vero si perfectio personæ, vel dignitas accidentaria sit, non est necesse, ut influat aliquo modo in ipsum opus, sed potest solum concomitanter se habere, & ideo fieri potest, ut nihil conferat ad valorem operis. Secundo tamen addo, loquendo de dignitate gratiæ habitualis, illam per se conferre ad valorem moralem operis satisfactorii, & meritorii, atque adeo, cæteris paribus, opus factum a sanctiori persona esse majoris valoris moralis coram Deo: & ita ad objectionem factam negandum est totum id, quod assumit, de quo plura non dicam hoc loco, quia habet proprium in materia de gratia. Et quia, ut dixi, infinita satisfactio Christi non pendet ex illa quæstione de gratia habituali, sed ex hoc generali principio, quod illa dignitas personæ operantis, quæ est circumstantia operis, auget valorem ejus, quod principium & per se notum est in materia morali, & supra etiam ostensum est.

Ad secundum respondetur, quidquid sit, an consequen-

sequentia illa teneat ratione formæ, saltem tenere in proposito ratione materiæ. Fundatur enim in hoc, quod actus personæ Christi habent dignitatem quandam vere infinitam, & ideo habent etiam valorem infinitum, quantum in eo genere esse potest. Unde ulterius dicitur, servata formalitate illarum præmissarum, recte & formaliter deduci illud consequens, neque exempla in contrarium adducta esse similia. Utrumque declaro ex diverso modo, quo persona operans afficit suam operationem, & moraliter influit in illam, & quo objectum, seu extrinseca persona, quæ se habet veluti materia, circa quam versatur actio, ad illam concurrit. Multo enim magis confert ad valorem moralem influxus personæ operantis; quod patet primo ex ipsis locutionibus: nam operatio facta a persona divina Theandrica dicitur, & divina; operatio autem, quæ fit circa Deum, tale dignitatis nomen non recipit; sicut operatio facta ab Angelo, est Angelica, non vero quæ fit circa Angelum. Secundo ex re ipsa, quia objectum & aliæ similes circumstantiæ solum terminant habitudinem actus ad ipsa, quæ habitudo finita est, etiamsi objectum, vel persona, ad quam terminatur, sint infinita; & ideo tota dignitas, vel bonitas actus inde orta, est in suo genere finita, at vero persona operans quodammodo per se ipsam informat moraliter suam operationem. Quod ita declaro, quia non tantum ipsa operatio in abstracto, sed ipse etiammet operans, in quo persona ipsa includitur, sese submittit, & offert in obsequium ejus, cui satisfacit: quod significavit Paulus ad Ephes. 5. dicens: *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem, & hostiam Deo*: & ad Phil. 2. *Humiliavit semetipsum*; ubi Chry. hom. 7. *Quantum habuit*, inquit, *celsitudinis, tantum humilitatis vicissim subiit*. Et hoc modo ait Cyril. 4. de Trin. circa principium, Christum posse nos salvare, quia est ipse Dei filius, indicans, ipsam personam per se ipsam conferre dignitatem operi, & valorem satisfactioni. Unde fit, ut hæc dignitas, & valor sit infinitus simpliciter in suo genere, quandoquidem ipsa persona est infinita simpliciter. Quod tertio ita declaro, quia unio hypostatica est quædam infinita dignitas humanitatis assumptę, quia persona infinita simpliciter est illi humanitati realiter conjuncta, & per ipsam mirabili modo illam afficit, & sustentat: sed actus vel passiones illius humanitatis in tali persona habent similem quandam conjunctionem, quasi hypostaticam, cum eadem persona, quamvis mediante natura; ratione ergo hujus conjunctionis habebunt infinitam quandam dignitatem, & valorem moralem: quocirca sicut ad intelligendam infinitam illam dignitatem in humanitate assumpta, non oportet inesse ipsi humanitati rem aliquam physice, ut ita dicam, infinitam simpliciter distinctam ab ipso Verbo, ita neque in ipsis actibus Christi, ut alias objicit Scot. ut habeant infinitum valorem, oportet inesse entitatem aliquam physicam infinitam, sed solam dictam unionem ad Verbum, a quo illam habent dignitatem. Est tamen differentia inter humanitatem & actus ejus, quod humanitas immediate unitur Verbo, unde illa unio est proprius modus realis ipsius humanitatis, ut q. 2. dicetur; at vero actus solum per humanitatem uniuntur Verbo, quia scilicet inhærent humanitati, seu fiunt per humanitatem Verbo unitam. Unde hæc unio nullum realem modum ponit in ipso actu, respectu Verbi, præter modum unionis ipsius humanitatis: ab illo tamen participat moralem valorem, & æstimationem, ut explicatum est.

Persona operans, &ea, circa quam versatur actio, diverso modo se habent.

Ad tertium respondetur, primum probabile esse, solam dignitatem gratiæ in persona operante sufficere ad valorem meriti, vel satisfactionis, si alias sit capacitas in actu, id est, si sit liber & bonus; sic enim multi existimant omnes actus bonos moraliter personæ gratæ esse meritorios propter statum & dignitatem talis personæ. Dico autem oportere supponi capacitatem in actu, quia opera non libera, etiam in ipso Christo, non habebant hunc valorem ad meritum, & satisfactionem, quia non erant capacia moralis dignitatis; sicut humanitas ex vi unionis sanctificatur, & illi debetur beatitudo, & tamen si natura leonis assumeretur, quamvis re ipsa haberet eumdem modum unionis, & eamdem majestatem Verbi sibi conjunctam, non tamen proprie sanctificaretur, nec illi esset debita beatitudo, quia non esset capax, & eadem ratione actus non liberi, vel actus non boni hominis grati, nullum valorem habent ab ipsa gratia habituali in ordine ad meritum, vel satisfactionem. Notanda vero est in hoc differentia inter habitualem gratiam, & gratiam unionis, quod illa, quando non per se concurrit ad actum, influendo in illum per se, vel per auxilia sibi proportionata, non confert tantum valorem, quantum potest, nec secundum totam intensionem, quam in se habet, quia non per se influit, & concurrit, ut supra dicebam: at vero gratia unionis, seu persona ipsa unita humanæ naturæ, per se concurrit ad omnem actum talis naturæ, quia concurrit ut substantiale suppositum operans, & ideo secundum totam dignitatem suam, quæ simplicissima est, illum informat, ejusque valorem auget, & ideo tantum auget, quantum potest. Addo præterea (ne videamur totam responsionem fundare in opinione satis dubia, de sufficientia gratiæ habitualis ad rationem meriti) addo inquam, omnes alias conditiones ad hunc valorem requisitas minime sufficere sine personæ dignitate, ut suppono ex materia de gratia, & de satisfactione; & videri potest in primo actu contritionis, in quo reperiuntur omnes aliæ conditiones requisitę ex parte ipsius actus: & nihilominus, nisi persona intelligatur grata, non intelligitur actus ille habere condignitatem ad meritum, vel satisfactionem. Statim vero ac persona fit grata, actus de se censetur habere valorem, quem potest, juxta capacitatem subjecti. Unde intelligitur, ipsam personæ dignitatem esse quasi ultimam formam dantem valorem actui, & in hoc genere esse quasi intrinsecam; unde fit, si hæc forma possit esse infinita simpliciter, & secundum se totam possit informare actum, posse etiam illi dare infinitum valorem, & dignitatem. Ita vero est in proposito, ut explicatum est. Et propterea hic valor limitatur ex parte ipsius actus finiti, & limitati, quia ipsa persona Verbi infinita per seipsam est quasi forma dans valorem tali actui: ipse autem actus capax est totius illius valoris, & dignitatis, hoc ipso quod est capax unionis ad verbum secundum hypostasim.

An sola dignitas gratiæ in persona operante sufficiat ad meritum.

Differentia inter habitualem gratiam, & gratiam unionis.

Ad quartum respondetur, Verbum per se ipsum, atque adeo secundum totam suam infinitatem, esse unitum humanitati, habitat enim in Christo omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Unde ipsa unio licet, prout est modus humanitatis, sit quid finitum simpliciter, & tantum secundum quid infinitum: tamen ex parte personæ, & boni communicati ipsi humanitati, est res simpliciter infinita, ac propterea quod illa persona conferat valorem actibus Christi, quatenus unita est humanitati, est res infinita: ac rursus, quod illa eadem persona conferat valorem actibus Christi, quatenus unita est humanitati, nihil minuit de valore, & dignitate illarum actionum. Deinde dicitur, non esse parem rationem de limitatione actionis in esse entis, & in valore morali, seu in ratione satisfactionis: quia actus habet proxime totam suam entitatem physicam a principio agendi, & in principio agendi, si immanens sit: valor autem moralis immediate sumitur ab ipsa persona operante, quatenus moraliter informat ipsos actus, & denominat illos divinos.

Quomodo actio Christi habeat a persona infinitum valorem.

Unde fit, quod licet opera Christi offerentis, v. g. seipsum in cruce, videantur habere infinitatem ex parte offerentis, & ex parte rei oblatæ, infinitas tamen meriti, ut supra dicebam, magis sumitur simpliciter ex parte illius personæ, ut offerens est, & persona operans, quam ut est objectum oblationis, vel actionis: ut cum beata Virgo offerebat filium pro nobis Deo, vel Simeon illum obtulit in templo, vel cum nunc sacerdos offert, considerando illam actionem tantum, ut est actio hujus personæ, in his omnibus dignitas actionis manet finita, quia in illis Christus tantum se habet per modum objecti, & quasi extrinsece dignificat actus: quia vero ipse offert seipsum per seipsum, intrinsece dignificat actionem suam, quomodo etiam, ut infra dicemus, ipsa passio Christi, ut erat actus ejus, habebat infinitam quandam dignitatem, ut vero a crucifigentibus, non habebat tantam malitiam, quia ut sic, tamquam objectum extrinsecum, ad eorum actus comparatur.

Sed hæc distinctio aliquibus non satis probatur, quia videmur duas infinitates in valore operum Christi distinguere. Unam simpliciter, & alteram secundum quid. Videmur etiam nimium minuere valorem sumptum ex re oblata in passione Christi, cum tamen Eugenius

Quanam ratione quidam labefactare studeant propositam distinctionem.

nius Pontifex ea potissimum causa dixerit, redemptionem Christi fuisse infinitam, quia una gutta sanguinis ejus erat infiniti valoris. Putant ergo aliqui, utroque titulo valorem esse infinitum. Alii vero distinguunt in operibus Christi, seu in passione ejus quatuor illas rationes operandi, quas D. Thom. infra distinxit. q. 48. quatuor primis articulis, scilic. per modum meriti, satisfactionis, sacrificii, & redemptionis pretii. Et ajunt, verum quidem esse, opera Christi in ratione meriti, satisfactionis, & sacrificii non habuisse infinitatem simpliciter, nisi ex persona operante, & se ipsam submittente in obsequium æterni Patris, seque in sacrificium offerente, ut præcipuam materiam interioris sacrificii, media humanitate assumpta; quæ erat proxima materia exterioris oblationis. Addunt tamen, sub his tribus rationibus, nihil valoris accepisse oblationem Christi ex re oblata, nam cum habuerit infinitum ex persona operante, nihil fuit reliquum quod acciperet ex re oblata. At vero considerando Christi oblationem in ratione pretii, ajunt, fuisse infinitam simpliciter ex re oblata, nulla habita personæ dantis tale pretium consideratione, quia in emptione ut sic non consideratur dignitas ementis, sed valor & æstimatio ipsius pretii; in præsenti autem sanguis Christi in pretium oblatus erat infiniti valoris, etiam in genere entis, propter Verbum unitum.

Oblationem Christi infinitam fuisse in ratione pretii ex parte rei oblatæ abstrahendo a persona operante, qui astruunt. Horum sententia confutatur.

Sed hæc, ut existimo, neque solida sunt, neque vera. Et primo, omissa prima opinione, quæ cum secunda simul impugnabitur, quatenus a nobis discordat, in posteriori duas partes distinguamus. Prima est de valore operum Christi in illis tribus rationibus, meriti, satisfactionis, & sacrificii. Secunda est de pretio. In priori ergo parte verum quidem est, habuisse opera Christi infinitatem ex persona operantis. Nihilominus tamen negari non potest, quin opera Christi in eadem ratione meriti, satisfactionis & sacrificii magnum valorem seu dignitatem habuerint ex re oblata. Quod quidem de ratione sacrificii non obscure significavit Conc. Trid. sess. 22. c. 2. dicens: *Quoniam in divino sacrificio, quod in Missa peragitur, idem ille Christus continetur, & incruente immolatur, qui in ara crucis semel seipsum cruente obtulit, docet sancta Synodus, sacrificium illud vere propitiatorium esse, &c.* Aperte ergo Concilium supponit, sacrificium Crucis non solum ex offerente, sed etiam ex re oblata habuisse, quod propitiatorium fuerit: alioqui non recte ex illo capite colligeret, sacrificium missæ propitiatorium esse. Quod magis declarans, subdit: ***Hujus quippe oblatione placatus Dominus, gratiam, & donum pœnitentiæ concedens, crimina & peccata, etiam ingentia, dimittit: una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in Cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa.*** Igitur, ex mente Concilii, efficacia & valor sacrificii Crucis, non solum ex offerente, sed etiam ex hostia oblata desumitur. Atque hoc testimonium etiam probat, valorem illius sacrificii quoad satisfactionem sumptum esse, non tantum ex offerente, sed etiam ex re oblata: quia in tantum sacrificium propitiatorium est, in quantum est satisfactorium: imo illi duo modi, quibus passio Christi operata dicitur nostram redemptionem, per modum, scilicet, sacrificii & satisfactionis, non sunt ita in re distincti, ut possint mutuo seu ad invicem separari: non enim posset passio ex justitia operari nostram redemptionem, si satisfactoria non esset, aut meritoria, etiamsi rationem sacrificii habere fingeretur: quamvis e contrario posset operari redemptionem ex justitia, si satisfactoria esset, etiamsi non esset sacrificium, ut constat ex dictis præcedente sect. Cum ergo D. Thom. ait, Christi passionem operatam esse nostram redemptionem per modum satisfactionis & sacrificii, nihil aliud docere vult, quam Christi satisfactionem per opus sacrificii fuisse consummatam; & passionem Christi non solum esse satisfactoriam, ut opus charitatis, vel fortitudinis, sed etiam ut opus religionis & perfecti sacrificii. Si ergo dignitas & excellentia illius sacrificii, non ratione sacrificii, consurgit non tantum ex offerente, sed etiam ex re oblata, etiam valor satisfactionis ejusdem sacrificii ex utroque capite consurgit; & eadem ratio est de valore meriti; & inde etiam sumi potest argumentum ad reliqua Christi opera. Ratio autem omnium est, quia licet dignitas personæ operantis in Christo fuerit potissima circumstantia, ex qua valor operum ejus consurgit; non est tamen dubium, quin illa sola non sufficeret, nisi aliæ concurrerent ad meritum, vel ad satisfactionem necessariæ, ut libertas actionis, & honestas, ad meritum: & quod opus fuerit pœnale ad satisfactionem.

Objectio.

Dicet fortasse aliquis, rationem meriti, vel satisfactionis insurgere ex aliis conditionibus, & ex objecto, & circumstantiis, quantitatem autem valoris in Christo ex sola circumstantia personæ sumptam esse. Sed quoniam hæc distinctio vulgaris est in hac materia, cavendum est, ne male intelligatur; quantitas enim meriti, & meritum, & quantitas satisfactionis, ac satisfactio, non sunt ita concipienda, aut distinguenda, ac si in re essent duo diversa, ita ut intelligamus prius consurgere rationem meriti & satisfactionis ex quodam capite, postea vero adjungi illi quantitatem ex alio. Est enim hic sensus falsus, primo, quia nec quantitas talis meriti, prout in re est, potest præscindi ab illo: neque e converso meritum, prout in re est, potest præscindi a sua quantitate, quæ non est quantitas molis, sed perfectionis, seu intensionis, vel æstimationis. Unde, sicut perfectio rei non est aliud ab ipsa re, neque e converso: ita neque in Christi merito valor ejus est aliquid distinctum ab ipso, sed est ipsummet cum tota perfectione, quam habet in ratione meriti, quod simul per modum unius consurgit ex omnibus, quæ ad illud concurrunt, & necessaria sunt; & non prius insurgit meritum, postea vero ei quasi adhæret quantitas ejus. Et hinc sumitur secunda ratio, quia neque meritum, neque satisfactio ut sic, quantumvis a valore præscindatur, possunt insurgere sine persona merente; in Christo autem non est persona, quæ mereatur, nisi persona infinita; ergo nec potest intelligi, quod in Christo sit meritum, nisi ad illud concurrat persona infinita; ergo illa persona non dat valorem, nisi dando simul cum aliis rationem meriti & satisfactionis; non ergo supponit satisfactionem & meritum, & eis adjungit valorem.

Solvitur.

Quomodo intelligenda distinctio quæ afferri solet inter meritum & quantitatem ejus.

Sensus igitur verus illius distinctionis est, illa duo ratione distingui; quia posset esse meritum vel satisfactio sine tanto valore; & ideo ita distingui, ut attribuendo singula singulis, intelligatur quid ad unum sufficiat, & non ad aliud; & quæ sit propria radix unius cujusque rationis. In hoc ergo sensu verissimum est (imo hoc ipsum est, quod nos dicimus) infinitatem simpliciter operum Christi in ratione meriti, vel satisfactionis, ex persona operante esse desumendam: nihilominus tamen alias circumstantias aliquid contulisse absolute loquendo ad meritum vel satisfactionem, & consequenter ad valorem moralem illorum operum; quia etiamsi persona non esset infinita, opera illa haberent aliquem valorem, licet non infinitum; ergo etiam in Christo concurrunt ad valorem & æstimationem operis. Inter has autem circumstantias, una ex potissimis est res oblata, a qua multum valoris solet accipere sacrificium. Propter quod dicitur Deus respexisse non tantum ab Abel, sed etiam ad munera ejus. Unde si res oblata sola sit infinita, inde habet sacrificium quendam valorem in ratione sacrificii superantem omnem æstimationem cujuscunque sacrificii, in quo offertur res finita, etiamsi in infinitum augeatur, dummodo cætera sint paria ex parte personæ offerentis. Et hoc sensu dicimus habere sacrificium, in quo res infinita offertur, infinitatem quandam ex re oblata: quam sine dubio etiam habuit sacrificium Christi: habuit enim singularem quandam excellentiam, non solum ex eo quod fuit Christus, qui obtulit, sed etiam ex eo, quod seipsum obtulit, quæ non sunt duæ dignitates proprie loquendo, nisi fortasse secundum præcisionem rationis, sed est una eminens dignitas, quæ consurgit ex habitudine ad plura concurrentia per modum unius integræ causæ moralis, sicut in actibus moralibus dicitur consurgere una bonitas ex objecto, & circumstantiis. Et similiter non dicimus esse in sacrificio Christi duas infinitates satisfactionis, vel meriti, sed unam tantum consurgentem ex tali oblatione, ut est a tali offerente, & circa talem rem oblatam. Dicimus tamen præcise considerando has habitudines, infinitatem offerentis esse sufficientem ad infinitatem simpliciter, etiamsi reliqua omnia, quæ concurrunt, & necessaria sunt, sint finita; infinitatem autem rei oblatæ per se non sufficere ad infinitatem

satis-

satisfactionis, vel meriti, si persona offerens finita sit. Ac denique hoc sensu dicimus, ab infinita persona offerente satisfactionem & valorem sumere infinitatem simpliciter, a re autem oblata infinitatem tantum secundum quid. Et utrumque satis etiam probatum est. Primum quidem, quia quodlibet opus Christi fuit infinitæ satisfactionis. Et ratio est, quia persona operans per se ipsam informat opus moraliter loquendo, & se ipsam submittit obsequio alterius, cui satisfacit, & ideo dignificat opus infinite. Secundum autem probatum est exemplis, vel oblationis, qua B. Virgo, vel Simeon, obtulit Christum in templo; vel oblationis, qua sacerdos offert Christum, considerando illam, ut est a solo sacerdote; & idem fere est de oblatione interna, qua nos offerimus Deo Christi mortem, in his enim actionibus, ut sunt a persona finita, etiamsi versentur circa rem infinitam, satisfactio est simpliciter finita; & solum est in hujusmodi actione ex re oblata quædam dignitas secundum quid; & ratio est, quia illa res oblata solum comparatur ad actionem, ut objectum, quod licet infinitum sit, non dat actui infinitatem simpliciter, ut satis explicatum est.

Oblatio quævis a persona offerente infinitatē simpliciter sortitur, secundum quid autem a re oblata.

Quoad alteram vero partem de valore operum Christi in ratione pretii ad redemptionem, duo falsa mihi dici videntur in ea sententia, & utrumque ortum esse ex eo, quod volunt, metaphoricam locutionem in omnibus proprie æquiparare, cum non in omnibus similes sint. Primum ergo falsum est, in redemptione Christi infinitatem pretii non sumi ex persona redimente, quantumvis pretium sub ratione pretii, & redemptio sub ratione redemptionis, & persona in ratione redimentis & offerentis pretium, considerentur. Probatur, quia in hac emptione seu redemptione pretium proprium & immediatum non est nisi satisfactio, aut meritum: ergo unde sumitur valor satisfactionis, sumitur valor pretii: ergo ex persona operante. Antecedens manifeste sumitur ex D. Thom. infr. q. 48. art. 4. ubi inde probat, Christum operatum esse salutem nostram per modum redemptionis, quia per peccatum eramus addicti servituti dæmonis, & tanquam servi pœnæ obnoxii: Christus autem per passionem suam obtulit sufficientem & superabundantem satisfactionem pro peccato, & reatu pœnæ generis humani: *Et hoc modo*, inquit, *ejus passio fuit æquale quoddam pretium, per quod liberati sumus ab utraque obligatione. Nam ipsa satisfactio, qua quis satisfacit, sive pro se, sive pro alio, pretium quoddam dicitur, quo se ipsum vel alium redimit a peccato, & a pœna, secundum illud Danielis 4. Peccata tua eleemosynis redime.* Ergo ex sententia D. Thom. pretium redemptionis non est aliud, quam satisfactio ipsa. Ratio vero, quæ ex eodem D. Thom. sumitur, est, quia sanguis Christi non est pretium redemptionis, ut est res quædam physica, sed ut effusus per passionem, & secundum eum valorem moralem, quem habet illa effusio, vel ad liberandum nos a servitute, vel ad obtinendam nobis gratiam & gloriam; hic autem valor non est aliud, quam satisfactio, qua redditur æquivalens pro culpa aut pœna, vel meritum, quo de condigno quasi emitur gratia vel gloria; ergo sicut infinitas satisfactionis in ratione satisfactionis pendet præcipue ex persona offerente, ita infinitas operum Christi in ratione pretii & redemptionis principaliter pendet ex dignitate personæ redimentis.

Secundum hinc constat, falsum esse, & repugnantiam involvere, quod dicitur, pretium ut pretium in hoc genere emptionis seu redemptionis esse infinitum in ratione pretii ex vi rei oblatæ præcise sumptæ, non autem in ratione satisfactionis, & meriti; nam ostensum est, hoc pretium proxime & immediate non esse aliud, quam ipsam satisfactionem vel meritum; ergo, si sub his rationibus non est infinitum ex illo capite, neque etiam in ratione pretii esse potest. Et confirmatur primo, quia, si illud pretium est infinitum in ratione pretii: ergo in vi & in virtute sanctificandi quoad sufficientiam; ergo & in ratione meriti & satisfactionis. Prima consequentia probatur, quia per hanc redemptionem eripimur a servitute peccati & dæmonis, & revocamur in libertatem, non quamcumque, sed filiorum Dei, in ejusque amicitiam; sed nihil horum consequimur, nisi per veram sanctitatem: ergo non potest esse pretium sufficiens ad redemptionem, nisi quod est sufficiens ad satisfactionem, id est, ad emendam homini (ut sic dicam) veram sanctitatem. Et hinc probatur secunda consequentia, quia vera sanctitas non emitur, nisi satisfactionibus, & meritis: ergo non potest esse pretium infiniti valoris, ad hunc effectum, nisi ob infinitatem in ratione meriti & satisfactionis. Confirmatur tandem utrumque, quia alias sequitur, oblationem Eucharistiæ, ut est a sacerdote & ex opere operantis, esse infinitum pretium sufficiens ad redemptionem, idemque sequitur de oblatione Christi facta in templo, ut fuit a B. Virgine, aut a Simeone. Imo ulterius sequitur unionem hypostaticam factam in natura irrationali fuisse sufficientem, ut pretium nostræ redemptionis esset infinitum; ut si Verbum divinum assumeret naturam agni, hominibusque agnum illum donaret, ut pro suis peccatis in sacrificium, & pretium redemptionis ipsum offerrent, nihil enim ibi deesset ad infinitum pretium juxta prædictam sententiam.

Respondent aliqui, concedendo omnes has sequelas, si Deus ita ordinare voluisset. Addunt tamen in his casibus dari quidem infinitum pretium ad redemptionem, tamen deesse infinitam satisfactionem & meritum, & ideo non esse illa remedia simpliciter sufficientia, sicut fuit Christi oblatio. Sed hæc responsio in primis involvit repugnantiam, ut ostensum est, sanctis Patribus dicentibus, ad infinitam redemptionem fuisse necessariam infinitam dignitatem personæ redimentis. Ac deinde inauditum est, quod pretium in ratione pretii sit sufficiens ad emendũ seu redimendũ, & tamen quod non sit sufficiens ad liberandum a culpa vel servitute: est ergo eadem ratio de pretio, quæ de satisfactione vel merito. Neque contra hoc obstat ulla ratio, quia quando pretium non proprie sumitur pro re aliqua habente ex impositione suam æstimationem vel valorem, sed pro morali opere habente moralem valorem, tunc valor pretii multum pendet ex persona operante, & ita contingit in redemptione per Christum facta. Unde quando sanguis ejus dicitur pretium, semper intelligitur in ordine ad effusionem & oblationem, quæ facta est ab ipsamet persona Verbi.

Evasio.

Rejicitur.

Hactenus ad ea respondimus, quæ fundamentum propositæ veritatis impedire videbantur; nunc nonnullis objectionibus, quæ contra illam fieri solent, satisfaciendum est. Prima & vulgaris est, qua Scotus est usus, quia omnis actio Christi est finitæ entitatis: quam confirmat, quia si esset aliquo modo infinita, infinite placeret Deo; tantum ergo placeret, quantum ipsimet actus increati suæ divinitatis: & eamdem objectionem prosequitur Gabriel in 3. d. 19. ostendens, actus Christi meritorios non fuisse infinite intensos. Sed, ut recte ibi Capreolus, & alii Thomistæ annotarunt, hujusmodi objectiones non sunt ad rem: non enim asserimus actus Christi fuisse infinitos quoad intensionem, imo oppositum verum esse supponimus ex his, quæ infra de Christi gratia tractabimus q. 7. eadem enim vel major ratio est de actibus, quę est de habitibus. Nihilominus tamen prędicta argumenta facile dissolvuntur: potest enim actio Christi, quamvis physice in genere entis finita sit, moraliter in genere satisfactionis esse infinita, nam hoc non consistit in entitate physica, sed in morali dignitate proveniente ex conjunctione ad divinam personam.

Objectio ex finita actus entitate

Solutio.

Nec propterea recte comparatur actio humanitatis cum actu increato divinitatis; hic enim simpliciter, & in genere entis infinitus est, & ideo infinite placet Deo, non in genere satisfactionis, vel meriti (hujusmodi enim proprietates non dicunt perfectionem simpliciter, ut possint convenire in illum actum) sed ut infinite bonus per essentiam. Actus vero humanitatis, est infinitus in genere meriti, & satisfactionis simpliciter, & absolute, tamen in genere entis tantum secundum quid; sicut ipsa humana natura ratione unionis habet infinitam dignitatem, non tamen ideo æqualis est cum ipsa natura divina; est etiam illa natura impeccabilis ex unione ad Verbum, & mentiri non potest, sicut Deus ipse, non tamen propterea ejus bonitas, aut veritas æqualis est veritati, aut bonitati per essentiam ipsius divinitatis, quia hæc omnia habet solum ex conjunctione ad divinam personam.

Potest tamen alio modo urgeri hęc objectio, quia non videtur

videtur actus bonus, effectus a Christo Deo homine, posse habere infinitum valorem ad satisfactionem & meritum, nisi intrinsece infinitam entitatem habeat in se. Probatur primo, quia hic valor pertinet ad bonitatem moralem ipsius actus, sed bonitas moralis, præsertim in interiori actu voluntatis, non est extrinseca aliqua denominatio, sed est intrinseca differentia vel proprietas ipsius, quæ non potest augeri, nisi realiter mutetur ipse, vel illi aliquid addatur; & consequenter neque esse potest infinita, nisi ipse actus physice, & in entitate sua, aut intensive, aut extensive aliquo modo infinitus fiat: tum etiam quia, quamvis demus illum valorem distingui a bonitate, tamen argumentum augeri potest, sumpta proportione ab una proprietate, seu conditione ad aliam, quia sicut augetur satisfactio ex circumstantia personæ operantis, ita & bonitas, quæ non tantum ex objecto, sed etiam ex circumstantiis sumenda est; ergo si infinita dignitas personæ operantis, infinite auget satisfactionem, infinite etiam augebit bonitatem, atque entitatem actus: vel e contrario, si bonitatem non ita auget, neque satisfactionem augebit.

Augetur difficultas ex infinita actus bonitate.

Et confirmatur, & augetur difficultas, quia si satisfactio Christi simpliciter infinita est, ergo actus voluntatis ejus, quo volebat efficaciter satisfactionem, & illam offerebat Deo, erat infinite bonus, quia habebat infinitum objectum, & illud totum efficaciter volebat actu illi proportionato, & adæquato: sicut, si quis haberet actum voluntatis, quo posset efficaciter velle dare infinitas divitias in eleemosynam, ille actus haberet infinitam bonitatem misericordiæ, ut patere potest utendo illo argumento communi, nam bonitas illa crescit ex quantitate objecti, seu eleemosynæ, unde major est cæteris paribus, quo quantitas objecti major est, erit ergo infinita, si quantitas objecti est infinita; multo ergo magis illa voluntas Christi, quæ versatur circa satisfactionem infinitam, erit infinite bona.

Confirmatur.

Ad argumentum respondetur, valorem hunc, quem habet actus in ordine ad satisfactionem, & meritum, esse quid distinctum a reali bonitate, quæ est differentia ipsius actus, prout constituitur in esse virtutis, vel in aliquo modo intrinsece inhæret; quod patet clare in exemplo supra posito de contritione, quia præintellecta ante gratiam habitualem intelligitur habere totam suam intrinsecam bonitatem moralem, & totam rationem actus virtutis, & tamen non intelligitur habere sufficientem valorem, & condignitatem ad meritum; statim vero ac intelligitur esse a supposito grato, intelligitur idem actus habere valorem, quamvis ejus bonitas intrinsece nec mutata, neque aucta sit. Hic ergo valor non dicit physicam entitatem inhærentem actui, sed supponit illam, & aliquas etiam denominationes extrinsecas, & libertatem, & habitudinem ad talem personam; & consistit in morali quadam ratione, & æstimatione ipsius actus; hac igitur ratione, quamvis omnes actus Christi in se fuerint finiti in entitate, atque adeo in bonitate morali intrinsece inhærente, nihilominus potuerunt esse infiniti valoris moralis, ex personæ dignitate provenientis.

Responsio, in qua declaratur quomodo valor distinguatur a reali bonitate.

Ad priorem ergo partem argumenti in forma respondendo, negatur illa prima propositio assumpta; satisfactio, seu valor satisfactionis pertinet ad bonitatem actus; proprie enim non pertinet ad illam bonitatem, a qua actus dicitur bonus moraliter, & actus virtutis, de qua intelligendum est, cum dicitur, bonitatem esse intrinsecam actui, sed pertinet, ut dixi, ad quandam moralem æstimationem; quod si hæc vocetur etiam bonitas (potest enim ita vocari, quandoquidem est quædam dignitas, & in suo genere habet rationem entis moralis) sic negandum est omnem bonitatem actus esse realem entitatem ipsi inhærentem.

Ad priorem partem argum.

Ad aliam vero partem argumenti respondetur, aliter circumstantiam, vel dignitatem personæ augere interdum propriam, & intrinsecam bonitatem actus, in ratione virtutis, aliter vero valorem satisfactionis, vel meriti; bonitatem enim non confert proxime, & immediate, quasi actum ipsum informando, sed quatenus aliquo modo redundat in objectum, & quodammodo afficit illud, augendo vel mutando objectivam bonitatem ejus; ut quando pauper facit eleemosynam, illa circumstantia personæ auget bonitatem, quia illud objectum comparatum ad talem personam, censetur difficilius, & majoris quantitatis proportionalis, & sic de aliis; & hinc fit, ut hæc circumstantia personæ, etiamsi infinita sit, non infinite augeat hanc bonitatem, sed limitetur ex habitudine, & modo, quo talis actus tendit in tale objectum sic affectum; quia, ut dictum est, non auget hanc bonitatem, nisi quatenus aliquo modo redundat in objectum, & consequenter, non nisi juxta habitudinem realem, quam actus habet ad objectum talibus circumstantiis affectū: at vero alius valor, & dignitas in ratione satisfactionis, proxime & immediate sumitur ab ipsa persona, per seipsam moraliter afficiente, & dignificante actum, & ideo infinitus est a persona infinitæ dignitatis.

Ad posteriorem. Dignitas personæ aliter auget bonitatem actus quam valorem satisfactionis.

Ad confirmationem respondetur, solum concludere, illum actum habere infinitam bonitatem objectivam, non vero ipsum actum internum voluntatis habere infinitam bonitatem formalem, quæ consistit in habitudine ad illud objectum, quia ad objectum infinitum potest actus tendere per habitudinem realiter, & in sua entitate finitam simpliciter, quamvis secundum quid, & objective possit dici infinita. Quod ita facile declaratur, quia ille actus non habet infinitatem in essentiali differentia, ut constat, quia est finitæ perfectionis: tum quia hujusmodi perfectio major est in voluntate amandi Deum, nec habet infinitatem in intensione, ut suppono, quia nullus actus creatus potest fieri infinite intensus; neque in extensione, quia illam non habet, unica enim simplici, & indivisibili habitudine fertur in totum illud objectum, quamvis infinitum sit: & idem dicendum est in exemplo adducto in illa confirmatione, ut latius in 1.2.quæst.18.tractari solet.

Ad confirm. Quid habeat actus ex objecto infinito.

Secunda objectio est ab inconvenienti; nam si satisfactio Christi infinita est, sequitur vel unum infinitum esse majus alio in eo genere, in quo infinitum est, quod est contra rationem infiniti; vel unum opus Christi non esse majoris valoris, quam aliud, nec duo, quā unum, quod videtur absurdum: tum quia totum est majus sua parte, tum etiam, quia unum opus Christi erat melius alio, & unus dolor major, quam alius, quod multum refert ad quantitatem satisfactionis: tum denique, quia inde fieret non magis redemisse nos Christum per passionem, & mortem, quam per alios actus vitæ suæ, quod est contra Scripturam, quæ passioni semper tribuit redemptionem nostram, ad Rom.3.4.& 5. ad Gal.3.ad Hebr.2.9.& 11.

2. Objectio.

Respondetur, primum omnium fatendum esse opera Christi fuisse inæqualia in propria bonitate intrinseca, & essentiali, vel realiter inhærente ipsi actui, quia ut dictum est, tota hæc bonitas erat finita; poterat ergo esse major, & minor; & aliunde unum opus Christi erat melioris objecti, quam aliud, & unum intensius alio, & sic de aliis circumstantiis; ergo erant, vel poterant esse inæqualia in hac bonitate. Nihilominus addendum secundo est, quodlibet opus Christi ex parte personæ operantis fuisse infiniti valoris, quia licet bonitas, & aliæ conditiones actus conferant interdum ad hunc valorem, tamen quia hæc dignitas infinitæ personæ extollit hunc valorem ad perfectissimum ordinem, & usque ad infinitum gradum, ideo tollitur omnis alia proportio: illa enim persona, cum in omni genere infinita sit, eminenter continet omnia alia bona, & ideo confert actui, quidquid valoris omnes aliæ circumstantiæ conferre possent. Quocirca totum id, quod erat in opere Christi ex parte ipsius actus, intelligendum est quasi materialiter se habere, personam vero esse quasi formam conferentem valorem, quæ omnes illos actus æqualiter informat, & ideo omnibus confert infinitum, atque adeo æqualem valorem. Exemplo explicari potest, si pecunia tali regio signo figurata tantum valeret, cujuscumque esset materiæ, ratione figuræ.

Responsio. Quomodo fiat æqualitas meriti cum inæquali bonitate.

Dices, quamvis hæc ratio probet infinitatem meriti, provenientem ex dignitate personæ operantis esse æqualem in omnibus actibus Christi, non tamen probare, omne meritum, seu omnem rationem meriti in eis inventam, esse æqualem: quia valor infinitus proveniens ex persona operante non excludit valorem, quem actus habet ex intentione, duratione, & similibus circumstantiis: ergo non obstante æqualitate in uno valore infinito, potest esse inæqualitas in alio valore finito ex diversa radice proveniente. Respondent aliqui, concedendo totum, & consequenter ajunt, in uno actu Christi posse esse plus meriti, quam in alio, non secundum intensionem,

Objectio. 1. Responsio.

nem, sed secundum extensionem seu multitudinem meriti, quia in uno actu possunt esse duo vel tria merita, unum infinitum, & reliqua finita, in alio autem esse vel unum tantum infinitum meritum, vel, si sit etiam aliquod finitum, illud esse minus. Juxta quem dicendi modum consequenter etiam additur, posse etiam unum actu meritorium Christi esse dignum aliquo præmio, quod non cadat sub meritum aliorum actuum: quia illud meritum finitum est sufficiens per se ad aliquod præmium distinctum ab omni præmio correspondente valori infinito, etiam secundum æqualitatem. Sed hæc sententia, & tota objectio, procedunt ex falso principio: fingunt enim esse in eodem actu plures valores, seu plura merita, juxta varias ejus circumstantias, quod patet esse falsum ex his, quæ paulo superius dicebamus de infinitate sacrificii, ex re oblata, vel persona offerente, sumpta: ostendimus enim, re ipsa non esse duas, neque pertinere ad diversa merita vel satisfactiones: quia ratio meriti vel satisfactionis (sicut & ratio bonitatis) non consurgit ex singulis conditionibus actus per se sumptis, sed ex collectione omnium, hæc enim ratio etiam in præsente procedit: nam intensio actus, vel objectum, aut persona operans per se singula non sufficiunt ad meritum, ut ex singulis distincta merita in actu oriantur, sed omnia simul, vel necessaria sunt, vel suo modo concurrunt ad unum meritum, & quantitatem ejus. Atque ita cessat objectio, nam si meritum actus tantum est unum, & illud est infinitum & æquale, nihil est meriti, in quo cerni possit inæqualitas. Neque est necesse, ut meritum proveniens ex dignitate personæ excludat meritum proveniens ex intensione, vel aliis circumstantiis, ut in argumento supponitur. Sed dicimus, hæc omnia concurrere ad unum & idem meritum, quod est infinitum simpliciter ex dignitate personæ operantis: & ideo nihil refert inæqualitas in aliis conditionibus actus, ut ejus meritum majus aut minus existat.

Refutatur. *Vera responsio.*

Hinc tertio fit, plura opera Christi esse quidem extensive plura merita, intensive tamen non esse plus valoris in multis, quam in uno; ut si essent plures calores infinite intensi, essent quidem plures, non tamen efficerent unum intensiorem: & pari ratione, si in uno opere Christi, quod successive per partes fiebat, partes cum toto comparemus, intensive tantus valor erat in qualibet parte, sicut in toto opere, & in uno momento, sicut in longo tempore, quia forma, a qua erat valor, tota erat in toto, & tota in singulis partibus. Dices; argumentum extensivum, seu multitudo meritorum æquivalet majori intensioni, tres enim actus meritorii ut quatuor, tantumdem valent, quantum unus ut duodecim. Respondetur, illam re vera non esse intensionem ipsius meriti, sed multitudinem, seu extensionem; in ordine tamen ad præmium habere interdum eamdem vim, quam haberet intensio, quod accidit in actibus finiti valoris, quia ratio, unde oritur quantitas meriti, est major in multis actibus finiti valoris, quam in singulis: in proposito autem non est ita, ut explicatum est: & hoc sensu dicunt communiter Theologi in 3.d.18. & D.Thom. infra q.34. art.3. ad 3. non plus meruisse Christum Dominum per omnia opera vitæ suæ, quam in primo instanti meruerat, sed idem pluribus titulis: hæc enim & similia vera sunt, considerãdo opera Christi secundum valorem, quem ex se habent.

Objectio. *Solutio.*

Addo quarto, si considerentur opera Chisti, ut erant sub divina ordinatione, & sub relatione illius operantis, plus meruisse, vel satisfecisse toto vitæ suæ tempore, quam singulis operibus, & aliquid effecisse, seu obtinuisse uno opere, & non alio: ita tenuit Soto in 4.d.21.q.1. art.2. & bene explicat d.1.q.2. artic.5. melius tamen D. Thom. quodlib.2.art.2. & sumitur ex eod. infr. q.48. art. 1. ad argumenta, & ratio est, quia licet opera essent de se infiniti valoris, potuerunt tamen ita fieri, & ordinari, ut non per singula totum præmium, nec jus ad totum illud vel ad remissionem omnium culparum, & pœnarum acquireretur, sed certo modo, & ordine servato; hoc vero, quod fieri potuit, ita factum esse, ostendendum est late infr. q.19. & secunda objectio facta illud declarat.

Quaratione in Christi actibus inæqualitas meriti extiterit.

Ex hoc enim intelligitur quinto, quamobrem redemptio nostra passioni, & morti Christi specialiter tribuatur, cum non per se solam, sed per omnia opera, quæ in vita mortali Christus operatus est, nobis meruerit, & pro nobis satisfecerit. Ratio enim est, primo, quia illud fuit præcipuum opus redemptionis nostræ, & maxime accommodatum ad satisfaciendum pro nobis. Secundo, quia in illo fuit consummata nostra redemptio, ex divina enim ordinatione, omnia merita Christi erant veluti in fieri, & non expiabatur per singula lapsus, & reatus humanæ naturæ, neque acquirebatur illi perfectum, & absolutum jus ad gloriam, donec per passionem consummarentur: ut sumitur ex Paulo tota epistola ad Hebr. præsertim c.10. & d.q.19. dicendum est latius. Hoc enim ita factum est, non quia singula opera per se non sufficerent, sed quia ita fuit ordinatum a Deo. Primo ad ostensionem charitatis suæ. Secundo, ut cognosceretur melius, quanta sit peccati gravitas. Tertio, ut gratia & remissio peccati majori in pretio ab hominibus haberetur. Quarto, propter exemplum, de quibus late Anselm. lib.1. Cur Deus homo cap.6. & sequentibus.

Cur redemptio nostra passioni & morti Christi specialiter tribuatur.

Quinta ratio addi solet, & tribui D.Thom. infr. q.46. art.6. & 48. artic.2. scilicet, ut satisfactio Christi esset æqualis, non tantum ex dignitate personæ, sed etiam ex ipsorum operum, & dolorum magnitudine, quæ tamen ratio mihi non probatur, nisi sano modo explicetur. Primum enim non potest procedere de satisfactione pro culpa, nam hæc non potest intelligi æqualis, nisi ob dignitatem personæ, ut partim in superioribus visum est, partim in sequentibus dicetur. Deinde non potest procedere de satisfactione pro æterna pœna, tum propter rationem factam, remissio enim hujus pœnæ conjuncta est cum remissione culpæ, unde nullus potest satisfacere ad æqualitatem pro hac pœna, nisi eodem modo satisfaciendo pro culpa; tum propter objectionem Medinæ in principio positam, quia nulla pœna, vel dolor hujus vitæ est comparabilis cum dolore inferni, neque in duratione, neque in magnitudine, & ideo seclusa personę dignitate, in doloribus Christi æqualitas esse cum illa æterna pœna non potuit, ex dignitate a. personæ, non solum est æqualitas, sed infinitus excessus; majoris enim valoris est vel minimus dolor divinæ personæ, quam sit æstimabilis æternus cruciatus omnium hominum, & Angelorum.

Quinta congruentia exponitur.

Denique neque videtur id posse intelligi de satisfactione pro pœna temporali, tum quia vix potest intelligi, cum qua pœna temporali fiat comparatio, non est enim certa, ac definita pœna temporalis, quæ interdum relinquitur post remissionem peccati, nonnunquam enim major est, interdum minor; tum etiam, quia vix est credibile, dolores Christi Domini per se sumptos, seclusa personæ dignitate, habuisse æqualitatem cum omnibus pœnis temporalibus, quibus vel in hac vita, vel in purgatorio peccata hominum puniuntur, vel quibus omnia puniri possent, si omnia quo ad culpam remitterentur. Dici ergo potest, non esse sermonem de æqualitate, sed de proportione: nec D.Thom. unquam hujus æqualitatis meminit, sed proportionis tantum, sic enim inquit: *Quantitatem doloris assumpsit, quæ esset proportionata magnitudini fructus*. Potest autem proportio in hoc consistere, ut, sicut pro maximis culpis, & pœnis satisfaciebat, ita per maximum dolorem, & pœnam hujus vitæ satisfaceret: item ut quoniam peccatum delectationem includit in bono commutabili, summum dolorem suum tali delectationi opponeret: denique ut mortem nostram morte sua superaret. Secundo explicari potest de æqualitate pœnæ in ordine ad satisfaciendum pro pœna temporali hujus vitæ, in quam commutari posset pœna æterna debita omnibus peccatis, quæ de facto omnes homines commissuri erant, si vellent ipsi sese disponere ad culparum remissionem obtinendam. Quod si hoc fortasse nimium videtur, aut non necessarium, quandoquidem ea res non erat habitura effectum, dici potest, saltem fuisse hanc æqualitatem inter dolores Christi, & omnes pœnas temporales, quæ de facto erant hominibus remittendæ, quod pie quidem considerari potest, probari autem minime. Est ergo hic sensus incertus, prior vero clarus & facilis.

Tertia objectio est, quoniam ex hac infinita satisfactione, vel merito Christi sequitur, plus potuisse Christum mereri, quam Deus potuerit remunerare, quod videtur satis per se absurdum. Sequela patet, quia meritum infinitum non potest habere æquale præmium, nisi sit etiam infinitum; hoc vero non potest conferre Deus: non enim potest conferre infinitam gratiam, aut infinitam visionem sui. Et confirmatur, nam si merita, & satisfactio-

3. Object.

tisfactiones Christi tanti valoris sunt, inconveniens, & quodammodo injustum esset tam paucis hominibus prodesse, præsertim cum plures ex peccato Adæ damnari, quam propter Christi meritum salvari videantur.

Dubium, quam sit sufficiens ad præmiū quodlibet opus meritoriū Christi. In hac objectione nonnullæ insinuantur & petuntur difficultates. Prima, utrum meritum Christi sit sufficiens ad obtinendum quodlibet præmium, quod Deus potest conferre divisive sumptum & cum perfecta æqualitate. Et quidem si sermo sit de præmiis pure creatis, supposițis, quæ dicta sunt, nullum est dubium, quin ad quodlibet sit sufficiens meritum Christi, scilicet ad gratiam, vel gloriam in quocumque gradu signabili, etiamsi in infinitum procedatur, & idem est de omnibus similibus; hoc enim ad minimum probant, quæ de infinitate operum Christi dicta sunt. Difficultas vero nonnulla est de præmiis, quæ includunt Deum ipsum, non tantum extrinsece per modum objecti, aut principii efficientis, ut gratiæ & gloriæ, sed etiam formaliter & intrinsece, ut est unio hypostatica, nam hujusmodi præmium videtur esse infinitum simpliciter in genere entis, & ideo non videtur posse meritum Christi esse æquale illi. Nec satis est, si quis respondeat unionem hypostaticam esse rem simpliciter finitam, quia solum est quidam modus humanitatis, ut postea dicemus; hoc (inquam) non satisfacit, quia licet ille modus unionis finitus sit, tamen per unionem hypostaticam, non ille solus confertur humanitati, sed ipsamet persona Verbi, quę est bonum infinitum simpliciter; ergo non potest cadere ad æqualitatem sub meritum etiam ipsius Christi; quia infinitas meriti non potest esse tanta, quanta est infinitas illius boni. Secundo est difficultas de actibus divinæ voluntatis, prout dicunt liberam determinationem ad objecta creata, nam ut sic possunt cadere sub meritum, ut infr. q. 19. docebimus contra nonnullos modernos; hujusmodi ergo præmium videtur habere majorem infinitatem, quam meritum Christi, & ideo non posse hoc meritum esse æquale illi præmio. Assumptum probatur, nam actus divinæ voluntatis cum determinatione sua est simpliciter infinitus in genere entis; &, si illa determinatio libera addit aliquam perfectionem ipsi Deo, illa est in suo ordine infinita simpliciter, & in re est ipsemet Deus: merita autem Christi non attingunt tantam infinitatem.

1. Opinio. Propter hæc aliqui simpliciter concedunt, esse possibile aliquod præmium excedens totum valorem meritorum Christi, & consequenter non fuisse sufficientia omnia Christi merita ad merendum de condigno, & ad æqualitatem omne præmium possibile divisive, seu distributive: & nihilominus docent fuisse sufficientia Christi merita ad merendam unionem hypostaticam; quatenus est quid creatum in natura assumpta, &, majori ratione, sufficisse ad quemlibet effectum creatum procedentē a voluntate Dei, & hoc satis esse, ut meritum Christi sit simpliciter infinitum, quia hæc præmia, quæ sub illud cadere possunt, sunt infinita, seu in infinitum augmentabilia. Respondeo tunc Christi meritum sufficiens

Resolutio 1. Ratio. fuisse ad omne præmium possibile divisive sumptum. Probatur primo, quia alias Christi meritum non esset infinitum simpliciter in genere meriti, nec facultas meritoria de condigno esset in Christo simpliciter infinita. Probatur, quia non se extendit ad omne præmium possibile. Quod autem se extendat ad infinita in aliquo ordine, non indicat infinitatem simpliciter, sed secundum quid, seu perfectionem altioris ordinis. Sicut potentia activa, ut sit infinita simpliciter in ratione potentiæ activæ, necesse est, ut extendi possit ad omne possibile: alioquin erit tantum infinita secundum quid, etiamsi sub aliquo genere in infinitum extendi possit agendo. Dicetur fortasse, Christi meritum esse infinitum, quia se extendit ad omne præmium possibile, nam si aliquod præmium extendi non potest, id solum est, quia tale præmium non est possibile in ratione præmii. Sed contra primo; ergo simpliciter fatendum est, Christi meritum esse sufficiens ad omne præmium possibile: nam licet Christus non possit sibi mereri divinitatem, seu quod Deus sit, non ideo aliquod præmium superat meritum ejus, quia illud non est tale bonum, quod possit cadere sub meritum. Deinde illæ res, de quibus est controversia, non sunt ex his, quæ nullo modo possint sub meritum cadere, nam potius supponimus, & infra suis locis probabimus illa bona talia esse, quæ possint cadere sub meritum, sicut possunt etiam impetrari: inquirimus autem, an possint cadere sub meritum æquale, & condignum; ergo si dicatur, hoc meritum simpliciter non posse dari, & ideo neque in Christo reperiri, hoc satis est, ut Christi meritum non sit infinitum simpliciter, sed tantum secundum quid, cum non sit adæquatum omni præmio possibili: nam impossibilitas æqualis meriti non oritur ex impossibilitate præmii, sed solum ex defectu facultatis ad tam insigne meritum.

2. Ratio. Secundo argumentor, quia, ut meritum sit æquale pręmio formaliter in ratione præmii & meriti, non est expectanda æqualitas physica seu entitativa inter res, quæ sunt meritum & præmium, sed sufficit æqualitas proportionis, & alicujus ordinis seu habitudinis connaturalis; sicut gratiarum actio, ut censeatur sufficiens, non est necesse, ut in genere entis sit actio æque perfecta beneficio suscepto, sed satis est, ut in valore morali, & in esse virtutis, & gratudinis sit æqualis. Quod si inter aliqua intervenire debet physica æqualitas, satis est, ut inveniatur inter rem illam, quæ est præmium, & illam, quæ est radix, & quasi forma, a qua sumitur valor meriti: sed hoc modo est sufficientissimum meritum Christi ad omne præmium, etiamsi aliquid increatum in eo includatur; ergo. Major constat ex communi ratione justitiæ distributivæ, & exemplo, quo Paulus utitur 1. ad Corinth. 9. de his, qui in stadio currunt, ut bravium, seu coronam accipiant; in nostris meritis de condigno id videre licet, nam si consideremus in actibus, quibus visionem beatam meremur, physicam seu entitativam perfectionem, non est sine dubio æqualitas inter actus, qui sunt meritum & præmium: quo sensu (inter alios) sumi potest, quod Paul. dixit ad Rom. 8. *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam, quæ revelabitur in nobis.* Si tamen consideretur in eis debita proportio, & principium, a quo dimanant, & finis, ad quem tendunt, est in eis sufficiens æqualitas ad meritum de condigno, quia secundum moralem considerationem & æstimationem habent sufficientem valorem ad illud præmium. Et hæc est ratio a priori, in qua fundatur illa major propositio, scilicet, quod ratione meriti moraliter pensanda est secundum moralem valorem & proportionem, non juxta solam perfectionem physicam ipsarum entitatum.

Minor autem propositio declaratur, nam in primis in merito Christi ex parte principii est summa & infinita perfectio, quanta esse potest in quolibet præmio: atque hinc fit, ut etiam ex parte ipsius actus meritorii procedentis a tali principio, & quasi informati tali forma sit maxima proportio, & moralis valor, sufficiens ad æqualitatem meriti de condigno. Et confirmatur, nam in omni sententia Christi meritum habet sufficientem valorem ad merendam unionem hypostaticam, quantum ad illum modum creatum, quem in humanitate ponit; & tamen si conferatur illa unio cum actu meritorio quoad physicam entitatem, sine dubio non est inter ea æqualitas physica; non est ergo hæc necessaria ad meritum de condigno, sed sufficit æqualitas proportionis, qualis est inter actum procedentem ab infinita persona, & unionem terminatam ad similem, seu æqualem personam.

Et confirmatur, quia impossibile videtur mereri de condigno unionem ad personam, & non mereri per personam ut unitam, seu ut terminum unionis; quia qui meretur aliquid, meretur quidquid est cum illo necessario conjunctum, seu omne id sine, quo præmium haberi non potest, & ad illud non supponitur, sed vel consequitur, vel concomitanter se habet: hoc autem modo comparatur ad unionem persona, quæ est terminus ejus, & quatenus talis est: ergo si potest Christus mereri de condigno & ad æqualitatem unionem hypostaticam, potest etiam mereri terminum talis unionis, seu (quod idem est) potest mereri, ut divina persona donetur naturæ creatæ in ratione termini unionis. Et idem fere argumentum fieri potest de voluntate Dei, quatenus libere terminatur ad aliquem effectum producendum ad extra; non enim potest aliquis mereri de condigno aliquem effectum vel donum, quod solus Deus conferre potest, quin simul mereatur, ut Deus habeat actionem vel voluntatem simpliciter necessariam ad talem effectum: est enim unum horum ab altero inseparabile: imo moraliter non sunt duo, sed unum præmium. Sicut mereri a Rege stipendium, & mereri, ut velit conferre illud, moraliter

idem

idem sunt. Ergo determinatio libera voluntatis divinæ ad effectum ad extra producendum cadere potest sub meritum de condigno creaturæ; multo ergo magis sub meritum Christi.

Tandem explicatur,& confirmatur, quia bonum increatum, quatenus in se est absolute, sub nullius meritū cadere potest, ut per se constat: quia ut sic est ens simpliciter necessarium, qua ratione nemo mereri potest, ut Deus sit, neque ut Pater ęternus Filium sibi ęqualem producat, & similia: solum ergo potest bonum increatum cadere sub meritum, quatenus est libere communicabile creaturæ: hoc autem modo cadere potest sub meritum de condigno, in quo sit sufficiens ęqualitas in ratione meriti respectu præmii; ergo. Probatur minor, primo in nostro merito respectu ęternę glorię: non enim meremur solum visionem beatam, aut dona creata, quæ nobis inhærent, sed etiam meremur Deum ipsum, qui est merces nostra magna nimis. Sicut enim proprium ac primarium objectum spei nostræ est non solum visio creata, sed etiam Deus ipse, quatenus est bonum increatum nostrum, ita id quod meremur, non est tantum res creata, sed etiam bonum ipsum increatum: quia id, quod est præmium nostrorum meritorum, est primarium objectum spei nostrę. Sic ergo in præsenti facile intelligi potest, idem bonum increatum, ut communicabile creaturę per unionem hypostaticam vel sub quacumque alia ratione, posse cadere sub meritum de condigno Christi Domini. Nec enim refert, quod in beatitudine illud increatum bonum solum sit bonum nostrum objective, in mysterio autem incarnationis sit quodammodo formale & intrinsecum bonum humanitatis assumptæ; non (inquam) hoc obstat, tum quia etiam suppositum increatum non est proprie formale bonum humanitatis, quamvis magis intime, & substantialiter illi conjungatur ad unam personam constituendam; tum etiam, quia propter hanc differentiam necessaria est dignitas personæ increatæ, quæ conferat merito valorem talis ac tanti præmii, quam conditionem & dignitatem ad meritum gloriæ, tam formalis, quam objectivæ non requirimus. Quod autem illa dignitas personæ ad hoc sufficiat, patet, quia tanta est, quanta in præmio excogitari potest.

Ad argumenta. Et ex his facile respondetur ad objectiones in principio factas. Ad primam concedo, meritum Christi in esse entis non esse tam infinite perfectum, quam est persona divina, nihilominus tamen in esse meriti & præmii posse habere æqualitatem, seu proportionem sufficientem; quia, licet illud meritum in recto (ut sic dicam) non sit increatum bonum, dicit tamē illud in obliquo, quatenus est ab infinita persona: & hoc sufficit ad prędictam ęqualitatem, quia etiam divina persona non induit rationem præmii, ut in se est absolute & simpliciter, sed ut terminans creatam unionem humanitatis. Sicut autem est infinitum beneficium, quod persona increata terminet unionem creatam humanę naturæ: ita est infinitum obsequium, quod persona increata sese submittat, ut meritorie operetur: hoc ergo satis est ad debitam proportionē & æqualitatem inter tale præmium & meritum. Ad secundum facilior est responsio, nam inprimis libera determinatio actus divinæ voluntatis ad tale objectum nihil addit reale & intrinsecum ipsi divinę voluntati; & ita ex hac parte non est aliquid excedens valorem meriti Christi: nam, qui meretur, ut Deus aliquid libere velit, non meretur ipsi Deo aliquod bonum, nec meretur, ut aliqua perfectio realis & increata in rerum natura sit: sed meretur solum, ut actus ille voluntatis increatus, & in suo esse necessarius, libere terminetur ad hoc vel illud objectum, quod non est bonum infinitum: imo nec videtur physice loquendo addere bonum distinctum a creato bono, quod ex tali voluntate in creatura resultat. Aut certe, licet illa determinatio interdum sit speciale beneficium, quod Deus confert creaturæ, eligendo seu diligendo illam, tamen secundum moralem æstimationem, obsequium Christi tanti valoris est in ratione officii ac meriti, quantum est ille divinus amor in ratione beneficii seu præmii: quia (ut sæpe dictum est) hic valor & proportio ejus, non ex entitate actus, sed ex relatione ad personam operantem pensatur.

2. Dubium circa eandem sufficientiam meritorū Christi. Secunda difficultas in eadem objectione tacta est, an meritum Christi ob suam infinitatem sit sufficiens, & æquivalens cuilibet præmio possibili, non tantum divisive, sed etiam collective sumpto. Neque inquirimus nunc de tota collectione bonorum, quam Deus ut possibilem agnoscit: illa enim licet dicatur possibilis syncategorematice (ut ajunt) seu in singulis bonis seu effectibus, ex quibus conflatur talis collectio, non tamen est tota simul seu categorematice possibilis: hic autem agimus de collectione hoc posteriori modo possibili, qualis est nunc collectio omnium bonorum, naturæ, gratiæ, gloriæ, & unionis hypostaticæ, cui addi etiam possent multa alia bona, si Deus voluisset. Cum ergo constet ex precedente difficultate, potuisse Christum ad æqualitatem mereri quodlibet ex his bonis, declarandum superest, an potuerit etiam eodem modo mereri quęlibet ex his bonis simul sumpta in quocumque gradu perfectionis, & in quavis multitudine sumantur. In qua re primo nulla est difficultas, si de solis præmiis pure creatis sermo sit, quia nullum præmium creatum potest esse adæquatum merito Christi, quia hoc simpliciter infinitum est in ratione meriti, illud vero est simpliciter finitum; ergo, quantumvis hoc prēmium imperfectione vel multitudine augeatur intra rationem præmii creati, semper erit inadęquatum merito Christi, quia semper est simpliciter finitum. Difficultas ergo est, quando inter hæc præmia est aliquod vel aliqua infinita, ut est unio hypostica unius personæ vel plurium. In qua est secundo certum, multiplicando actus meritorios, potuisse Christum ad æqualitatem mereri quęcumque hujusmodi prēmia etiam simul sumpta, nam per unum solum actum meritorium potuit mereri quodcumque præmium per se sumptum, etiam si infinitum sit: sed hęc prēmia tantum possunt simul conferri aut fieri in numero finito; ergo multiplicando actus meritorios in simili numero, & addendo alium actum propter cætera præmia pure creata, erit non solum ęquivalens, sed etiam exuperans meritum.

Rationes dubitandi. Superest igitur difficultas de quantitate meriti singulorum actuum Christi, an scilicet tanta sit, ut sufficiat pro quibuscumque præmiis modo jam explicato. Nam videtur sane non esse, quia unum prēmium infinitum, v.g. unio hypostatica personę Patris, esset prēmium sufficiens & adequatum cuilibet actui meritorio Christi; ergo, si per unum actum meruisset Christus tale prēmium, non esset in illo actu valor ad alia præmia promerenda. Antecedens patet, quia illud præmium, ut minimum, est ęque infinitum, ac quilibet actus meritorius Christi; ut ex dictis in superiori difficultate patet: ergo solum illud per se sumptum est præmium sufficiens, satisque æquale cuilibet actui meritorio Christi. Prima vero consequentia probatur, quia, si illi præmio alia adjungantur, ex illis omnibus consurget unum prēmium majoris valoris, quam sit illud solum per se sumptum: quia comparatur ad illud tanquam totum ad partem: ergo non potest valor unius actus meritorii Christi esse ęqualis tali prēmio, sed necessario debet esse minor: quia non potest eadem quantitas esse adæquata minori, & majori quantitati; tū etiam, quia si actus meritorius habet unum præmium æquale, nihil ultra illud potest ex justitia deberi aut exigi propter talem actum: quia justitia solum obligat ad æqualitatem faciendam. Secundo argumentor in hunc modum, quia plus meriti est in multis actibus Christi, quam in singulis: ergo plus etiam præmii respondere potest secundum ęqualitatem multis actibus simul sumptis, quam uni; ergo potest dari prēmium vel prēmiorum collectio, quæ ita sit æqualis multis actibus meritoriis simul sumptis, ut singulorum valorem excedat: ergo non quilibet actus meritorius Christi per se sumptus est sufficiens ad quamlibet præmiorum multitudinem cum æqualitate promerendam. Omnes consequentiæ videntur per se satis manifestæ: primum vero antecedens probatur, quia meritum unius actus Christi comparatur ad meritum omnium actuum simul sumptorum, sicut pars ad totum: ergo plus meriti est in tota collectione, quam in uno actu. Item quia secundus actus est meritorius post primum: ergo addit aliquod meritum præter meritum primi actus: ubi autem est additio, est augmentum; est ergo majus meritum in illis duobus actibus, quam in altero eorum. Dicetur fortasse, extensive esse majus meritum in duobus actibus, quam in uno eorum, non tamen intensive. Sed contra hoc est primo, quod licet hæc distinctio in rebus physicis locum habeat, tamen in his moralibus non videtur recte applicari, quia multitudo meritorum

torum ejusdem intensionis moraliter æquivalet intensiori merito, nam pluribus actibus ut decem potest aliquis tantumdem mereri, quantum alius meretur uno actu ut centum cæteris paribus. Secundo, sicut in merito distinguitur extensio vel multitudo ab intensione, ita potest distingui in præmio; ergo, quamvis Christus per plures actus simul sumptos non potuerit mereri intensius præmium, quam per singulos, potuit tamen mereri plura præmia, atque adeo non in quodlibet actu Christi erit valor sufficiens ad obtinendam quamcumque præmiorum collectionem, quod est intentum, sed aliquid potuit mereri per unum actum ultra id, quod meruit per alios. Tertio, quia excessus in multitudine seu extensione, quando unum in altero nec formaliter, nec eminenter continetur, est excessus simpliciter; ut omnis Hierarchia Angelorum simul sumpta simpliciter est quid perfectius, quam supremus Angelus, quia perfectio aliorum Angelorum, nec formaliter, nec eminenter, in primo Angelo continetur: at vero in præsenti unus actus meritorius Christi nec formaliter continet alios actus, vel eorum merita, ut per se notum est, neque etiam eminenter; quia nulla est ratio talis eminentiæ, neque explicari satis potest, in quo consistat: ergo simpliciter est majus meritum in pluribus actibus, quam in uno tantum. Hæ rationes videntur partem hanc probabilem reddere, quam posset aliquis sustinere dicendo, infinitatem meritorum Christi in hoc solum consistere, quod nullum præmium finitum potest esse adæquatum valori cujuscumque actus meritorii Christi, quod satis est ad perfectionem redemptionis nostræ. Neque est necesse, ut valor cujuslibet actus Christi exhauriat (ut sic dicam) omnem multitudinem præmiorum, quæ Deus simul conferre potest.

Vera resolutio. Nihilominus probabilius existimo, meritum Christi ita esse valoris infiniti ob infinitam personæ dignitatem, ut in quolibet ejus actu sit sufficiens valor ad quæcumque præmia cum æqualitate obtinenda, etiamsi singula perfectissima sint, & in quocumque numero augeantur. Ita sentiunt frequentius discipuli & expositores D.Thom. & est magis consentaneum dignitati Christi & perfectioni ac excellentiæ redemptionis nostræ. Aliàs pari probabilitate posset quis dicere, non quemlibet actum Christi fuisse sufficientem ad satisfaciendum pro quacumque multitudine peccatorum, præsertim, si simul defendat, quodlibet peccatum mortale, ut est offensa Dei, habere infinitam malitiam & injuriam: nam juxta hanc sententiam eam proportionem servabit unum peccatum mortale ad unum actum satisfactorium Christi, quam servat unum præmium infinitum ad unum actum meritorium ejusdem Christi, quia remissio peccati est quasi præmium satisfactionis: ergo remissio unius peccati infiniti erit infinitum quoddam præmium: ergo exhauriet totum valorem unius actus satisfactorii Christi: ergo non per quemlibet actum potuit Christus ad æqualitatem satisfacere pro quacumque peccatorum multitudine, sed indiguit multiplicatione actuum. Ex quo fiet, ut tot possint multiplicari peccata, ut ad illa delenda non sufficiant merita Christi, quod est absurdissimum, ut supra visum est. Sed hæc ratio solum procedit ex hypothesi, non tamen vera. Ideo aliter ostenditur prædicta sententia ex infinita perfectione meriti Christi, nam tota illa infinita perfectio reperitur in quolibet actu Christi: ergo sufficit ad promerenda quælibet præmia possibilia, non tantum divisive, sed etiam collective in sensu explicato. Antecedens supra probatum est, consequentia vero probatur, quia hoc pertinet ad rationem meriti simpliciter infiniti.

Et quoniam in hac ultima propositione consistit tota vis hujus rationis, probatur, ac declaratur variis modis. Primo, ex proportione ad potentiam activam: nam potentia infinita simpliciter in agendo, vel movendo, non solum potest facere quemcumque perfectissimum effectum in illo ordine, sed etiam potest facere quamcumque effectuum multitudinem; ergo & meritum simpliciter infinitum sufficiens est ad quodcumque præmium, etiamsi ex collectione plurium consurgat: comparatur enim meritum ad præmium ad modum principii efficientis in suo ordine. Secundo, quia perfectio hujus meriti provenit præcipue ex dignitate personæ operantis; sed hæc dignitas tanta est, ut vel formaliter, vel eminenter contineat, quidquid perfectionis est in quolibet præmio possibili, vel præmiorum collectione: ergo & meritum tam est perfectum in suo ordine, ut eminenter æquivalet cuicumque collectioni præmiorum, etiamsi in infinitum procedatur.

Tertio, quia aliàs potuit unus actus meritorius Christi, ita exhauriri uno præmio, ut, si ad aliquid aliud ordinaretur, non sufficeret ad illud ex justitia simul promerendum; ut v.g. si Christus unum actum dilectionis Dei ordinaret, ut per illum mereretur incarnationem Patris æterni, & ad hoc præmium acceptaretur, non posset Christus eodem actu promereri de justitia gloriam alicui homini. Consequens est falsum; ergo. Probo minorem: nam fingamus illum actum amoris esse ut duo, v. g. tunc sic: etiamsi ille actus esset tantum ut unum, esset sufficiens ad merendam incarnationem Patris ad æqualitatem de justitia: ergo ille actus ut duo erat sufficiens ad illud præmium, & ad aliquod aliud ratione ulterioris gradus: & cum ille ulterior gradus esset etiam dignificatus a persona Verbi, per se etiam erat sufficiens ad quodlibet præmium, etiam infinitum. Et ita potest in infinitum procedi, quia & quilibet gradus intensionis in infinitum divisibilis est, & quilibet actus secundum quamlibet minimam intensionem, prout informatur a persona Verbi, habet infinitum meriti valorem, & est sufficiens ad infinitum præmium, ipsaque Verbi persona ita sanctificat, & dignificat totum actum, ut æque dignificet singulos gradus, vel partes ejus: est enim quasi tota in toto, & tota in qualibet parte. Quod si forte dicatur, perveniendum esse ad actum minimum in intensione, atque adeo indivisibilem, atque ita in eo non procedere argumentum factum. Respondetur inprimis esse fortasse probabilius, etiam physice non dari minimum in hujusmodi intensione. Deinde saltem moraliter nunquam fit hujusmodi actus, præsertim in Christo, qui perfectissime operabatur. Ac denique fieri potest proportionale argumentum, variando speciem actus, vel individuum, & circumstantias ejus, in quibus potest in infinitum procedi: itaque si ponamus Christum meruisse incarnationem Patris per actum charitatis erga Deum, ad merendum idem præmium ad æqualitatem sufficeret actus amoris erga proximum, vel actus temperantiæ: ergo actus perfectior non solum est sufficiens ad idem præmium, sed etiam ad aliquod aliud cum illo conjunctum.

Quarto, hinc proportionaliter concludi potest, in uno actu Christi esse valorem ad præmium promerendum, quod duobus vel tribus, aut pluribus actibus Christus ipse promereri potest: quia ratione infinitatis personæ tantum valoris est in uno gradu, vel una parte actus, quantum est in toto: & ita, quidquid possunt obtinere plures actus, potest etiam unus habens plures partes: quia in singulis earum est infinitus valor, ut declaratum est. Idemque argumentum fieri potest de duratione actus: nam in Christo Domino quælibet minima duratio erat infiniti valoris propter infinitatem personæ. Itemque potest fieri simile argumentum de actu intensiori & remissiori, nam ad omne id, ad quod fuerit sufficiens intensus actus Christi, erit etiam sufficiens actus remissus, ut facile patebit applicando argumentum factum: ergo & unus actus erit sufficiens ad omne id, ad quod plures sufficiunt: quia & est eadem proportio, & unus actus intensus æquivalet multis remissis. Atque idem argumentum sumi potest ex eo, quod actus minus perfectus in specie a Christo factus, est sufficiens ad omne præmium, ad quod sufficit actus in specie perfectior: ergo & unus actus sufficit ad omne id, quod plures similes possunt promereri: nam per se loquendo non est minor, imo major excessus in perfectione specifica actus, quam in unitate vel multitudine. Ratio denique a priori est, quia id, quod confert ad Christi meritum entitas vel perfectio, aut intensio actus, comparatum ad dignitatem personæ, est quasi materiale, & dignitate Verbi informatum constituitur in altiori ordine meriti, in quo habet infinitatem simpliciter; & ideo quidquid perfectionis ex parte actus deest, compensatur ex dignitate personæ, in qua tota hæc sufficientia & perfectio eminenter continetur: & ideo sicut entitas remissa, vel minus perfecta ipsius actus non minuit valorem meriti Christi, etiam comparati ad quodlibet præmium, ita etiam neque unitas aut multitudo actus meritorii; ergo, quidquid potuit Christus pluri-

pluribus actibus mereri, potuit & singulis: ergo quolibet actu potuit mereri quamcumque multitudinem præmiorum, quia constat, pluribus actibus potuisse Christum mereri hujusmodi præmium.

Ultima probatio. Ultimo tandem argumentor & confirmo discursum factum, nam, si tres personæ divinæ assumpsissent eandem humanitatem, & in illa actus meritorios exercuissent, actus elicitus a tribus personis per humanitatem non esset magis meritorius, nec plurium præmiorum, quam sit actus nunc elicitus a persona Verbi; ergo e converso plures actus eliciti ab una persona divina non sunt magis meritorii, aut plurium præmiorum, quam unus actus ab eadem persona elicitus: ergo quocumque actu possunt cum æqualitate obtineri omnia præmia, quæ possunt per plures. Antecedens videtur evidens, quia tres personæ divinæ non sunt quid perfectius, aut melius, quam una: ergo neque actus a tribus potest habere majorem valorem, quam ab una. Item hac ratione humanitas unita tribus personis non esset sanctior, neque venerabilior, quam sit nunc uni tantum conjuncta: ergo neque actus talis humanitatis in uno, vel alio statu, essent majoris vel minoris valoris, aut sufficientiæ ad quælibet præmia obtinenda. Prima vero consequentia probatur, quia plus confert ad valorem & quantitatem hujus meriti dignitas personæ, quam entitas actus: ergo, si plures personæ adjunctæ eidem actui, simpliciter non augent valorem, quem una sola confert, quia unaquæque continet formaliter vel eminenter quidquid perfectionis est in omnibus, etiam plures actus procedentes ab eadem persona simpliciter non augebunt valorem unius actus ab eadem persona eliciti: multo enim magis continet eminenter ipsa persona, quidquid ex entitate actus adiungi potest.

Ad argumenta. Ad primum ergo argumentum contrarium distinguendum est antecedens, cum dicitur, incarnationem, v. g. unius personæ esse adæquatum præmium unius actus meritorii Christi, nam intensive id verum est, ut probat ratio ibi facta, quod illud præmium habet infinitatem quandam proportionalem infinitati meriti, nec potest ordinari ad aliquod præmium intensive perfectius, neque etiam posset aliquod inferius meritum cum tali præmio habere condignam proportionem seu adæquationem; hoc ergo sensu dicitur illud præmium intensive adæquatum actui meritorio Christi. Unde, si Deus vellet solum illud præmium propter talem actum conferre, sufficiens æqualitas intensionis & proportionis servaretur: habet enim meritum Christi ab unione, seu potius a persona unita, quod infinitum sit: potest ergo satis compensari tale meritum per unionem personæ ejusdem seu æqualis dignitatis. Nihilominus tamen extensive, ac formaliter (ut sic dicam) non esset tale meritum præmiatum, quantum potest juste ad æqualitatem præmiari, quia ratione suæ eminentiæ & perfectionis valorem habet ad quælibet alia præmia, etiamsi cum illo conjungantur, quia per hujusmodi additionem præmium non crescit intensive: in illo enim continetur eminenter, quidquid addi potest: meritum autem est intensive infinitum; & ratione principii, a quo illam infinitatem habet, eminenter in suo genere continet totam illam perfectionem extensivam, seu continet valorem ad ea omnia, ad quæ sufficit extensio, seu multiplicatio meriti. Atque eadem fere responsio est ad secundum, nam, licet plures actus Christi sint re vera plura merita, & hoc modo unus addat alteri, & uterque simul comparetur ad singulos tanquam totum ad partes, nihilominus non efficiunt unum intensius meritum, neque unus addit valorem ad aliquod præmium, qui non sit in alio, ratione suæ eminentiæ & infinitatis. Ad primam autem replicam in contrarium respondetur, in meritis finitis verum esse, plura merita remissa æquivalere uni intensiori, sufficereque non solum ad plura præmia, sed etiam ad intensius præmium obtinendum. In infinito autem merito id locum non habet, quia ea ratione, qua infinitum est, intensive augeri non potest. Ad secundam replicam concedo, posse dari multitudinem præmiorum, sicut & meritorum, etiam in his, quæ in ratione præmii infinitatem habent; nego tamen, inde sequi, potuisse Christum plura præmia mereri per plures actus, quam per unum: quia infinitas meriti in singulis actibus talis ac tanta est, ut tam ad intensionem, quam ad extensionem præmiorum sufficiat, ut ostensum est. Ad tertiam negatur minor, nam in merito cujuslibet actus Christi eminenter continetur valor quorumcumque aliorum actuum ejusdem Christi: hæc autem eminentia provenit ex infinitate personæ Verbi, in qua est omnis excellentia, vel conditio, a qua meritum potest tam extensive, quam intensive augeri.

3. Dubium de eadem sufficientia meriti Christi. Tertia difficultas, quæ in objectione facta tangitur, est, an simpliciter concedendum sit, plus Christum potuisse mereri, quam Deus possit præmiare: videtur enim id sequi ex dictis, nam quodlibet Christi meritum tanti valoris est, ut nullum possit ei respondere præmium omnino adæquatum illi, quodque illud prorsus exhauriat, tam intensive, quam extensive: ergo non potest Deus adæquatum præmium illi rependere: ergo plus potest Christus mereri, quam Deus possit præmiare. Propter rationem hanc aliqui ita simpliciter loquuntur: mihi tamen hujusmodi sententia omnino displicet. **Refutatur falsa responsio.** Primo, quia non potuit Christus mereri aliquid impossibile, esset enim mereri id, quod est omnino nihil; ergo neque potuit mereri plus, quam Deus possit facere, quia quidquid possibile est, potest facere Deus, & solum non potest, quod in se est impossibile: Christus autem similiter solum potuit mereri, quod possibile est, & quod est impossibile mereri non potuit. Secundo, quia Dei omnipotentia non minus infinita est, quam meritum Christi, nihil enim potest cadere sub hoc meritum, quod non possit etiam cadere sub illam potentiam. Tertio, quia vel est sermo de hoc merito secundum valorem suum, & secundum se, vel ut refertur ad præmium: si primum, sicut ipsum infinitum est, ita Dei potentia est infinita: si secundum, sicut fieri non potest præmium actu infinitum, ita nec per meritum Christi potest acquiri jus ad præmium pure creatum actuque infinitum: posset autem referre illud meritum ad præmium majus & majus in infinitum, quod facile fieri potest, & conferri a Deo.

Dicendum est ergo, aliud esse loqui de valore seu merito operum Christi secundum se, seu absolute considerato: aliud vero esse loqui de eodem merito, prout ab operante refertur ad præmium. Priori modo est verum, nullum esse præmium possibile, quod omnino exhauriat tam intensive, quam extensive valorem talis meriti, quia quocumque præmio dato posset majus, saltem secundum extensionem & multitudinem, ei retribui, quod non provenit ex impotentia Dei, sed ex incapacitate creaturæ. Unde neque infinitas talis meriti ad præmium comparata in hoc consistit, quod illi debeatur, aut deberi possit præmium simpliciter & actu infinitum intensive & extensive, quia id, quod est impossibile, non potest cadere sub meritum, ut dictum est, sed consistit in hoc, quod, signato quocumque præmio finito, est in eo valor ad majus præmium, vel ad plura præmia, etiamsi in infinitum procedatur: in quo non excedit meritum Christi potentiam Dei, sed eam imitatur, & quodammodo ei adæquatur, quamvis in inferiori ordine & ratione. Solum videtur esse differentia, quia Christus potuit facere meritum simpliciter infinitum: Deus autem non potest facere præmium creatum simpliciter infinitum. Sed hæc differentia non est ex eo, quod plus possit Christus mereri, quam Deus præmiare; sed ex eo quod valor meriti non consistit in entitate physica, sed morali sumpta ex habitudine ad personam increatam, ideoque simpliciter infinitam: præmium vero creatum est res aliqua physica, quæ non potest esse actu infinita. Posteriori autem modo, quatenus scilicet meritum Christi est sub relatione operantis, sic semper necessario refertur ad finitum præmium: atque hoc modo dici potest opus Christi, ut est actuale meritum, id est, ut per illud acquiritur jus ad præmium, semper referri ad finitum, vel definitum præmium, & hoc modo semper Christi meritum potest habere adæquatum præmium, quia ut sic non meretur opus totum id, quod habet valoris, sed tantum id, ad quod refertur ex promissione, & conventione, ut infra q. 19. latius explicabitur. Opus autem Christi ex Dei intentione, & promissione non potest referri, nisi ad certum & definitum præmium, quia ut sic refertur ad præmium eo modo, quo fieri, & convenienter fieri potest.

Dices,

Objectio.

Dices; ergo de facto meritum Christi non est dicendum infinitum, sed potius simpliciter finitum: probatur, quia meritum absolute dictum non dicitur opus secundum valorem, quem ex se habet, sed præterea requiritur, ut in promissione fundetur, & per illud aliquod jus acquiratur: qua ratione opera Christi in cœlo nunc habent valorem, & non sunt merita, ut latius infra quæst. 19. Idem argumentum fieri potest de satisfactione; nam, vel Christus obtulit satisfactionem suam pro infinitis hominibus, & sic obtulit pro pluribus, quam prodesse posset, vel obtulit pro finitis tantum, & sic satisfactio proprie dicta est tantum finita, quia actualis satisfactio non dicit operationem solum habentem valorem ad satisfaciendum, secundum se sumptam, sed ut relatam ad satisfaciendum pro aliquo: nam licet ego in gratia existens exerceam opera pœnalia, si tamen neque ego satisfactione indigeo, neque pro aliis satisfacere volo, non dicar proprie satisfecisse. Unde idem argumentum fieri potest de omnibus hominibus, qui aliquando futuri sunt, nam vel Christus pro illis omnibus obtulit sua merita & satisfactionem, & sic omnibus proderunt, quia non potest ejus oblatio esse irrita, aut non accepta; vel non obtulit pro omnibus, sed pro prædestinatis tantum, & sic neque pro omnibus satisfecit, eritque ejus satisfactio nimis limitata & finita. Circa hoc duo extrema cavenda sunt.

Variæ responsiones refelluntur.

Unum est eorum, qui dicunt, Christum actu & re ipsa solum satisfecisse pro his hominibus, quibus de facto applicatur ejus satisfactio, nam, respectu aliorum, licet opera Christi de se satisfactoria fuerint, tamen proprie non fuerunt satisfactiones pro illis. Quæ sententia tribuitur Joanni Medinæ tractatu tertio de satisfactione quæstione prima. Sed revera id non docet, neque ab ullo Catholicorum doceri potest, apud quos nota est distinctio satisfactionis quoad sufficientiam, & quoad efficaciam, & certum est Christum pro omnibus quoad sufficientiam satisfecisse, non solum quia opus de se satisfactorium exercuit, aliàs etiam pro dæmonibus quoad sufficientiam satisfecisset, sed vere & actu satisfecit pro omnibus hominibus, quia pro omnibus obtulit opera sua. Quæ oblatio, eo modo quo facta est, accepta fuit Patri, & non fuit irrita ex se, sed in quibusdam non habet effectum ex defectu eorum, quod non repugnat dignitati satisfactionis Christi, quia non est ab ipso oblata, ut prodesset aliter, nec per voluntatem omnino efficacem, sed generalem & antecedentem, quod satis est ad veram satisfactionem, sicut & ad veram redemptionem. Alterum extremum est quorumdam dicentium, Christum obtulisse Deo satisfactionem suam secundum omnem ejus vim satisfactoriam, & ideo illam satisfactionem actu fuisse infinitam. Sed hoc etiam necessarium non est, neque verum, nam opera Christi, si valorem eorum spectemus, sufficientem habebant vim ad satisfaciendum, etiam pro peccatis dæmonum, & tamen nullo modo sunt pro illis, neque quoad efficaciam, neque quoad sufficientiam, oblata: ergo non sunt oblata secundum totam suam vim satisfactoriam. Item, habebant vim, ut prodessent, non tantum hominibus, qui aliquando futuri sunt, sed etiam aliis, qui esse possent, pro quibus certe non sunt oblata: fuisset enim superflua talis oblatio. Item habebant vim, ut efficaciter prodessent omnibus hominibus, & tamen non sunt hoc modo oblata: ergo non fuerunt oblata secundum totam suam vim.

Vera responsio.

Fatendum est ergo, merita & satisfactiones Christi de facto solum fuisse oblata pro finitis hominibus, nam omnes, qui sunt futuri, finiti sunt: & adhuc pro illis non fuisse oblata secundum omnem vim, sed secundum mensuram ex divina sapientia & ordinatione præfixam, ut latius infra exponemus, agentes de his, quæ Christus nobis meruit disputat. 41. An vero hac ratione dicenda sint opera Christi esse infiniti meriti, & satisfactionis ad modum loquendi spectare videtur. Et forte melius dicetur, Christi opera habuisse infinitum valorem ad meritum & satisfactionem, tamen de facto quid finitum per illa meruisse: meruit enim, ut daretur gratia, & gloria hominibus usque ad certum gradum, nempe infra suam gratiam, & gloriam, & non ordinavit sua merita ad ulteriorem gradum gratiæ. Similiter satisfecit pro peccatis hominum, & non dæmonum, non quia opera Christi de se ad id valere non possent, sed quia non sunt ad hunc effectum ordinata. Nihilominus in bono sensu dici potest, Christi meritum, & satisfactionem actu fuisse infinita, non solum ratione valoris, sed etiam ratione actualis meriti, ut cadentis sub divina ordinatione: quia licet in quantitate præmii non sint ordinata ad infinitum effectum, tamen ex parte modi requirunt quandam infinitatem, quia sine illa non posset esse satisfactio ad æqualitatem pro peccatis, ut supra dictum est: & quia Christo datum est propter meritum, ut posset sua voluntate instituere sacramenta, & dare illis virtutem conferendi gratiam, &, ut per se posset illam efficere, meruit etiam ex perfecta justitia, quæ omnia, saltem in modo, requirunt infinitatem.

Quo sensu dici possit Christi meritum actu fuisse infinitum.

Quarta dubitatio circa efficaciam meritorum Christi.

In confirmatione illius tertiæ objectionis petitur alia gravissima difficultas, scilicet, cur, existente redemptione Christi tam copiosa & infinita, tam pauci homines salventur, eoque beneficio fruantur. Sed hoc pertinet ad profundum prædestinationis mysterium, & ad altitudinem divitiarum sapientiæ, & scientiæ Dei, quam Paulus admiratur: non potest tamen alicui injustitiæ divinæ attribui, cum per Deum non stet, quo minus fructus satisfactionis Christi omnibus applicetur, unde nulla ipsis hominibus injustitia fit: nec vero fit Christo, quia nec ipse voluit aliter sua merita hominibus applicari, nec ea obtulit, & ordinavit, ut alio modo homines ad æternam salutem perducerentur: nec etiam propterea superfluus fuit infinitus thesaurus satisfactionis Christi, quia ad perfectam justitiam & misericordiam demonstrandam fuit necessarius. Deinde secundum intensionem, & perfectionem plura operatur in hominibus meritum, & satisfactio Christi, quam peccatum Adæ, ut per se notum est: secundum extensionem vero, & multitudinem plura peccata per Christum remittuntur, quam ex Adamo contrahantur: quo ad personas vero, pluribus communicatur peccatum Adæ, quam gratia Christi, illud enim communicatur per modum naturæ in ipsa naturali generatione, hæc vero requirit excellentiorem modum regenerationis spiritualis, quæ difficilior est. Altior vero hujus rei ratio est, quia Deus ita voluit permittere ad ostensionem justitiæ suæ, & majorem suæ gratiæ commendationem, quæ eo magis æstimari debet, quo paucioribus communicatur. Addi etiam potest, in rebus per se primo intendi perfectionem intensivam, multitudinem vero esse quasi accidentariam.

An tot homines per Christum salventur, quot in statu innocentiæ salvi forent.

Sed adhuc potest instare aliquis; nam, licet ad ostendendam hominum fragilitatem & commendandam gratiæ sublimitatem, necessitatem seu indigentiam ejus ex parte hominum, & donationem mere gratuitam ex parte Dei, conveniens fuerit permittere, ut merita Christi in paucioribus hominibus habeant consummatum effectum, quam sit reproborum numerus: aliunde vero ad sufficientiam & consummationem redemptionis Christi maxime videtur oportuisse, ut vel plures, vel saltem tot homines per Christi meritum efficaciter redimantur & salventur, quot in statu innocentiæ salvarentur, si ille perduraret: aliàs non tantum commodi attulisset nobis Christi redemptio, saltem in multitudine salvandorum, quantum damni attulit peccatum Adæ. Neque in hoc genere beneficii verum esset illud Pauli: *Ubi abundavit delictum, superabundavit & gratia*. Nec denique hominum ruinæ omnino essent per Christi redemptionem impletæ. Nec satisfaciet, qui sic dicat, quod licet numerus salvandorum imminutus fuerit per peccatum, tamen hoc damnum compensatur intensione gratiæ, & excellentia sanctitatis, quæ majoris momenti est, quam extensio seu multitudo, ut paulo antea diximus. Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia gratis asseritur, pervenire homines ad excellentiorem gradum sanctitatis in hoc statu naturæ lapsæ, quam in statu innocentiæ pervenirent, loquendo de substantiali sanctitate, quæ in intensione gratiæ & charitatis consistit. Maxime, si verum est, quod articulo & disputatione sequentibus ostendemus, in eo etiam statu gratiam fuisse hominibus dandam ex meritis Christi. Imo D.Thom. 1.p.q.95.art.5. expresse dicit, si efficacia meriti attendatur ex quantitate gratiæ & ex absoluta quantitate operum, sic efficaciora futura

fuisse opera hominis ad meritum in statu innocentiæ, quia tunc copiosior fuisset gratia; & homo majoris esset virtutis, & majora opera fecisset. Tum etiam quia; esto id esset verum, tamen etiam bonum multitudinis magni momenti esset, & interdum præferendum privatis commodis: ergo, quidquid sit de excessu in intensione, vel in aliis commodis, etiam illud bonum multitudinis debuit per Christi redemptionem efficaciter perfici, & totum illud damnum efficaciter reparari.

1. Opinio affirmans plures nunc salvari. Propter hanc difficultatem negari potest, quod objectio ut certum assumit, nimirum plures homines salvandos fuisse in statu innocentiæ, quam nunc salventur; quod aliqui in ipsamet utriusque status conditione ita fundare student, ut existiment majorem occasionem ruinæ & perditionis habituros fuisse homines in statu innocentiæ, quam in natura lapsa; ideoque multo plures in eo statu fuisse damnandos, quam salvandos; hujusmodi autem occasionem futuram fuisse dicunt, appetitum superbię, cujus veluti nutrimentum est propria excellentia, & dignitas, ac cæterorum bonorum abundantia. Hujus autem occasionis ruinæ non leve indicium sumitur ex lapsu primorum parentum, qui in eo statu, & perfectione constituti, facillima tentatione per superbiam ceciderunt. Accedit etiam, quod dæmon majori invidia exagitatus, videns homines in felicissimo illo statu perseverantes, vehementius illos ad peccandum induceret.

Impugnatur præcedens opinio. Sed hæc sententia in primis repugnat D. Thomæ (quem in hoc cæteri Theologi sequuntur) in citato loco 1. part. ubi ait, copiosiorem gratiam futuram fuisse tunc in hominibus; & valde notanda est ratio, quam subdit, dicens: *Nullo obstaculo in natura humana invento*; & ex eodem fundamento subinfert statim futuros fuisse tunc homines majoris virtutis, & majora opera facturos: ejusdem autem rationis est, studiosius operari, & peccata frequentius vitare: ergo ex vi conditionis utriusque status facilius vitarent homines peccata, simpliciter loquendo, in statu innocentiæ, quam in natura lapsa: & consequenter facilius, ac proinde plures salvarentur, quantum est ex conditione status. Unde in solut. ad 3. subdit ibidem D. Thom. *In hoc est differentia, quia in primo statu nihil erat interius impellens ad malum, sicut modo est. Unde magis tunc poterat homo resistere tentationi sine gratia, quam modo.* Et loquitur de tentatione superbiæ, ut aperte constat ex argumento, & ex principio solutionis: ergo sentit facilius fuisse homini in eo statu non cadere etiam per superbiam, quam sit modo. Præterea dicta sententia levissimis utitur conjecturis: & in primis omnes eodem modo applicari possunt ad negotium angelorum, & in eo aperte deficere invenientur: si enim naturæ & gratiæ excellentiam, & aliorum bonorum abundantiam spectemus, multo majora fuerunt hæc omnia in angelis, quam fuissent in hominibus in statu innocentiæ, ut per se notum est: fuit ergo in angelis major superbiæ occasio, quam fuisset in hominibus in statu innocentiæ; & tamen multo plures angeli in innocentia perstiterunt, quam per superbiam ceciderint: ergo idem credendum potius est futurum fuisse in hominibus in statu innocentiæ. Nunc autem multo pauciores sunt, qui salvantur, quam qui damnantur; ergo. Item, ex angelis cecidit primus omnium, ut est probabilior sententia, & nihilominus nullum inde sumitur indicium, quod ex cæteris inferioribus plures ceciderint, quam fuerint stabiles; ergo nec ex casu primorum hominum potest sumi sufficiens argumentum ad reliquos. Solum ergo concludi potest, idem potuisse accidere cæteris hominibus, quod primis parentibus evenit, non tamen quod ita futurum fuisset: sicut etiam contingere potuisset, ut omnes posteri, nullo dempto, per superbiam caderent, non tamen est verisimile, ita futurum fuisse; ergo similiter, licet sit possibile, non tamen est admodum credibile id fuisse eventurum in majori hominum multitudine, quia verisimilius est, naturam integram in paucioribus defecturam. Unde etiam hæc conjectura potest in contrarium retorqueri; nam quia primi parentes peccaverunt, & justitiam pro omnibus perdiderunt, ideo plures sunt, qui illos imitantur; ergo, si e contrario illi tentationem superbiæ vicissent, & innocentiam ac integritatem pro omnibus servassent, plures etiam eos in conservanda innocentia & præsertim in superanda superbia, imitati fuissent.

Accedit, quod occasio superbiæ non esset tanta in posteris, quanta fuit in parentibus, vel quia nō reciperent a principio tam excellentia dona, sicut primi homines acceperunt, vel quia non essent tam singulares in eo felici statu, qui omnibus esset communis; vel certe, quia exemplo & instructione parentum juvari possent ad similem tentationem superandam. Atque hinc etiam magis apparet prioris rationis inefficacia, tum quia illa occasio superbiæ re vera non fuisset tanta, quanta fingitur; tum etiam, quia ex tota illa bonorum affluentia nullus inordinatus motus superbiæ ab intrinseco oriri poterat in eo statu, in quo omnia ordinatissima erant, sed solum per extrinsecam suggestionem, vel voluntariam objecti apprehensionem, ac repræsentationem, poterat accidere hujusmodi lapsus: ex quo modica certe superbiendi occasio resultare poterat. Unde fit, multo majorem esse occasionem peccandi in natura lapsa, quam in integra fuisset, non solum quoad cætera peccata, quod certissimum est, sed etiam quoad peccatum superbiæ: quia, licet in eo statu potiretur homo pluribus Dei donis, tamen etiam haberet majus lumen, ad cognoscendum illa esse a Deo, & in Deum esse referenda, & nullum haberet intrinsecum inordinatum appetitum majora obtinendi: nunc autem & illa perfecta luce non ita fruimur, & illum inordinatum affectum vehementer patimur: propter quod omnes Theologi generatim de omnibus peccatis docent, per peccatum originale contraxisse hominem facilitatem peccandi, ob ignorantiam mentis, malitiam voluntatis, & infirmitatem appetitus, ut videre licet in D. Thom. 1.2.q.85.art.3.

Tandem, ultima congruentia de impugnatione dæmonis instatur etiam in dicto exemplo Angelorum: nam etiam supremus angelus peccans, aliis, quantum potuit, ut se imitarentur persuasit, & nihilominus pauciores eum sequuti sunt. Deinde falsum est, quod assumitur: nam in eo casu solum posset dæmon tentare per extrinsecam suggestionem: nunc autem etiam utitur nostris inordinatis affectibus, eos excitando & movendo ad nos tentandum. Ac denique credibile est, in utroque statu dæmonem pro sua malitia & invidia tentaturum homines, quantum potest, quantumque a Deo permittitur. Igitur, si ex sola conditione utriusque status judicium ferendum est, vel potius concipienda suspicio, credibilius est, in statu innocentiæ multo plures homines fuisse salvandos, quam damnandos, quamvis in natura lapsa etiam per Christum redempta contrarium eveniat.

Hoc autem non obstante, posset aliquis alia ratione sustinere, absolute loquendo plures homines salvari per Christum redemptorem in statu naturæ lapsæ, quam in statu innocentiæ, quia credi potest, numerum omnium hominum, qui in hoc statu ex Adamo generantur, ut comprehendit reprobos & prædestinatos, majorem esse, quam in statu innocentiæ futurus esset; atque ita fieri facile potest, ut quamvis in statu innocentiæ plures homines forent salvandi, quam damnandi, & e converso in natura lapsa plures damnandi, quam salvandi; nihilominus absolute comparando plures sint salvandi in hoc statu, quam in illo futuri essent. Sicut in angelis pauciores fuerunt reprobi, quam prædestinati: in hominibus vero e contrario plures sunt reprobi, quam prædestinati, & nihilominus absolute comparando fortasse major est numerus reproborum angelorum, quam hominum, si numerus angelorum omnium multum excedit omnium hominum multitudinem. Ratio autem, vel conjectura, ob quam credi potest, numerum hominum futurum fuisse minorem in statu innocentiæ, esse potest, vel quia homines tunc breviori tempore viverent in statu viæ, sed paulo post usum rationis & perseverantiam in bono transferrentur ad patriam, ad modum angelorum, vel quia propter perfectionem illius status non ita insisterent filiorum procreationi, sed uno vel alio genito contenti essent. Vel certe quia numerus prædestinatorum breviori tempore consummaretur, quia perpauci essent mali, & ita etiam generationum successiones breviori tempore durarent. Sed hæc omnia incerta sunt, & quamvis probabiliter dicantur, negari facile possunt. Alius dicendi modus.

Resolutio. Quocirca, si solum ex conditione status, vel aliis infe-

inferioribus rationibus hæc res consideretur, nihil in ea, quod firmum sit & constans affirmari posse censeo. Si tamen ad divinam prædestinationem recurramus; probabile censeo non plures fuisse salvandos in uno statu, quam in alio. Opinor enim (ut inferius attingam) electionem seu dilectionem efficacem hominum salvandorum factam esse ante prævisum Adæ peccatum, & independenter ab illo, quantum ad infallibilem consecutionem illius finis. Quod dupliciter intelligi potest; uno modo tantum formaliter, quod nimirum decrevit Deus tantam hominum multitudinem ad gloriam perducere, quamvis singula individua non elegerit, usque ad prævisionem originalis peccati. Secundo modo intelligi potest etiam materialiter, scilicet, quia hos homines in individuo designatos, & in tanta multitudine dilexit Deus, ut cum Christo regnarent, etiam ante prævisum originale peccatum: & uterque modus ad rem præsentem sufficit: posterior tamen omni ex parte magis satisfacit, quia ita fit, ut iidem, qui absque peccato Adæ efficaciter salvandi essent, efficaciter etiam fuerint per Christum redempti. Imo hinc ratio reddi potest, ob quam Christus non obtulit efficaciter redemptionem suam pro pluribus, quia, scilicet, non plures fuerant a Deo electi. Et hic posterior modus dicendi & explicandi divinam prædestinatorum electionem, non solum propter difficultatem præsentem, sed per sese, propter alias rationes mihi magis probatur, magisque consentanea perfectioni divinæ providentiæ videtur, quæ *attingit a fine usque ad finem fortiter, & disponit omnia suaviter*, & ita incipiens in intentione a consummata gloria prædestinatorum, ad eam consequendam ordinavit alia media, etiam ipsam permissionem originalis peccati. Ex quo consequenter dicendum est, ex vi illius decreti eosdem homines esse salvandos, etiamsi Adam non peccasset, per alia media, quæ tunc Deus ordinasset. Neque enim deesset illi via ac modus efficiendi, ut omnes illi homines prædilecti naturaliter generarentur, etiamsi peccatum non intervenisset.

Alia responsio ad primam objectionem. Tandem, si cui placuerit, prædictam quæstionem incertam evitare, dicere etiam potest ad difficultatem propositam, nihil referre ad perfectam Christi redemptionem, quod plures vel pauciores homines in uno statu, quam in alio salventur, quia sicut lapsus primo fuit in tota natura, ita satisfactio Christi per se primo pro toto genere humano oblata est; & ad hoc fuit sufficientissima, & quantum est ex se, efficax ad omnes. Quod vero non omnibus, sed paucioribus applicetur, non pendet primario ex sufficientia & infinitate illius, sed ex profundo mysterio divinæ prædestinationis, de quo latius in propria materia differendum est.

SECTIO V.

Utrum in Christi satisfactione vera, & propria justitia intercesserit.

Quæstionis difficultas, ex duplici capite. DUplex dubitandi ratio, & utraque sane gravis & difficilis occurrit in quæstione proposita. Prior est, quoniam vera, & propria justitia inter personas distinctas esse debet, nam justitia virtus est, quæ essentialiter alterum respicit, ut cum Aristotele 5. Ethic. cap. 1. cæteri docent: sed hoc non potest convenire proprie in satisfactionem Christi. Primo, quia Christus per se primo satisfecit Deo pro hominibus, ipse autem non est alter a Deo, cum Deus ipse sit; ergo ejus satisfactio non fuit ad alterum: nam illa vox, *ad alterum*, distinctionem suppositorum indicat, ut sentit D. Thom. 2.2.q.58.art.2. Secundo, quia, si satisfactio Christi ad æternum Patrem comparetur, licet personaliter ab illo distinguatur, in ordine tamen ad propriam justitiam illa distinctio non sufficit, quia inter filium & patrem non intercedit propria justitia, teste Aristot. 1. Ethic. cap. 6. quia filius est aliquid patris, & quasi pars ejus, ut docet D. Thom. 2.2. q.58. artic. 4. Tertio, quia Christus non simpliciter in quantum Deus, sed in quantum homo satisfecit; at vero in quantum homo est creatura, & servus Dei, ac denique quidquid est, Dei est; sed inter servum, & dominum, hac ratione non intercedit propria justitia, teste Aristotele supra; ergo.

Secunda. Posterior ratio dubitandi est, quia satisfactio Christi, nec ut ab ipso procedebat, & offerebatur patri, erat actus veræ, & propriæ justitiæ: nec ut ab ipso Deo, & æterno Patre acceptabatur; ergo nullo modo. Explico, & probo primam partem antecedentis: quia Christus non tenebatur ex justitia mori pro hominibus, aut satisfacere pro illis; poterat quidem teneri ex obedientia, vel ex charitate, si præceptum illi impositum est, quod modo non disputo, tamen ex justitia non est, unde potuerit obligari; ergo illa satisfactio, ut ab illo procedebat, non erat actus justitiæ, repugnat enim esse actum justitiæ sine justitiæ obligatione. Dicetur fortasse, ex pacto aliquo, ut fidejussorem hominum, potuisse teneri ex justitia. Sed contra, quia ipsimet homines non tenentur ex propria justitia satisfacere Deo pro peccatis, sed ex pœnitentia, vel religione; ergo quamvis demus, Christum in se suscepisse debitum, & obligationem hominum, non potest illud ad justitiam pertinere, quia non potest esse major obligatio fidejussoris, quam principalis debitoris. Et confirmatur, quia in Christo homine non fuit alia propria justitia, vel alterius rationis, quam sit in aliis hominibus; sed nulla propria justitia humana habet actum circa Deum, ut constat ex materia de Religione, & de Pœnitentia, & patet breviter: quia si aliqua versaretur, maxime justitia commutativa; sed hæc non, quia proprie versatur in commutationibus dati, ac accepti, ut constat ex 5. Ethicor. cap. 2. & 4. unde proprie constituit æqualitatem in his rebus, quæ sunt unius, & non alterius, & inter eos, qui habent jura, & dominia condivisa, quique invicem utilitatem, vel damnum recipere possunt: quæ omnia non habent locum in ordine ad Deum.

Probatur jam altera pars antecedentis, scilicet, nec in Deo ipso fuisse actum justitiæ, satisfactionem Christi suscipere, vel acceptare; primo, quia nulla persona offensa tenetur acceptare satisfactionem ab alio, quam ab ipso offendente, ut patet ex communi sensu omnium hominum, qui prudenter, & secundum moralem æstimationem de satisfactione judicant: & ratio sumi potest ex differentia inter satisfactionem, & restitutionem; restitutio enim respicit res ipsas, unde si reddatur res æqualis, nihil refert, quod ab uno, vel ab altero reddatur: at vero offensa, & similiter satisfactio, respicit actiones, & personas, & ideo nullus tenetur ad acceptandam satisfactionem, nisi ab eadem persona, quæ illum offendit, quia alias non videtur proprie resarciri improportio illa, vel inæqualitas, quæ inter personam offendentem, & offensam intercessit. Secundo & maxime, quia obligatio, vel debitum justitiæ non habet locum in Deo, videtur enim quandam imperfectionem præ se ferre: unde Anselm. in Prosologio cap. 10. & 11. *Justus es*, inquit ad Deum, *non quia reddis debitum, sed quia facis, quod decet*.

Primus dicendi modus. Propter hæc dici posse videtur, justitiam hanc, quæ satisfactioni Christi tribuitur, non appellari justitiam, quia propriam, & veram rationem formalem justitiæ habeat, sed propter quandam analogiam, seu similitudinem, quam habet cum propria justitia, vel commutativa, quatenus in compensanda offensa divina servavit æqualitatem rei ad rem, vel vindicativa, quatenus peccata hominum in seipso condigne vindicavit. Cui dicendi modo favent Theologi, qui communiter negant, esse in Deo propriam justitiam ad alios, atque adeo etiam ad Christum, generaliter enim loquuntur, unde etiam fit, nec Christi ad Deum posse esse veram justitiam, hæc enim correlativa esse videntur: illam vero sententiam docent in 4.d.46. Scot. Duran. & Palud. q.1. fundari in hoc, quod inter Deum, & creaturam non potest æqualitas constitui; Bonav. autem ibi art.2. q.1. ad 1. secutus Alens. 1.p.q.39. memb.1. in eo fundatur, quod in Deum non cadit debitum proprium, quod tamen est de ratione propriæ justitiæ, ut ait D. Thom. ibid. q.1. art.1. q.1. & 1.p. q.21. art.1. Ethicor. 1. Contra gent. cap.93. negat, justitiam commutativam proprie esse in Deo, licet de distributiva aliud sentiat, de qua nunc non videtur referre, quia in compensanda injuria, de qua modo agimus, non distributiva, sed commutativa justitia debuit intercedere: & eam sententiam sequuntur omnes Thomistæ, Capreol. Cajetan. Ferrar. citatis locis; sequitur etiam Richard. dicta d.46. art.1. q.1.

Nihilo-

Secunda & vera sententia, quod in satisfactione Christi fuit vera justitia.

Nihilominus simpliciter, & absolute dicendum videtur, in Christi Domini satisfactione servatam esse propriam & veram justitiam, tam ipsius ad Deum, quam Dei ad ipsum. Quae sententia est magis consentanea D.Thom. hoc loco, & aliis superius citatis, & omnes ejus discipuli eam amplectuntur, illique plurimum favent omnia, quae de efficacia, & valore satisfactionis Christi ex Scriptura, & Patribus a me adducta sunt. Ex quibus ad confirmandam veritatem hanc, hac sola ratione utor; nam quae sacra Scriptura, & Patres nobis tradunt, praesertim cum proponunt, & docent mysteria Fidei, sunt in proprietate, & veritate, ac sine metaphoris intelligenda, nisi quidpiam ex hoc sequatur tam aperte absurdum, ut cogat nos ad metaphoras, vel improprias significationes confugere: sed sacra Scriptura nihil frequentius tradit, quam in hominum per Christum redemptione fuisse justitiam servatam, & apertissime demonstratam, ut constat ex cap. 3. ad Roman. & 5. & ex aliis multis supra allegatis, & aliis, quae in sectione sequenti afferemus; ergo debet hoc intelligi de vera & propria justitia, si absque inconvenienti aliquo, vel absurdo fieri potest. Solum superest, ut hoc ita fieri posse demonstremus, nam in reliquis ratio procedit ex certis principiis Theologicis: hoc vero nec brevius, neque commodius fieri potest, quam expediendo difficultates propositas.

Ut virtus aliqua Deo proprie tribuatur, quid spectandum sit.

Prius tamen, quam ad hoc accedam, notandum est, ut virtus aliqua, vel actus ejus dicatur proprie reperiri in Deo, non oportere, ut eodem modo, & cum omnibus imperfectionibus in Deo sit, quo in hominibus, vel inter homines reperitur. Nam si hoc esset necessarium, nec misericordia proprie esset in Deo, quia in eo non est compassio: nec liberalitas, quia non privatur eis bonis, quae aliis communicat; nec vindicatio, quia non se tuetur, vel servat incolumem alios puniendo: nec scientia, quia non discurrit, neque assensum conclusionis colligit ex assensu principii. Denique hoc generali ratione constat, quia cum haec attributa, virtutes & perfectiones non univoce, sed analogice dicantur de Deo, & nobis, quanquam in Deo sint proprie, & formaliter, tamen excellentiori modo esse necesse est: ut ergo virtus aliqua, quae in hominibus est, dicatur proprie convenire Deo, sufficit, ut formalis ratio illius virtutis, formaliter, ac proprie in Deo, & in nobis reperiatur: in nobis licet habeat adjunctam aliquam imperfectionem, quam non habet in Deo, ut in exemplis adductis de scientia, & misericordia videre est: tunc enim talis imperfectio non est de conceptu formali illius virtutis secundum se, sed solum illi convenit, prout in nobis est, cujus signum est, quia praecisa per intellectum illa imperfectione, intelligitur manere quaedam ratio formalis virtutis, distincta secundum rationem ab aliis virtutibus, vel perfectionibus, quae formaliter & proprie in Deum convenit, & in nobis etiam reperitur. Hoc enim modo, & nullo alio intelligere possumus, aliquas perfectiones, vel virtutes, quae in nobis sunt, formaliter, & proprie in Deo reperiri, & ad eumdem modum philosophandum est de divina justitia. Quomodo autem id possit explicari, & persuaderi, in solutione secundae difficultatis melius dicetur.

1. Respon.

Ad primam ergo difficultatem sunt nonnulli, qui ut propriam justitiam in Christi satisfactione tueantur, dicunt, illum Patri, non autem suae divinae personae satisfecisse, quod ex Scriptura confirmant, quae frequenter ita loquitur, ad Ephes. 2. *Per ipsum habemus accessum ambo in uno spiritu ad Patrem*; 1. Joan. 2. *Advocatum habemus apud Patrem*, & Joan. 14. 15. & 16. Saepe Christus ad Patrem orat pro nobis, quo supposito facile expediunt objectionem, quae fiebat de justitia inter Patrem, & filium, cum enim Aristoteles negat inter Patrem, & filium intercedere veram justitiam, aperte loquitur de filio, qui est sub cura paterna, & non habet propria bona, nec censetur habere aliam voluntatem praeter voluntatem patris: at vero si inter homines etiam loquamur de filio jam emancipato, & habente propria bona, propriamque voluntatem, recte potest inter eum, & patrem vera ratio justitiae intercedere: in proposito ergo quamvis Christus, ut Deus, & Filius Dei naturalis non possit verum actum justitiae erga Patrem suum exercere, non quidem quia sit pars ejus, vel sub cura ejus, hujusmodi enim imperfectiones non cadunt in Deum, sed quia est ejusdem substantiae, & voluntatis cum ipso, tamen idem Filius in alia natura potest justitiam ad Patrem suum exercere, quia est persona distincta, & habet naturam & voluntatem distinctam, per quam potest veros actus justitiae perficere.

Rejicitur. Christus satisfecit tribus personis, ut sunt unus Deus.

Sed hic modus, quatenus negat, Christum & sibi, & toti Trinitati satisfecisse pro nobis, omnino mihi displicet; potius enim dicendum est, primo, ac per se satisfecisse Deo, & consequenter tribus personis, ut unus Deus sunt, quae est aperta sententia Pauli 2. ad Corinth. 5. dicentis. *Erat Deus in Christo, mundum reconcilians sibi*; ubi sicut Deus dicitur esse in Christo ratione divinae naturae, ita ratione ejusdem dicitur reconciliasse mundum sibi. Et ita intelligunt ibi glossa & expositores, & August. serm. 120. de tempore. Unde ibidem dicitur: *Omnia ex Deo, qui nos sibi reconciliavit*. Sicut ergo omnia sunt ex Deo, ut sic, & a tota Trinitate, ut est unus Deus, ita Christus nos reconciliavit Deo, & toti Trinitati: notat vero ibi Chrysost. homil. 11. sicut per quandam appropriationem dicuntur interdum omnia esse a Patre, ita etiam nonnunquam tribui Patri, quod sibi reconciliet homines per Filium; & Ambros. 3. de Fide cap. 5. *Deus*, inquit, *erat in Christo mundum reconcilians sibi: hoc est sempiterna divinitas. Aut si Pater in Filio, sicut Filius in Deo Patre, & substantia utique, & operationis unitas non negatur*. Unde ad Ephes. 2. paulo ante verba, quae supra citata sententia afferebat, ait Paulus. *Ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum*; & infra: *ut duos condat in se ipso in unum novum hominem faciens pacem, & reconciliet ambos, in uno corpore, Deo*. Sic etiam 1. ad Timoth. 2, vocat mediatorem Dei, & hominum; Dei, scilicet, quatenus Deus est, ut late tractat Cyrill. lib. 12. Thesaur. cap. 10. & attigit Augustin. 9. de Civitat. cap. 15. clarius vero illa verba tractans August. Enarrat. 2. in Psalm. 29. interrogat: *Quid est mediatorem esse? inter Patrem, & homines? non, sed inter Deum, & homines: quid est Deus? Pater, & Filius, & Spiritus sanctus: inter illam Trinitatem, & hominum infirmitatem mediator factus est homo*: quae verba transcripsit Beda 1. ad Timoth. 2. & Anselm. ibid. unde idem August. lib. 10. de Civit. cap. 20. *Cum in forma*, inquit, *Dei sacrificium magis voluit esse, quam sumere*. Et ad eumdem modum Cyril. Alexan. in defens. 10. anathemat. ad Evoptium; *Non ut majori*, inquit, *offerat sacrificium, sed sibi ipsi & Patri*.

Ratione denique hoc sufficienter convincitur, quia satisfactio illi offertur, cui offensio facta est; sed offensa primario fit Deo, ut sic, & tribus personis consequenter, ut sunt unus Deus; quia ratione unius supremae naturae, ac voluntatis omnes tres personae sunt unus Legislator, cujus praeceptum peccator transgreditur; unus finis ultimus, a quo avertitur: unus Dominus, quem offendit: unus denique Deus, qui satisfactionem suscipit, & peccata remittit. Confirmatur: quia certum est, personam Filii fuisse offensam per peccatum Adae; ergo, si illi factum satis non est, non fuit Christi sufficiens satisfactio, sed oportuisset Spiritum sanctum incarnari, ut Filio satisfaceret. Tandem non potest peccatum remitti, nisi a Deo condonetur: non potest autem peccatum a Deo condonari, quin aeque ab omnibus tribus personis condonetur, quia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa: ergo non potest satisfieri Deo pro peccato, quin aeque omnibus tribus Personis satisfiat. Negabit fortasse aliquis illationem, quia licet remissio non possit esse, nisi ab omnibus Personis, tamen ab una, cui satisfactum esset, posset esse ex justitia; ab alia vero gratis, cui satisfactum non esset. Sed hoc apertam involvit repugnantiam; tum quia tam opus justitiae, quam misericordiae est necessario indivisum & commune omnibus personis, quia per se primo ab illis, ut sunt unus Deus, & una voluntate operantur; tum etiam, quia non potest uni personae esse satisfactum, si non sit omnibus; non enim potest uni personae esse satisfactum, nisi sit satisfactum Deo, ut Deus est; si autem satisfactum est Deo, ut Deus est, etiam Personis omnibus satisfactum esse necesse est. Dices: aliqua offensa potest directe esse contra unam personam & non contra aliam, ut blasphemia vel haeresis contra Spiritum sanctum, vel contra Filium; ergo & satisfactio. Respondetur, opus, per quod

quod fit offensa, proprius & immediatius versari circa unam Personam ex intentione operantis, vel quatenus actio vel conversio ejus illam respicit, ut proximum objectum, tamen ratio offensæ & aversionis primario est respectu Dei ultimi finis, & consequenter ac æque respectu omnium Personarum. Similiter ergo id, per quod fit satisfactio, potest circa unam personam, ut proximum objectum versari, ut est ratio ad Patrem, v.g. tamen ratio satisfactionis necessario est communis omnibus personis, quas respicit, ut sunt unus Deus.

2. Responsio. Alius modus respondendi est, non solum Verbum, sed humanitatem etiam ipsam satisfecisse, quæ cum distincta sit a persona Verbi, recte potuit inter ipsam & Verbum propria justitia intercedere. Hoc autem ita probatur, quia Christus ut homo satisfecit; ergo & humanitas. Secundo, quia humanitas est grata Deo, & totum principium suarum actionum, & passionum. Tertio, actiones sunt singularium 1. Metaphy. cap. 1. sed humanitas est singularis res; ergo illa est, quæ operatur, & satisfacit; sic enim Augustin. præfatione ad enarrat. 2. in Psal. 29. quem imitatur Beda 1. ad Timot. 2. *Habes*, inquit, *majestatem*, *ad quam ores*, *habes humanitatem*, *quæ pro te oret*.

Rejicitur. Hæc tamen responsio & difficultatem non evacuat, & aliena est a modo loquendi, & sentiendi omnium Patrum. Primum constat, quoniam vel humanitas per se non sufficiebat ad talem satisfactionem; vel certe si ad hanc aliquo modo dicatur potens, id habere debuit a supposito, cui unita est, juxta ea, quæ in præcedenti dubio dicta sunt, & quæ inferius de satisfactione puri hominis dicentur; semper ergo superest eadem difficultas, quomodo idem suppositum fuerit ratio satisfaciendi sibi ipsi. Secundum ex dictis etiam patere potest; omnes enim Patres in hoc maxime ponunt efficaciam satisfactionis Christi, quod ipsa persona divina est, quæ satisfacit, ipsa est hostia, & sacrificium, & infinitum pretium, ut supra sæpius citatum est, & Paulus ipsi filio tribuit, quod fuerit summus Pontifex, & dignum sacrificium obtulerit, & ideo causa salutis fuerit omnibus obtemperantibus sibi: ad Hebr. 5. ubi exauditus etiam dicitur pro sua reverentia.

Neque secundum veram Philosophiam ille modus
Ratione. loquendi probatur; nam licet verum sit, totam rationem patiendi, vel operandi esse humanitatem, tamen quod operatur, non dicitur proprie ipsa humanitas, sed homo, vel persona, & suppositum, quia illi tribuitur operari, cui perfecte & simpliciter tribuitur esse, sed id, quod est simpliciter, tanquam perfecta & absoluta substantia est suppositum. Et ratio hujus propria est, quia cum operari sequatur esse, non intelligitur res completa ad operandum, donec intelligatur completa ad existendum: & ideo operatio non proprie tribuitur rei, prout incompleta est in existentia sua, quomodo significatur nomine humanitatis, sed prout absolute existit, ac per se, quomodo significatur nomine personæ, ut docuit optime Damasc. lib. 3. cap. 15. Et hoc ipsum voluit docere Aristoteles, cum dixit actiones esse singulatim, vel enim in substantiis ipse non distinguit singularem naturam a supposito, ut videre est in prædicamentis cap. de substantia, & in 7. Metaph. ubi hoc latius disputatur; vel certe per rem singularem intelligit rem, prout a parte rei existit cum omnibus conditionibus existentiæ, quarum una est, ut vel subsistat, vel aliquo modo in alio insit. Et quidem si actio sit a re singulari subsistenti, hoc est esse a supposito: si ab adiacente, vel quasi inhærente alteri, tunc sicut res illa non est simpliciter sua, sed alterius, ita non censetur operari, ut sua, sed ut alterius, & ideo ad hoc significandum non proprie dicitur ipsa, sed alterum per ipsam operari: & ad hunc sensum est explicanda illa locutio Augustin. non enim proprie humanitas orat, sed est, qua Verbum orat, ita enim loquitur scriptura. Quocirca licet Christus ut homo satisfaciat, non inde fit humanitatem satisfacere, non enim quidquid dicitur de Christo, ut homine, dicitur etiam de humanitate, ut per se patet.

Satisfit 1. [illegible] itaque Christus in quantum homo satisfecit sibi ut Deo. Dicendum ergo est, licet Aristoteles non cognoverit ejusdem personæ ad seipsam, secundum diversas naturas posse veram, ac propriam justitiam intervenire, quia non intellexit duas naturas, habentes voluntates liberas, & propria dominia suorum actuum, posse in eodem supposito convenire: tamen supposito hoc mysterio, hanc distinctionem sufficere, ut idem Christus in quantum homo sibi ut Deo ex propria justitia satisfaciat, & ibi intervenire sufficientem rationem ad alterum, quia per diversas voluntates liberas satisfactio offertur, & acceptatur: quod ita verum esse variis modis explicatur. Primo, quia non minus obedientia, & religio est ad alterum, quam justitia; sed Christus ut homo veram & propriam obedientiam, & orationis, ac religionis cultum præstabat sibi ipsi ut Deo; ergo simili modo offerre poterat satisfactionem. Secundo Christus, ut Deus, est ultimus finis, & ut homo est mediator inter Deum & hominem; sed non videtur esse minus necessaria distinctio inter mediatorem, & eum, apud quem intercedit, quam in actu justitiæ sit necessaria; ergo. Tertio, hic homo Christus habet proprium dominium per voluntatem humanam eorum actuum, quos libere per talem voluntatem operatur, quod distinctum est a dominio proprio voluntatis divinæ, nam hoc est altius, & commune tribus personis, illud vero est inferioris rationis, & proprium Christi hominis: sed ubi sunt distincta dominia & jura, sufficit, ut possit intercedere justitia: ergo.

Quarto, si Christus per assumptam naturam peccare potest, veram injuriam faceret Deo, & toti Trinitati, vel si Angelus humanitatem assumeret (sive id fieri possit, sive non) inter humanam, & Angelicam voluntatem hujus personæ, posset esse discordia, & hic Angelus posset huic homini injuriam inferre: sed ubi est sufficiens distinctio, ut possit intercedere vera injuria, est etiam, ut possit intercedere vera justitia: ergo. Tandem, quamvis suppositum sit, quod operatur, tamen ratio & principium operandi est natura: subsistentia enim solum est, quasi complementum ad operandum requisitum; ergo ubi est distinctio naturarum, cum sit distinctio principiorum, quæ per se concurrunt ad actionem, licet subsistentia sit eadem, sufficit, ut intervenire possit vera ac propria justitia. Nec contra hoc aliquid objicitur in prima ratione dubitandi supra posita, quod difficultatem ingerat: quia licet Christus simpliciter non sit alter a Deo, quatenus his vocibus significatur, ipsum non esse Deum, tamen habet naturam alteram a natura divina: & hoc satis est ad rationem justitiæ, ut ostensum est.

Dices: actiones sunt suppositorum, & non naturarum: ergo non satis est naturarum divisio, nisi etiam sit suppositorum: alias cum suppositum sit, quod satisfacit, & cui fit satisfactio, idem satisfaceret sibi ipsi, quod videtur repugnans. Respondent aliqui, esse idem suppositum secundum rem, ratione tamen diversum, ut divinum & humanum, & hoc satis esse cum naturarum distinctione. Sed hæc distinctio rationis, si actualis & propria intelligitur, est impertinens, cum sit valde extrinseca; si autem fundamentalis & virtualis, nihil est aliud, quam quod eadem subsistentia terminet duas naturas, & per unam satisfaciat sibi, ut subsistenti in altera. Et hæc responsio est, quæ a nobis est data: hoc enim modo non repugnat, idem satisfacere sibiipsi, ut est individuum ac suppositum diversarum naturarum. Neque hæc identitas suppositi minuit perfectionem justitiæ: quia solum illa distinctio necessaria est, quæ sufficiat ad essentialem rationem justitiæ, solumque requiritur, ut quædam conditio necessaria, ut ratio & habitudo justitiæ locum habeat, qua supposita, major vel minor perfectio justitiæ non est ex majori vel minori distinctione pensanda, sed ex objecto & aliis propriis ac positivis conditionibus justitiæ.

Dicet aliquis: Quędam peccata sunt contra Christum, non tantum ut Deum, sed etiam ut hominem; ergo pro illis saltem non potuit Christus plene satisfacere, nisi satisfaciendo sibiipsi per eamdem naturam. Respondetur, propriam rationem peccati sumi ex injuria facta Deo, ut Deus est, & per aversionem ab eo ut sic, & ita pro peccato, proprie loquendo, Deo, ut Deus est, fit satisfactio. Rursus, quia Deus est supremus Judex, habens jus puniendi peccata, non solum ut sunt aversiones ab ipso, sed etiam secundum omnem malitiam, quam habent, ita etiam fit satisfactio Deo pro pęna peccatis debita, & hoc modo satisfecit Christus Responsio.

pro

pro nostris peccatis coram Deo, etiam pro illis, quæ contra ejus humanitatem facta sunt: at vero considerando in illis peccatis malitiam, quam habent specialiter, ut sunt injuriæ factæ huic homini, sic non oportuit, ut Christus satisfaceret pro illis, sed quantum in se erat, liberaliter ea condonaret, sicut etiam non satisfecit Petro, aut Joanni pro injuriis illis factis a Paulo & Francisco: sed necesse est, ut vel illi remittant offensam, vel isti satisfaciant, si possunt.

Alia vero, quæ de filio & servo objiciuntur, facilia sunt; nam de filio verum est, quod dicebat prima sententia: de servo (non disputando nunc, an Christus inquantum homo sit servus) respondetur, triplici ex capite fieri, vel intelligi posse, ut servi ad dominum non sit perfecta justitia. Primum, quia servus nullius rei habet proprium dominium: & hoc modo verum est inter homines non intercedere justitiam commutativam inter servum, & dominum saltem quoad ea, in quibus servus non habet dominium. Sed hæc ratio non procedit in Christo, quia, ut infra videbimus, sufficienter habet aliquid proprium, quo possit ex perfecta justitia satisfacere, præsertim quia hæc justitia non est illa imperfecta commutativa, quæ consistit in datis & acceptis, sed potius pertinet ad illam, quæ est in deferendis honoribus, quæ non ita requirit proprietatem, & dominium distinctum, ut infra dicam. Secundum caput esse potest, quia servus propter indignitatem, vel vilem conditionem suam non potest reddere æquale: quam rationem reddit Aristoteles 7. Ethicorum capite ultimo, propter quam filius non potest patri reddere æquale, etiam in deferendis honoribus: sed hoc non habet locum in Christo, cujus persona nullo modo est inferior persona patris: unde licet admittamus, posse aliquo modo dici servum secundum humanam naturam, quantum ad conditionem naturæ creatæ, non tamen quantum ad conditionem servilem, nec quantum ad indignitatem personæ, & ideo potest reddere æquale, ut supra a nobis probatum est. Tertium caput esse potest ex ipsamet ratione servitutis, cui videtur repugnare omnis ratio justitiæ, quia quodammodo tollit perfectam distinctionem, & rationem ad alterum, quia servus est res quædam ipsius domini: sed hæc ratio etiam inter homines falsa est, quia in multis potest intercedere vera ratio justitiæ inter servum & dominum, si aliæ conditiones non deficiant: & hæc de prima ratione dubitandi in principio posita.

Triplici ex capite intelligi potest, quod servi ad dominum nō sit perfecta justitia.

Secunda difficultas duas habebat partes, alteram de actu justitiæ Christi ad Deum, alteram de actu justitiæ Dei ad Christum. Ad priorem dicitur primo, ad exercendum proprium actum justitiæ non semper esse necessarium operari ex propria & rigorosa obligatione justitiæ, sed interdum satis esse operari ad constituendum proprium, ac verum medium justitiæ, intuitu ipsius justitiæ, & æquitatis, etiamsi absque obligatione fiat: nam inprimis hoc ita esse fere in omnibus aliis virtutibus manifestum est, cur ergo in actu justitiæ inveniri non poterit? Deinde declaratur exemplo: Deus enim, cum punit peccatorem, actum justitię vindicativę exercet, quæ propria justitia est, & ad commutativam pertinet, ut constat ex D. Thom. 2.2. q. 108. art. 2. ad 1. & in specie de hoc actu divinæ justitiæ id docuit Soto in 3. lib. de justit. q. 5. art. ult. ad 1. & tamen Deus non punit peccatorem, quia ad hoc ex justitia teneatur, posset enim sine injustitia non ulcisci. Ratio denique hoc suadet, quia ut actus sit proprius alicujus virtutis, satis est, ut in objecto ejus reperiatur honestas illius virtutis, & quod intuitu illius honestatis fiat: quod totum fieri potest sine obligatione. Ut ergo in exemplo posito, voluntas, qua Deus vult punire peccatores, ratione distinguitur ab aliis voluntatibus liberalitatis, aut beneficentiæ, seu misericordiæ, & secundum propriam rationem honesta est, quia fertur in objectum propter æquitatem, quæ in illo est, & hoc est satis, ut sit actus justitiæ, nec potest concipi in Deo alia virtus, ad quam pertineat: ita ad hunc modum illa voluntas satisfaciendi Deo, quæ fuit in Christo homine, quamvis demus non fuisse ortam ex obligatione justitiæ, possumus intelligere habuisse honestatem justitiæ, quia per eam intendebat constituere inter Deum, & homines quandam æqualitatem recompensando injuriam factam Deo, idque propter honestatem propriam talis objecti, quæ ad honestatem justitiæ pertinebat; ut si aliquis homo vellet pro alio debitum solvere, formaliter intendens, ne alius patiatur injuriam, & ut æqualitas illi servetur, re vera faceret actum habentem honestatem justitiæ, nam, licet verum sit, hujusmodi actus sufficienter fieri posse ex charitate, vel misericordia, & frequentius fortasse ita fieri, tamen ad salvandam proprietatem justitiæ satis est, in objecto esse honestatem, quam potest quis per actum justitiæ intendere, etiam si non teneatur.

Satisfit secundę difficultati.

Quid sit necessariū ad exercendum actum justitiæ.

Secundo dicitur non esse necessarium, ut intercedat vera & propria justitia inter duos, ut uterque operetur ex propria justitia, seu proprio & formali actu justitiæ; satis enim est operari, quantum in re necesse est ad æqualitatem justitiæ constituendam, licet non fiat ex formali actu justitiæ: declaratur exemplo; cum enim præmia sunt proposita hoc vel illud operantibus, qui operatur ad præmium consequendum, non necesse est, ut ex justitia operetur, potest enim operari propter suum commodum, sed tamen in re exhibet, quicquid necessarium est, ut præmium ex justitia donetur: & eodem exemplo etiam intelligitur, recte fieri posse, ut aliquis non operetur ex obligatione justitiæ, & tamen quod posita ejus operatione intercedat inter eum, & alium, circa quem operatur, propria ratio justitiæ. Sic ergo in proposito, quamvis demus voluntatem satisfaciendi in Christo nec fuisse ex obligatione justitiæ, neque etiam fuisse verum actum justitiæ, intelligi potest satisfecisse ex vera & propria justitia, quia talem satisfactionem exhibuit, cui ex perfecta æqualitate, & justitia debebatur remissio pœnæ, vel culpæ, pro qua satisfaciebat; sicut vere aliquis meretur ex justitia, quamvis neque ex justitia teneatur mereri, neque dum meretur, actum aliquem justitiæ operetur.

Et ex hoc obiter intelligitur, quod pro his, quæ dicemus, notandum est: ut inter duos intercedat propria & vera ratio justitiæ, non esse necessarium, ut ratio, vel obligatio justitiæ in utroque sit ita reproca, ut sit omnino ejusdem rationis; nam licet in justitia commutativa humana hoc reperiatur, quia extrema sunt ejusdem ordinis, & medium inter ea constituendum est ejusdem rationis, tamen hoc non est per se necessarium, ut in exemplis positis facile declarari potest: & in justitia distributiva, & legali potest bene intelligi: accidere enim potest, ut civis ex justitia legali teneatur pugnare pro Republica, & postquam pugnavit, Princeps ex justitia distributiva teneatur debitum præmium illi conferre. Et ratio est, quia fieri potest, ut extrema, & jura eorum sint diversarum rationum, ut magis etiam ex sequentibus constabit.

Tertio dicitur, proprię justitiæ objectum esse jus, unde ubicumque invenitur verum, & proprium jus, potest habere locum vera & propria justitia, quæ inclinet ad servandum tale jus, vel si læsum fuerit, compensandum. In Deo ergo respectu hominum est verum, & excellentissimum jus, ut illi satisfiat pro peccatis hominum: unde in ipsis hominibus est specialis virtus, quæ inclinat ad servandum Deo jus, a qua in peccatoribus nascitur obligatio, & voluntas satisfaciendi Deo, quæ quidem virtus ad justitiam pertinet, ut D. Thom. inferius docet quæst. 85. Et quantum ad jus divinum, quod respicit, & obligationem, quam inducit, perfectior virtus est, & fortius obligat, quam vulgaris justitia inter homines: solum deficit a ratione justitiæ, quia non potest reddere æquale Deo pro offensa in illum facta: nam si hoc haberet, verior, & perfectior justitia esset, quam justitia commutativa, quæ inclinat ad compensandas injurias hominibus factas. Christus ergo Dominus, quamvis pro peccatis propriis nec habuerit, neque habere potuerit hanc obligationem justitiæ ad Deum, tamen ut constitutus fuit caput hominum, & suscepit onus satisfaciendi pro hominibus, dici potest subjisse hanc obligationem, quasi ex pacto inter ipsum, & Deum; aliunde vero, quia propter dignitatem personæ suæ potuit ad æqualitatem satisfacere, nihil in illo defuit ad veritatem, & proprietatem justitiæ.

Ubi invenitur propriū jus, potest esse vera justitia.

Sed difficultas est, quænam fuerit hæc justitia seu virtus, per quam Christus satisfactionem suam exhibuit æterno Patri suo pro peccatis hominum. Aliqui enim, ut ab hac difficultate facile se expedire videantur, dicunt non esse necessariam aliquam singularem virtu-

A qua virtute Christi satisfactio elicita, vel imperata fuerit.

virtutem, ad quam munus hoc satisfaciendi pertinuerit, sed hoc ajunt fuisse munus omnium virtutum Christi: satisfecit enim pro nobis per obedientiam; *Factus obediens usque ad mortem*; per humilitatem, dum *humiliavit semetipsum*, &c. per patientiam, quando *ut agnus mansuetus ductus est ad victimam*: & sic de aliis. Sed hoc nec declarat, neque expedit difficultatem propositam, quia, licet verum sit, actus exteriores seu imperatos satisfaciendi, seu executionem satisfactionis (ut sic dicam) per plures virtutes exerceri, tamen interior affectus & voluntas satisfaciendi, quæ dici potest imperium satisfactionis, & proprius actus immediate elicitus a virtute per se ac formaliter intendente satisfactionem: hic (inquam) singularem, ac propriam virtutem requirit, nam habet propriam & singularem honestatem, proprium ac singulare motivum, & formale objectum. Et confirmatur, nam propter has causas hujusmodi actus in nobis propriam virtutem postulat. Declarandum ergo superest, quænam fuerit hæc virtus in Christo Domino.

1. Opinio repellitur.

Dicunt ergo aliqui, fuisse in Christo specialem quandam virtutem, quam vocant propriam & perfectam justitiam ad Deum, quæ in ipso solo locum habuit, quia ex perfecta justitia potest Deo reddere æquivalens: alii vero homines, cum hoc non possint, non sunt talis virtutis capaces. Quam sententiam aliqui hac ratione impugnant, quia nulla virtus creata ex vi suæ speciei potest operibus Christi conferre infinitam dignitatem, & valorem, ratione cujus potest Christus æquivalens Deo reddere. Neque etiam potest imperare actus aliarum virtutum, quatenus eumdem infinitum valorem habent; ergo, vel impossibilis, vel superflua est in Christo hujusmodi specialis virtus, cum ex vi sua non possit æquale reddere. Antecedens probatur, quia opera Christi non possunt habere infinitum valorem ab aliqua virtute creata, sed tantum ab increata persona Verbi. Sed hæc ratio non recte concludit, quia non est de ratione perfectæ justitiæ, ut ipsi conferat operi valorem illum, seu quantitatem, a qua habet, ut æqualitatem constituat, sed satis est, ut aliunde supponat potestatem seu facultatem reddendi æquale, & quod inclinet voluntatem ad utendum illa potestate, & sit principium eliciendi actum, quo voluntas vult, seu imperat talem usum: ergo, quamvis in Christo non possit virtus creata conferre infinitum valorem, poterit voluntas ejus esse capax virtutis efficaciter intendentis actum talis valoris, quamvis facultas vel principium illius aliunde proveniat. Consequentia est evidens, quæ amplius in hunc modum declarari & confirmari potest: quia satisfactio infinita Christi, quatenus a persona Verbi habet infinitum valorem, est objectum per se amabile & eligibile secundum rectam rationem, ut medium aptissimum ad constituendam inter Deum & hominem æqualitatem: ergo sub ea ratione potest esse objectum alicujus virtutis moralis, etiam si ipsamet virtus non conferat valorem, sed tantum inclinet voluntatem ad illum, & ad actum, in quo reperitur. Quod etiam humanis exemplis declarari potest, nam inter homines justitia commutativa inclinat ad reddendum æquale tam in restituendis rebus, quam in satisfaciendis injuriis, & tamen non dat ipsa justitia facultatem ad id præstandum, sed temporales divitiæ dant facultatem restituendi, & personæ dignitas vel auctoritas adjuncta aliis actionibus physicis, quibus honor redditur, vel injuria resarcitur, dant facultatem satisfaciendi: virtus autem solum inclinat voluntatem, ut velit ea uti facultate. Idem videre licet in satisfactione pro pœna temporali, quam nos possumus apud Deum exhibere: nam virtus pœnitentiæ, v. g. est, a qua in nobis provenit per se ac formaliter affectus hujus condignæ satisfactionis, & tamen valor, quem habet nostra actio pœnalis, ut æquivaleat temporali pœnæ debitæ pro peccato, non provenit a virtute pœnitentiæ, sed maxime a supposito grato, & a charitatis affectu, & quantitate doloris: sic ergo posset facile in Christo intelligi. Tandem, si illa ratio efficax esset, etiam probaret, nullam esse possibilem in Christo virtutem, quæ sit principium hujusmodi æqualis & justæ satisfactionis; imo etiam probaret, neque plures virtutes, simul aut divise sumptas posse hoc munus exercere: quia neque ulla virtus, neque omnes simul possunt conferre actui infinitum valorem: quia omnes sunt virtutes creatæ, & valor ille solum esse potest ab increata dignitate; consequens autem est aperte falsum, ut partim ostensum est, partim ex dicendis constabit.

2. Opinio.

Rejicitur.

Nihilominus tamen propter alias rationes mihi displicet hæc sententia, nimirum, quia virtus per se ac formaliter non respicit facultatem, sed voluntatem, neque effectum, sed affectum, & ideo virtus hæc, qua Christus voluit Patri satisfacere, quantum ad habitum saltem, non est specie distincta ab omni virtute, quæ in puris hominibus esse potest, præsertim ab illa, quæ inclinat hominem ad conservandum illæsum divinum jus, vel reparandum illud, si læsum fuerit. Nam hujusmodi virtutes conveniunt in formali honestate ac motivo, solumque differunt in potestate, seu facultate operantis, quia Christus potest adæquate satisfacere divino juri, quod alii homines non possunt. Hoc autem non sufficit, ut virtutes sint specie diversæ, tum quia, ut dictum est, virtus per se non respicit effectum, sed affectum, affectus autem sumit rationem suam ex formali motivo, quod in præsenti est æqualitas circa divinum jus; tum etiam, quia ex illa differentia, ad summum, sequitur, Christum per illum habitum potuisse elicere perfectam & efficacem voluntatem satisfaciendi Deo ex perfecta justitia, quam nulla creatura habere potest, non ex defectu virtutis, sed ex defectu facultatis: potest tamen purus homo habere simplicem affectum ad illam satisfactionem, & voluntatem conditionatam, qua vellet ita perfecte satisfacere si posset: qui actus omnes ad eamdem virtutem pertinent. Et confirmatur primo; nam etiam in gratitudine, seu gratiarum actione, reperitur hæc differentia inter nos & Christum, quod non possumus reddere Deo condignas gratiarum actiones pro beneficiis acceptis: Christus autem potest: & nihilominus gratitudo, seu religio, qua gratiæ aguntur Deo, non est distincta specie in Christo, & in nobis, quia illa æqualitas vel inæqualitas solum provenit ex circumstantia personæ operantis, quæ non variat substantiam habitus virtutis, quamvis conferat actui valorem seu æstimationem moralem. Atque idem est de cultu seu adoratione Dei, quæ in Christo est infiniti valoris, & æstimationis, & ideo in ratione cultus est quodammodo adæquatus excellentiæ divinæ, & tamen non propterea requirit virtutem religionis specie distinctam: ergo idem est de justa, seu æquali satisfactione.

Et confirmatur secundo; quia unio ad Verbum non reddit animam Christi capacem alicujus moralis virtututis infusæ, cujus alii homines non sint capaces; ergo neque de facto est talis virtus specialis in Christo. Consequentia patet, tum quia nullum relinquitur fundamentum ad fingendam hujusmodi specialem virtutem; tum etiam, quia gratia habitualis, quam virtus & dona infusa comitantur, est ejusdem speciei in Christo & in nobis: ergo ex se, omnibus confert easdem virtutes, quarum sunt capaces. Antecedens autem probatur: primo quidem, quia in anima Christi ex unione ad Verbum non est aucta potentia obedientialis passiva, qua recipit virtutes infusas, ut per se notum videtur, quia hæc nihil aliud est, quam ipsamet anima cum potentiis ejus: unde æque invariabilis est, ac illæ. Et eadem ratione non augetur per unionem obedientialis potentia activa radicalis, & vitalis, maxime cum sola unio formaliter non conferat vim agendi, ut sæpe dictum est, & latius q. 13. dicetur. Et declarari hoc præterea potest, quia, si anima Christi separetur a Verbo, posset conservare omnes habitus infusos, quos habet unita Verbo, ut per se notum videtur, quia illi habitus non habent immediatam dependentiam a personalitate Verbi, ut terminante unionem humanæ naturæ: neque ab ipsa unione, quia neque in genere causæ materialis ab his pendent, cum nec Verbo, neque unioni ipsi inhæreant; neque etiam in genere causæ efficientis, quia personalitas Verbi non habet per se ullam propriam activitatem, quæ non sit communis Patri & Spiritui sancto: igitur humanitas Christi per se & in proprio supposito existens esset capax omnium infusarum virtutum, quas habet unita Verbo, & eadem ratione cæteri homines eamdem capacitatem habent, neque est ulla virtus, quæ in solo Christo Deo homine esse possit. Sed illi tantum singulare est & proprium, quod opera ejus habeant infinitum valorem ad meritum & satisfactionem,

nem, quod non provenit ex virtutibus creatis, sed ex supposito. Neque oportet, objective esse intentum hunc valorem per actum alicujus virtutis, ut in re ipsa sit, sed sufficit, quod actus virtutis a divino supposito eliciatur, ut dictum est. Ex quo tandem confici potest argumentum; nam ad id, quod est proprium, & singulare in Christo, id est, ad efficienda opera infiniti valoris in merito & satisfactione, non est necessaria specialis virtus infusa: ergo ad nullum effectum necessaria est. Dices, esse necessariam, ut per eam hic valor infinitus sit objective ac efficaciter volitus, ac relatus in compensatione divinæ injuriæ. Sed contra, quia ad hoc etiam non est necessaria talis virtus specialis, quia motivum illud non est formaliter diversum a communi motivo servandi æquitatem ad Deum, aut jus divinum conservandi illæsum, quod motivum nobis commune est: unde etiam nos possumus velle, ut æquissima & justissima satisfactio Deo fiat, quamvis per nos solos talem satisfactionem exercere non possimus, quod non est ex defectu moralis virtutis, sed ex impotentia, & imbecillitate personæ, & ideo hoc non variat rationem virtutis, ut ostensum est.

3. Opinio. Relinquitur ergo, voluntatem satisfaciendi Deo, quam Christus habuit, ortam esse in Christo ab aliqua ex his virtutibus, quas nobiscum habet communes. Sed quænam est illa virtus? Existimare quis potest, esse justitiam commutativam, cujus munus est, reddere æquale creditori, quod Christus fecit respectu Dei, quod non videtur variare rationem formalem, & specificam virtutis: sicut Durand. in 4. distin. 14. q. 2. dixit, virtutem, qua nos satisfacimus Deo pro peccatis, eo modo quo possumus, non esse aliam a justitia commutativa. Sed hæc sententia mihi non probatur, nam, ut latius dicam infra tractando de virtute pœnitentiæ, virtus, quæ nos inclinat per se ac formaliter ad jus divinum illæsum servandum, seu ad non faciendam Deo injuriam, & consequenter ad satisfaciendum Deo pro injuria facta, hæc (inquam) virtus distincta est a justitia commutativa, qua humana jura servamus, aut reparamus: harum autem virtutum distinctio non inde oritur, quod hominibus possumus reddere æquale, non tamen Deo (ut multi existimant), quia hæc diversitas non pertinet ad affectum, sed ad effectum; & ideo per per se non variat virtutem, ut diximus. Item, quia illa ratio cessat in implenda promissione Deo facta, nam in hoc possumus æqualitatem servare, tantum scilicet faciendo, quantum promisimus; & nihilominus hoc non spectat ad justitiam, vel fidelitatem, quæ inclinant ad jura humana servanda. Ratio ergo, & distinctio harum virtutum ex eo oritur, quod jus divinum est altioris ordinis, quam sit jus humanum. Propter quam rationem gratitudo ad Deum, vel ad hominem, & fidelitas implenda promissione Deo facta, vel homini, sunt virtutes diversarum rationum, ut suppono ex 2. 2. q. 88. & sequentibus: idem ergo est de justitia. Hæc autem ratio æque procedit in Christo, ac in nobis, & ideo etiam in illo gratiarum actio Deo facta, & observatio promissionis seu voti Deo nuncupati, non erant ex gratitudine vel fidelitate humana, sed ex religione, vel alia simili virtute, quia obligatio ad Deum altioris ordinis est, quam ad homines, & jus ipsum divinum similiter majus est, & altius: ergo justitia etiam Christi ad Deum diversa erat a justitia commutativa ad homines, non quia non posset reddere æquale Deo, sed propter eminentiam divini juris.

Secundus modus dicendi, seu quarta opinio esse potest,
4. Opinio. illam virtutem esse virtutem pœnitentiæ, quæ inclinat ad ordinem, & destructionem peccati, quatenus est injuria Dei, quod tamen non destruetur, nisi per satisfactionem Deo exhibitam; & ideo virtus exhibens, & per se primo intendens hanc satisfactionem, non videtur esse alia nisi pœnitentia. Quæ sententia tribui potest Marsilio in 4. quæst. 10. ad sextum argumentum, ubi cum dixisset cum Durando virtutem pœnitentiæ non esse aliam in nobis a virtute justitiæ, consequenter dicit, eamdem justitiam perfectissimam esse in Christo; & hoc ipsum in re affirmare cogitur Durandus cum negare non possit, justitiam commutativam erga homines esse ejusdem rationis in Christo & in nobis, & maxime cum ipse non ponat, justitiam Christi ad Deum fuisse perfectam. Addit vero Marsilius supra hæc verba. *Sed in Christo non vocatur hæc virtus pœnitentia, quia ille Deum offendere non potuit.* Oportet ergo, ut qui hanc sententiam tenuerit linguam cohibeat, ne pœnitentiam simpliciter, & secundum illum conceptum, qui huic voci formaliter respondet, Christo tribuat; quod simpliciter loquendo falsum esset: nam pœnitentia proprie dicit habitudinem ad peccatum præteritum commissum ab illo, quem talis peccati pœnitet, quique pro illo satisfacit, vel satisfacere conatur, ut patet ex impositione illius vocis, & communi omnium sensu; significat enim pœnitentia retractationem prioris facti, vel prioris voluntatis, quæ in Christo esse non potuit. Et ideo, quamvis sentire quis possit hanc virtutem, qua Christus formaliter intendebat satisfactionem, esse ejusdem substantiæ & speciei cum ea virtute, qua nos de peccatis dolemus, & satisfacere Deo cupimus, quæ in nobis merito pœnitentia appellatur, non tamen simpliciter asserere debet, illam virtutem in Christo fuisse pœnitentiam, quia sub hac ratione connotat ex parte materiæ seu subjecti imperfectionem Christo repugnantem, scilicet, vel peccatum, vel saltem capacitatem & potentiam peccandi, quæ in Christo non fuit.

Tertius modus dicendi, seu quinta opinio esse potest, 5. Opinio.
illam virtutem in Christo non fuisse aliam a virtute religionis; sicut Cajetanus 3. part. quæst. 85. art. 2. dixit, pœnitentiam in nobis esse eamdem virtutem cum religione: nam hæc duo fere ejusdem rationis sunt: si enim nos inclinamur ad satisfaciendum Deo pro peccatis nostris, per virtutem religionis, cur non magis anima Christi per virtutem religionis volet sufficienter satisfacere Deo pro peccatis hominum? multo enim magis colitur & honoratur Deus satisfactione Christi, quam nostra: si autem munus satisfaciendi ad religionem spectat, solum est, quia est quidam divinus cultus, & divini honoris restauratio. Et confirmatur, quia satisfacere Deo nihil aliud est, quam reddere quippiam debitum Deo: sed proprium & adæquatum munus religionis est reddere debitum Deo, quodcum illud sit; & ideo munera ejus sunt, colere Deum, implere votum, gratias ei agere, & similia, quia & honor est debitus Deo, & gratiarum actio, & id, quod promissum est. Similiter ergo recompensatio injuriæ divinæ, quatenus est Deo debita, ad religionem spectabit. Unde satisfactio Christi inter opera religionis in Scriptura sacra ponitur, ut Joan. 17. *Pro eis sanctifico me ipsum*, id est, in sacrificium offero, ut virtute ejus sanctificentur, juxta illud ad Hebr. 10. *Una oblatione consummavit sanctificatos*: Atque hæc opinio mihi videtur valde probabilis: sed ad exactam illius explicationem & examinationem oporteret, ex professo declarare naturam virtutis religionis, & quam unitatem habeat genericam, vel specificam, quod longum esset, & a præsenti instituto alienum: & ideo in aliud tempus & opus aliud remittimus.

Quocirca præcise ac formaliter respondendo interrogationi propositæ dicendum est, dari in hominibus specialem virtutem justitiæ ad Deum, cujus proprium munus est divinum dominium, & jus proprium ac rigorosum illæsum servare, vel, si fuerit læsum, reparare: quia & hoc objectum honestum est, & honeste intendi & amari potest ab homine, & ideo aliqua virtute indiget, quæ illud respiciat, quæ merito justitia ad Deum appellari potest, quia objectum justitiæ est jus, & ubi est specialis ratio juris & debiti, specialis etiam justitia intercedit: hæc ergo virtus etiam fuit in Christo, imo in illo perfectius operari potuit, quam in nobis: ab illa ergo formaliter ac per se procedebat justa satisfactio, seu satisfaciendi affectus & intentio.

Dico autem, formaliter ac per se, quia aliæ etiam virtutes poterant non solum exercere, sed etiam intendere & imperare illam satisfactionem, non tamen sub ratione justitiæ & constituendi æqualitatem, sed sub aliis rationibus, ut charitatis sub ratione amicitiæ ad Deum, vel ad proximum, juxta illud Joan. 14. *Ut cognoscat mundus, quia diligo Patrem*; & illud ad Ephes. 5. *Christus dilexit Ecclesiam, & tradidit semetipsum pro ea*; & Apoc. 2. *Dilexit nos, & lavit nos a peccatis nostris in sanguine suo.* Item obedientię sub propria ratione servandi præceptum, juxta illud Joan. 14. *Sicut mandatũ dedit mihi Pater, sic facio*; & ad Phil. 2. *Factus obediens usq; ad mortẽ.* Vera sententia.

Sed hæc veluti materialia ſunt, formalis autem ratio & honeſtas ſatisfactionis eſt in conſtituenda ſeu ſervanda æqualitate reſpectu Dei, & hoc dicimus pertinere ad juſtitiam erga Deum. Et huc ſpectat, quod alibi dixit D. Thom. pœnitentiam eſſe partem juſtitiæ. Statim vero occurrebat hic quæſtio, an hæc juſtitia in nobis reſpectu Dei dicenda ſit propria ac perfecta juſtitia, nec ne, & an ſit virtus a pœnitentia diſtincta. Sed hæc tractanda ſunt in materia de pœnitentia. Rurſus occurrebat quæſtio tam ad nos, quam ad Chriſtum pertinens, an hæc virtus ſit diſtincta a religione, vel ſit ipſamet religio, aut pars illius. Sed hoc in materia de religione diſputandum eſt.

Altera difficultatis pars de justitia ex parte Dei.

Secunda pars prioris difficultatis erat, quomodo ex parte Dei inveniatur juſtitia, in acceptanda ſatisfactione Chriſti. Joannes enim de Medina ſecutus Scotum, & alios, propter hanc cauſam cenſent non poſſe ſatisfactionem hanc, veram rationem juſtitiæ habere, quia Deus non tenebatur acceptare illam.

Et ideo alii, ut Chriſti juſtitiam defenderent, dixerunt, non potuiſſe Deum non acceptare ſatisfactionem a Chriſto oblatam, propter perſonæ dignitatem, quæ tanta erat, ut poſſet inducere in Deo obligationem acceptandi, cum non poſſit divina voluntas ab humana divini ſuppoſiti diſcordare. Ita fere Soto in 4.d.19.q.1, art.2. Ledeſma 2.p.4.q.11.art.2.dub.1.

De potentia abſoluta, non poſita promiſſione, potuit Deus non acceptare opera Chriſti.

Sed licet verum ſit, opera Chriſti non potuiſſe non eſſe grata Deo, & digniſſima exiſtimari, & ſufficientiſſima ad ſatisfaciendum pro hominibus; hoc enim ita neceſſario illis convenit ratione unionis, ut non poſſit ab eis ſeparari manente unione, ſicut non poteſt humanitas unita non eſſe grata Deo: nihilominus tamen exiſtimo potuiſſe Deum de potentia abſoluta, & nulla interpoſita promiſſione, non acceptare illa opera in ſatisfactionem pro hominibus, quia non involvit contradictionem; non eſt enim, unde talis neceſſitas imponatur Deo, cum illa acceptatio nec cum ipſo Deo, nec cum aliqua virtute habeat neceſſariam connexionem.

Et declaratur, quia hæc neceſſitas, vel obligatio non oritur ex juſtitia, ut argumentum factum in principio probat, & infra quæſt.19. oſtendemus, obligationem juſtitiæ non habere locum in Deo, non ſuppoſita ejus promiſſione: nec oritur (ut ſic dicam) ex objecto ipſo, ſeu ex infinito valore operum Chriſti, quia totus ille valor, etiamſi ex conjunctione ad Verbum ſumatur, in ſe quidem creatum eſt, & extrinſecum Deo; non ergo poteſt ex ſe ullam neceſſitatem inferre divinæ voluntati: imo eſt ſub dominio ejus, ut libere poſſit illum non acceptare in ſatisfactionem, ſed in alium, quem voluerit, uſum ordinare. Nec oriri poteſt ex concordia voluntatum, quia ſi proprie loquamur, non divina voluntas humanæ, ſed humana divinæ debet conformari: unde nunc ita ſit, ut inter has voluntates ſit ſumma concordia, quia Chriſtus ſemper abſolute vult, quod ſcit velle Deum, ut ipſe velit. Si autem ad rem explicandam mente fingamus, non eſſe revelatum Chriſto homini, quid Deus ſuo æterno conſilio decreviſſet circa acceptanda ipſius Chriſti opera in ſatisfactionem pro hominibus, & Chriſtum ex ſimplici affectu charitatis illa offerre, quamvis Deus illa non acceptaret, non eſſet proprie diſſenſio, aut contrarietas voluntatum, quia hæc ſolum eſt, quando voluntates diſcrepant in ratione volendi, ut dicetur infra q.18. ergo poſſet Deus illa non acceptare. Nec vero fingi poteſt alia radix, unde hæc neceſſitas oriatur, quia licet propter dignitatem talium operum per ſe ſit valde conveniens illa acceptare, tamen ſimpliciter non eſſet neceſſarium, quia (ut ſupra diximus) non cogitur Deus omne id velle, quod conveniens eſt, nec deeſſent illi infinitæ rationes ad non acceptandum, ſi hoc illi placuiſſet; ſicut etiam eſt conveniens, ut Deus puniat peccatum, non eſt tamen neceſſarium. Denique potuiſſet Deus ab æterno ordinare, ne Chriſtus offerret ſua opera pro hominibus, & Chriſtus deberet illi parere: ergo multo magis poſſet decernere illa non acceptare, etiamſi Chriſtus per humanam voluntatem hoc deſideraret, nunquam enim poſſet hoc ita efficaciter, & abſolute velle, quin voluntatem ſuam humanam divinæ ſubjiceret.

Dicendum eſt ergo, non poſita illa promiſſione, aut pacto inter Deum & Chriſtum, non fuiſſe neceſſarium Deo ſatisfactionem Chriſti acceptare, ut rationes factæ ſatis oſtendunt: quomodo autem hoc non repugnet cum vera ac perfecta juſtitia meritorum & ſatisfactionis Chriſti, explicandum ſupereſt.

3 Opinio.

Eſt ergo tertia ſententia, quam ſignificat Vega lib.7. in Trident. utramque partem amplectens, nimirum, & potuiſſe Deum, pro ſua libera voluntate, non acceptare Chriſti ſatisfactionem, & ex mera liberalitate eam acceptaſſe, & nihilominus Chriſtum ex perfecta juſtitia ſatisfeciſſe. Priorem partem non aliter probat, niſi quia Deus ad extra nihil ex neceſſitate vult, aut operatur. Sed ad hoc reſponderi poteſt, id verum eſſe, nulla facta hypoteſi, tamen ex ſuppoſitione unius operis ſeu voluntatis poſſe Deum ad aliam neceſſitari. Urgeo tamen in hunc modum, nam vel hæc neceſſitas oriretur ex ſola ſuppoſitione Incarnationis & voluntatis Chriſti offerentis ſatisfactionem ſuam pro nobis: & hoc eſt falſum, ut contra ſecundam opinionem probatum eſt. Vel oriretur ex ſuppoſitione alicujus promiſſionis divinæ (nulla enim alia ſuppoſitio excogitari poteſt); ſed hæc etiam ſuppoſitio non tollit liberalem Dei acceptationem, ſicut etiam digne oranti donat beneficium poſtulatum, & peccatori contrito remittit culpam; & utrumque facit ex certa promiſſione, & tamen ex liberalitate beneficium præſtat, & culpam remittit. Vel certe, licet concedamus, aliquam neceſſitatem & obligationem intercedere, illa, ad ſummum, erit fidelitatis & veritatis, de qua Paulus 2. Timoth. 2. *Deus fidelis eſt, ſeipſum negare non poteſt*; non tamen tranſcendit hanc obligationem, neque attingit veram rationem juſtitiæ. Dicetur fortaſſe, ex ſimplici promiſſione tantum oriri prædictam obligationem, tamen ex promiſſione oneroſa ſub conditione alicujus operis æquivalentis rei promiſſæ, oriri obligationem juſtitiæ, quia includit pactum mutuum, cujus obligatio ad juſtitiam pertinet.

Probatur primo prior pars hujus ſententiæ.

Sed contra hoc inſto primo, quia, licet inter homines habeat locum hæc diſtinctio, non tamen apud Deum, apud quem, moraliter loquendo, perinde eſt, quod ſimpliciter, vel ſub conditione promittat, nec major obligatio ex una promiſſione oriri poteſt, quam ex alia. Quod ita oſtendo: nam, quando Deus promittit aliquid ſub conditione alicujus operis, quamvis videatur homini aliquod onus imponere, talem tamen habet in hominem poteſtatem, ut ſine ulla promiſſione poſſit homini idem onus imponere; ergo non magis ea de cauſa obligatur ſic promittendo, quam ſi ſimpliciter promitteret, nullum onus imponendo. Antecedens eſt certiſſimum, conſequentia probatur, quia inter homines ideo ex promiſſione ſub conditione oneroſa oritur obligatio juſtitiæ impleta conditione, quia, qui ſic promittit, non habet poteſtatem abſolutam imponendi tale onus, ſed alter voluntate ſua illud acceptat, & ad illud ſe obligat propter tale ſtipendium vel præmium. Et confirmatur, ac declaratur primo, exemplo domini & ſervi; nam inter homines, licet dominus promittat ſervo aliquid, ſi ſervus illud obſequium ei præſtet, quod aliàs exhibere tenetur, vel quod dominus poſſet juſte exigere ſine ulla promiſſione, tunc certe, etiamſi ſervus præſtet tale obſequium, non tenetur dominus ex juſtitia implere promiſſionem, ſed tantum ex fidelitate, propter rationem factam, & quia inter dominum & ſervum, ut ſic, non poteſt vera juſtitia intercedere; ergo a fortiori idem dicendum eſt in præſenti. Secundo declaratur a ſigno; nam, quando promiſſio ſub conditione operis inducit obligationem juſtitiæ, neceſſarium eſt, ut talis promiſſio, & conditio ejus ſit cognita & acceptata ab illo, cui fit, quia voluntarie debet ſuſcipere onus illud, & ad illud ſe obligare intuitu talis promiſſionis, ut in humanis pactis & promiſſionibus conſtat; at vero inter Deum & hominem, vel Chriſtum, hoc non eſt neceſſarium, nam, ſive homini conſtet de tali promiſſione, ſive non, æque meretur, vel ſatisfacit apud Deum, ut conſtat in omnibus juſtis bene operantibus, & habentibus invincibilem ignorantiam talis promiſſionis: ergo ſignum eſt, obligationem ortam ex hac promiſſione non pertinere ad juſtitiam. Tertio declaratur in hunc modum, quia promiſſio ſub conditione interdum requirit conditionem oppoſitam præciſe ſub ratione conditionis neceſ-

necessariæ, quia sine illa non vult promittens obligari, & tunc obligatio promissionis impleta conditione non transcendit obligationem fidelitatis seu simplicis promissionis, ut cum æger promittit Deo peregrinationem, si salutem sibi concedat, impleta conditione non oritur obligatio ex justitia, sed ex fidelitate ad Deum. Similiter si pater promittat filio, si studueris, aut honeste vixeris, hoc vel illud tibi donabo, vel si aliquis dicat infirmo, si comederis, hoc tibi dabo, in his & similibus casibus, impleta conditione solum oritur obligatio fidelitatis. Aliter vero potest fieri promissio sub conditione operis tamquam rei seu pretii, propter quod stipendium, vel præmium promittitur; & tunc quidem impleta conditione oritur obligatio justitiæ, non tam ex promissione, quam ex æqualitate & valore ipsius rei vel operis exhibiti in utilitatem alterius, vel rei translatæ in dominium ejus: hoc autem posterius obligationis genus non habet locum in Deo, tum propter dicta contra secundam opinionem, tum etiam, quia nihil ei donari potest, aut in ejus utilitatem cedere: solum ergo relinquitur prior obligatio simplicis promissionis.

2. Ratio. Secundo principaliter probatur eadem pars ex alio principio, quia obligatio proprie ex justitia includit imperfectionem repugnantem Deo. Quod sic ostendo, quia non potest Deus obligari ex justitia, nisi supponatur in creatura tale jus justitiæ, ut ex vi illius, justitiæ rectitudo necessitet Deum ad aliquid dandum, vel faciendum circa creaturam, nam jus est objectum justitiæ: sed non potest creatura habere tale jus sine imperfectione Dei: ergo. Probatur minor, quia omne jus, vel est in re, vel ad rem; neutro autem modo potest intelligi hujusmodi jus. Et de jure quidem in re patet, inprimis, quia tale jus non habetur, donec res ipsa sub proprio dominio habeatur, & ita hoc jus supponit promissionem impletam, scilicet, quod Deus donaverit id, quod promisit v.g. remissionem peccati, aut gratiam, vel gloriam. Et deinde etiam in eo casu majus & perfectius dominium habet Deus in eamdem rem, quam possit esse jus hominis, etiam Christi in illam: ergo non potest ullus homo habere tale jus in eam rem, quod minuat vel coarctet dominium Dei circa illam: ergo non potest ex vi talis juris obligari Deus ex justitia ad dandum vel conservandum, vel non destruendum tale præmium, quia hæc esset magna coarctatio & imperfectio divini dominii, ligaretur enim ad unum usum, & aliquo usu privaretur, quod est impossibile, quia illud dominium intrinsece & essentialiter supremum est: de ratione autem talis dominii est, ut superior dominus possit sua voluntate disponere de re sua, nec possit a jure inferioris impediri. De jure autem ad rem probatur idem, quia omne jus ad rem, quod est jus justitiæ, refunditur in personam, quæ rem talem donare debet, aut efficere, quam respicit ut debitricem, & ita quodammodo est jus in ipsam personam: sed repugnat, ut creatura, vel etiam Christus ut homo habeat hujusmodi jus in Deum, quia hæc est magna imperfectio; ergo. Probatur minor, primo, nam is, qui habet jus in personam alterius, quodammodo habet illum sibi subjectum, & inferiorem ex vi talis juris, & quantum est ex vi illius posset illum cogere ad solvendum, si alioqui vires seu potestatem haberet; igitur esse debitorem hoc modo, imperfectio est. Secundo, quia hinc etiam sequeretur diminutio seu limitatio divini dominii, quod non esset sine imperfectione.

3. Ratio. Tertium argumentum esse potest, quia talis obligatio ad nullam speciem justitiæ reduci potest. Primo non ad legalem, ut per se constat, quia hæc non est superioris ad inferiorem, sed potius e contrario, seu partis ad totum, aut privatæ personæ ad commune bonum. Secundo, non pertinet ad justitiam commutativam, quia, cum hæc versetur in datis & acceptis, includit imperfectionem, & ideo proprie ac formaliter non habet locum in Deo, ut Doctores communiter sentiunt cum D.Thom. 1. p. q.12. art.1.2.q.114.art.1. ubi Cajet. & Capreol. in 1. dist.45. & Durand. in 4. dist.46. q.1. Tertio, non ad distributivam, tum quia talis obligatio non fundatur in promissione, vel pacto, sed tantum in re ipsa, seu communi bono, ex quo Deus per se obligari non potest; tum etiam, quia Deus in sua justitia non servat proportionem inter multos, sed rei ad rem.

Secundam partem principalem suæ sententiæ probat Vega, quia potest aliquis satisfactionem æqualem debito exhibere, ut ex justitia satisfaciat, sive alius teneatur acceptare, sive non: sicut dicetur aliquis ex justitia restituisse, si tantum quantum est debitum offerat creditori; sive creditor acceptet debitum, sive non; imo, si semel offerat satisfactionem, & alius non acceptet, non tenebitur iterum satisfacere, quia jam fecit, quantum debuit, & consequenter, quamvis alius non acceptat, satisfactio re ipsa fit, nec potest juste imponi obligatio iterandi illam. Quod declaratur in satisfactione, quæ communiter exhibetur per signa honoris, nam cum honor sit in honorante, etiam si alius nolit, neque acceptet, potest, qui injuriam ei intulit, honorare illum, ut tantum honoris restituat, quantum abstulit, quia hoc non pendet ex acceptatione alterius. Et similiter in infamatione, qui famam abstulit, potest eam restituere, etiamsi alius non acceptet, imo licet prorsus ignoret: æqualitas ergo justitiæ in hujusmodi compensationibus non requirit acceptationem, vel voluntatem ejus, cui fit compensatio; multo ergo minus in eo requiret obligationem ex justitia ad acceptandam satisfactionem. Probatur secunda pars ejusdem sententia.

Hæc sententia est quidem valde verisimilis, præsertim quoad priorem partem, propter rationes in ejus confirmationem factas, quæ sine dubio difficiles sunt; tamen quia posterior ejus pars, & debiliter confirmata, & obscure proposita est, ab illa inchoandum est, & radicitus explicandum, quomodo satisfactio pendeat ex acceptatione Dei.

In quo primum considerandum est, ex injuria illata duplicem oriri obligationem, unam quasi activam, & aliam veluti passivam. Activam voco, obligationem satisfaciendi, seu restituendi. Passivam autem appello, eam, qua manet quis obligatus ad pœnam, seu obnoxius pœnæ. Unde prior obligatio est respectu illius, seu ad illum, qui injuriam passus est, posterior vero est respectu illius, seu sub illo, qui potestatem habet puniendi.

Secundo explicare oportet, quid sit acceptare satisfactionem, & ad quid, seu ad quem effectum acceptanda sit. Acceptare enim non videtur proprie significare solum actum intellectus, quo judicatur actio satisfacientis sufficiens ad reparandam injuriam seu damnum, quod intulit, sed ultra hoc videtur etiam dicere actum voluntatis, quo aliquis vult esse contentus tali satisfactione, & nihil amplius a suo debitore exigere, & consequenter vult, vel remittere offensam, vel potius ut ablata sit: hoc enim totum vox ipsa acceptationis, & nihil aliud significare videtur. Unde non est de ratione hujusmodi acceptationis præcise ac formaliter sumptæ, ut is, qui injuriam intulit, alterum in suam amicitiam & benevolentiam acceptet; quamvis enim in satisfactione facta Deo pro culpa & in Dei acceptatione hoc semper sit conjunctum cum remissione injuriæ: tamen in universali loquendo, illa acceptatio ad amicitiam est extra rationem justitiæ, unde non est per se debita, nec necessaria ad justam satisfactionem: igitur per se loquendo acceptatio solum est ad effectum tollendi illam obligationem, quam injuria relinquit: unde, si sit satisfactio pro injuria, seu culpa, seu pro damno illato, acceptatio erit ad remissionem seu carentiam culpæ, aut obligationis reparandi damnum: si vero sit satisfactio pro pœna, erit acceptatio ad pœnæ immunitatem, seu ad carentiam reatus pœnæ.

Tertio observandum est, dupliciter posse intelligi auferri prædictas obligationes, quæ manent ex injuria illata, per actionem satisfactoriam. Primo ex vi ipsius actionis, prout a satisfaciente fit, præcisa quacumque voluntate ejus, cui fit satisfactio. Secundo requiri potest, ut cum actione satisfacientis conjungatur voluntas ejus, cui fit satisfactio, quæ voluntas appellatur acceptatio, ut dictum est. Uterque modus in rebus humanis explicatur: nam si quis rem alterius abstulit, eamque postea eidem restituat, ipso facto manet liber ab obligatione restituendi, velit vel nolit alius. Atque idem est, si contumeliam intulit, vel honorem abstulit, qui non tam restitutione, quam satisfactione, reparandus sit. Est enim, ut supra tactum est, differentia inter satisfactionem & restitutionem, quod restitutio consistit in rebus, seu in æqualitate rei ad rem, satisfactio autem stricte sumpta, ut nunc loquimur, consistit in

Duplex modus satisfaciendi.

In satisfactione justa hominis facta, non semper requiritur alterius acceptatio.

in actione seu obsequio exhibito in honorem personæ offensæ ad compensandam injuriam illatam. Unde inter homines, si is, qui injuriam intulit, sufficienter sese submittat ei, cui injuriam intulit, vel petendo veniam, vel alio modo, qui æquivaleat injuriæ judicio prudentum, etiamsi alter nolit satisfactionem acceptare, satisfactio facta tenet, & debitor liber manet ab obligatione iterum satisfaciendi, quia ipsamet actio satisfactoria est efficax ad hunc effectum, etiamsi alter nolit. Imo in hoc notari etiam potest differentia inter satisfactionem & restitutionem, quod satisfactio (ut supra tactum est) fit absque translatione alicujus dominii, per solum honorem exhibitum, qui non est in honorato, sed in honorante; & ideo, si actio alioqui sit sufficiens, nulla voluntas personæ offensæ necessaria est, ut satisfactio facta teneat, & debitor liber maneat ab obligatione iterum satisfaciendi: sed ex tali satisfactione ad summum consequetur in debitore obligatio acceptandi illam, quæ obligatio magis negative, quam positive intelligenda est: est enim obligatio ad non exigendam illam satisfactionem a tali debitore: non vero est obligatio ad aliquem actum positivum exercendum, cum nullus necessarius sit. Unde, cum dici solet, in eo casu teneri creditorem esse contentum tali satisfactione, vel est negative explicandum prædicto modo, vel certe quoad specificationem tantum, id est, quod, si aliquem actum exercere velit, acceptare debeat, & non spernere similem satisfactionem. Restitutio autem sæpe fit per novam dominii translationem. Unde, quoniam dominium voluntate acquiritur, ideo tunc necessaria est voluntas, qua acceptetur restitutio, seu potius dominium illius rei, quæ restituitur; quæ tamen necessaria non est, quando per restitutionem non acquiritur novum dominium, ut quando res aliena furto sublata in eodem loco reponitur, unde sublata fuit, inscio domino. Imo in restitutione famæ etiam si dominium ejus acquiratur, nulla acceptatio, aut voluntas creditoris necessaria est, ut integra restitutio fiat; potest enim fama restitui homini prorsus ignoranti & suam infamationem, & suæ famæ recuperationem, quia famæ dominium etiam sine consensu positivo & formali propriæ voluntatis acquiritur, sed interpretativus sufficit, de quo alias. Ac denique, etiam in restitutione aliarum rerum, si quis nolit restitutionem acceptare, nec dominium rei sibi oblatæ, si tamen res, quæ offertur, re vera sit illa, quæ debetur, in numero, vel in specie, pro ratione debiti, satisfactio facta tenet, & debitor liber manet ab obligatione iterum restituendi. Nisi fortasse rem eamdem apud se retineat absque donatione alterius, tunc enim ratione ipsius rei, tenebitur illam reddere domino, quando ille voluerit.

Alter modus satisfactionis erit inter homines, quandocumque, vel res quæ restituitur, vel opus quo fit satisfactio, non est sufficiens per se ad æqualitatem constituendam, & liberandum debitorem ab obligatione satisfaciendi absque consensu & voluntate creditoris. Hoc autem contingere potest ex duplici capite; unum est, quando id, quod redditur, in re ipsa non est æqualis æstimationis & valoris, & tunc proprie non fit justa satisfactio etiam ex consensu creditoris, sed est partialis satisfactio admista liberali remissioni, ut per se constat. Aliud caput est, quando id, quod redditur, licet fortasse in re sit æquale, non tamen est illud ipsum, quod debetur, vel in individuo, vel in specie, aut genere, pro ratione debiti, prout bene notavit Joan. Medina tract. 4. de satisfactione quæst. 1. Ut si quis furto sustulit equum, quamvis restituat æquale pretium, si dominus non acceptet, non tenet satisfactio, nec liberatur ab obligatione restituendi equum, si potest: acceptante vero domino erit sufficiens satisfactio dato æquali pretio. Idem est, si quis debeat triticum, & vinum æqualis valoris velit reddere: idemque in propria satisfactione reperiri potest; ut, si quis contumeliam intulit, & satisfacere velit, aut pecuniis, aut favore, aut alia re alterius ordinis. Atque hic posterior modus recompensationis habet locum inter homines in satisfactione pro pœna. Nam si quis sit mortis, aut flagellorum reus, pecuniis, aut aliis rebus, vel actionibus compensare potest hanc pœnam, consentiente Principe, aut judice potestatem habente. Prior autem modus proprie loquendo nunquam habet locum in pœnis: nihil enim potest efficere reus, quo se liberet a reatu pœnæ per se & ex vi suæ actionis, absque acceptatione superioris potestatis, nisi solum subire seu solvere ipsammet pœnam, quod non est proprie satisfacere, sed satis pati.

Ratio autem est, quia commutatio talis pœnæ non potest fieri ex sola voluntate rei absque voluntate superioris potestatis: vel quia talis obligatio est ex se omnino personalis, vel quia in illa reus se habet ut patiens potius, quam ut agens: vel quia respectu illius est involuntaria: per voluntatem autem superioris definita est & imposita, & ideo sine voluntate illius mutari non potest.

Ex his ergo, quæ in genere dicta sunt, satis constat loquendo de justitia in communi, quando & quomodo in condigna satisfactione requiratur acceptatio alterius: loquendo autem in particulari in ordine ad Deum, existimo necessariam esse in omni satisfactione acceptationem Dei. Et quidem in satisfactione pro pœna ratio assignata est sufficiens, nam applicari facile potest ad pœnam pro peccatis debitam coram Deo, qui est supremus peccatorum judex, & illius pœnæ sancitor. De satisfactione autem pro culpa ratio generalis est, quia nulla satisfactio ad Deum est per se expulsiva peccati, præsertim mortalis, nisi accedat Dei acceptatio & remissio offensæ. Probatur, nam aut satisfactio est pro culpa propria, aut pro aliena; si pro culpa propria, est inæqualis & insufficiens ad resarciendam injuriam, ut ostendam late sectione 8. & sequentibus. Si vero sit pro aliena, etiam non potest per se formaliter expellere culpam, quia cum sit extrinseca, per se non rectificat hominem; & hac ratione ipsa etiam satisfactio Christi, quamvis in valore non solum adæquet, sed etiam excedat offensam, per se ipsam formaliter non excludit culpam ab homine, sed necesse est, ut acceptetur a Deo, & quod juxta illius acceptationem homini applicetur. Et hæc est etiam radicalis causa, ob quam Christi satisfactio licet sit sufficiens pro omnibus, non tamen est efficax in omnibus: quia, licet pro omnibus acceptetur, non tamen absolute, sed sub ea conditione, ut debito modo, & per convenientia media applicetur. Neque hoc derogat perfectioni justitiæ, quia hæc acceptatio non exigitur, ut det valorem operi, vel æqualitatem satisfactioni, sed solum, quia satisfactio est extrinseca: & quia fieri debet per modum contractus, seu emptionis, aut redemptionis, in quo contractu necessarius est consensus contrahentis.

In satisfactione facta Deo, semper requiritur acceptatio.

Sed tunc ulterius declarandum quarto loco occurrit, esto possit in aliqua justa satisfactione requiri alterius acceptatio, an saltem requiratur ad perfectionem justitiæ, ut ille, ad quem ordinatur satisfactio, teneatur ex justitia acceptare illam: hic enim est præcipuus punctus hujus difficultatis: nam videtur certe, non esse necessariam in rigore hujusmodi obligationem ad satisfactionem omnino justam, sive illa obligatio cadere in Deum possit, sive non possit, de quo statim dicam. Ratio a priori est supra tacta, quia hujusmodi acceptatio, præsertim in satisfactione Christi, de qua nunc agimus, non requiritur ad sufficientiam, vel valorem satisfactionis, sed requiritur, ut perficiatur contractus, sicut requiritur consensus contrahentis: sed ut contractus sit omnino justus, non est necesse, ut contrahens teneatur ex justitia consensum suum præbere, sed potest libere contrahere, & tamen, quod in contractu utrinque servetur perfecta justitia: ergo illa obligatio acceptandi necessaria non est ad justitiam satisfactionis. Exemplo humano res declaratur; nam si Rex habeat plures captivos, & alius oblato pretio æquali velit illos redimere, non tenetur Rex ex justitia acceptare pretium, & contractum redemptionis perficere: potest tamen, si velit, acceptare, & tunc redemptio, si fiat pretio æquali, erit omnino justa, & alter, qui redemit, dicetur, ex vera & perfecta justitia redemisse, quia ad rationem justitiæ non est necesse, quod exercitium actus, ut sic dicam, sit ex obligatione justitiæ, sed quod in eo servetur integra ratio & æquitas justitiæ. Et confirmatur, quia hac ratione supra dicebamus non esse necessarium ad justitiam Christi, ut per se & vi suorum operum, & nulla supposita promissione ex parte Dei, possit illi necessitatem inferre, ut acceptet satisfactionem: ergo neque etiam est absolute necessaria obligatio acceptandi

Cum acceptatio necessaria est, an oporteat ex obligatione justitiæ oriri.

Pars affirmans suadetur.

ptandi

ptandi orta ex promissione, ita ut, quamvis concipiamus, Deum nihil promisisse, sed simpliciter acceptasse satisfactionem propter valorem ejus, nihilominus sufficiens ratio justitiæ intercedat. Patet consequentia, quia, sicut acceptatio est mere libera, quando non supponitur promissio, ita etiam quando promissio supponitur, ipsamet promissio fuit mere libera ab obligatione, & tamen id non obstat rationi & perfectioni justitiæ: ergo neque etiam obstat, quod ipsamet acceptatio in se ac formaliter fiat sine obligatione: eadem enim ratio in utroque casu intercedit, scilicet, quia illa voluntas vel promittendi vel acceptandi non requiritur ad valorem pretii, sed tantum ad perfectionem contractus: solum est differentia, quod in casu promissionis voluntas illa radicaliter antecedit contractum in promissione ipsa, in alio vero casu non antecedit, sed includitur in ipso contractu, quæ differentia nil refert ad rationem justitiæ, quia non fit major liberalitas in uno casu quam in alio: imo, si intercedit aliquis excessus, est quando intercedit promissio, nam major liberalitas videtur prius promittere & se obligare, & postea implere, quam simpliciter & sine obligatione aliquid facere.

Confirmatur pars negat. In contrarium autem objici potest, quia videtur involvi repugnantia, cum dicitur aliquis juste satisfacere alteri, & alterum non teneri ad acceptandam satisfactionem, saltem in sensu negativo supra explicato, id est, ut non possit juste exigere aliam vel majorem satisfactionem, sicut repugnat dicere, debitum esse juste solutum, & nihilominus creditorem posse novam solutionem exigere, nam satisfacere perinde esse videtur, quod debitum solvere. Declaratur; nam, si Christo satisfaciente, Pater non tenebatur acceptare, ponamus, Patrem non acceptasse, nam possibili posito in esse nullum sequitur inconveniens: in eo ergo casu perinde maneret debitrix humana natura, ac si Christus ad liberandam illam nihil egisset: ergo re vera Christus pro illa non satisfecisset. Dices, non satisfecisset efficaciter, tamen satisfecisset saltem quoad sufficientiam. Sed contra, quia satisfactio quoad sufficientiam requirit, ut si ex parte hominis non steterit, ei sit utilis ad remissionem culpæ vel pœnæ; sed in casu positivo, quo Deus non acceptaret ullo modo satisfactionem Christi, opera Christi nullum haberent effectum in homine, etiam si ipse vellet, &, quantum in ipso est faceret, ad aliquem fructum ex ipsis capiendum, nam supponimus, Deum omnino non acceptasse ad ullum effectum opera Christi, prout facere poterat. Unde tam satisfactio quoad sufficientiam, quam quoad efficaciam, requirit acceptationem sibi proportionatam: in eo ergo casu neque quo ad sufficientiam Christus pro nobis satisfecisset. Dicetur forte, Christum quantum est ex se satisfecisse, si Pater acceptare vellet, tamen de facto in eo casu non satisfecisse, quia Pater non acceptavit. Sed contra, quia quod Christus, vel quivis alius, satisfaciat, necne, non pendet ex futuro, & quasi extrinseco eventu, qualis est, quod alius acceptet, vel non acceptet: quia hoc solum addit denominationem extrinsecam operi satisfacientis, ratio autem satisfactionis non consistit in extrinseca denominatione, sed in intrinseco valore, & efficacia operis & personæ satisfacientis, ratione cujus vel per se tollit offensam, vel moraliter cogit alterum, ut illam remittat: ergo quamdiu opus morale non habet hanc efficaciam, non potest dici satisfactio ex justitia, sed ad summum dici poterit habere opus ex se, vel ex conditione personæ satisfacientis, sufficientem & condignum valorem, si aliæ necessariæ conditiones concurrunt ex parte personæ, cui fit satisfactio. Confirmatur, ac declaratur secundo ex ratione meriti, quod, ut sit proprium meritum de justitia, requirit hanc vim moralem cogendi alterum ad reddendum præmium: & ideo necessario præsupponit, ut tale præmium propositum sit operantibus, ut bravium seu corona ex condicto pacto vel promissione, ut iterum dicturi sumus infra quæst. 19. Tandem propter hanc causam satisfactio nostra oblata pro animabus purgatorii non censetur ex justitia, si supponatur non esse infallibile ex lege seu promissione, quod pro illis acceptanda sit. Est ergo necessaria talis promissio seu pactum, quo posito oriatur obligatio ex justitia acceptandi satisfactionem.

Quid sentiendum sit. In hac re potest esse varietas in modo loquendi, & ideo distinguere possumus; aliud enim est loqui de satisfactione in potentia proxima (ut sic dicam), aliud vero de satisfactione actuali. Priori modo satisfactionem voco opus, quod de se habet valorem, vel sufficientiam ad satisfaciendum, tamen neque ex sola rei natura, neque ex conventione aliqua destinatum est, ut sit actualis & realis solutio debiti. Posteriori autem modo voco satisfactionem actualem opus illud, quo vere & realiter solvitur debitum, ita ut post illam solutionem exhibitam, nulla alia similis, seu in eo genere, juste exigi possit. Dico ergo ad satisfactionem priori modo sumptam, seu melius, ad efficiendum opus de se satisfactorium, non esse necessarium, ut alter acceptet, vel teneatur acceptare. Hoc probant rationes priori loco factæ, & rationes in contrarium nihil contra hoc obstant, ut per se patet: imo exemplum illud de animabus purgatorii hoc confirmat; dicimur enim nos satisfacere pro animabus purgatorii, etiam si nobis infallibile non sit, opera nostra pro illis acceptari; quia, quantum est ex parte nostra, satisfactoria opera pro illis offerimus, in quibus, quatenus in gratia fundantur, condignitas est & valor ad satisfaciendum pro illis, si velit Deus acceptare. Ulterius vero addo ad propriissimam satisfactionem posteriori modo sumptam, necessariam esse prædictam moralem vim, quæ sit in opere satisfactorio, ut procedit ab operante, ad solvendum debitum, ut nulla alia satisfactio similis seu ejusdem rationis juste exigi possit, sive hoc sit ex natura rei, sive ex conventione & pacto seu promissione juxta varios modo satisfactionis supra explicatos. Et hoc probant rationes posteriori loco factæ.

Ad rationes in contrarium. Neque quicquam obstant priores rationes, solum enim probant, ad efficiendum opus de se satisfactorium non esse necessariam obligationem acceptandi satisfactionem, secus vero ad actualiter, & infallibiliter satisfaciendum. Et quoad hoc est quodammodo simile, quodammodo vero dissimile, exemplum de emptione justa, quæ inter homines exercetur absque obligatione alterius partis: tenet enim similitudo in hoc, quod sicut potest quis offerre pecuniam vel rem aliam sufficientis valoris ad emendum aliquid, quamvis venditor non teneatur vendere, ita potest quis opus de se satisfactorium pro alio offerre, etiam si alter acceptare non teneatur; & consequenter erit in utroque casu similitudo in hoc, quod sicut, alio non acceptante, revera & actualiter non perficitur satisfactio, nec manet debitum solutum seu ablatum, ita si in casu emptionis alter nolit vendere, non perficitur emptio, nec pecunia, aut res oblata, subit rationem actualis pretii, (ut sic dicam.) Est autem consideranda dissimilitudo, nam in emptione aut venditione humana pecunia, quæ offertur in pretium, permanens est: unde quamvis non consummetur contractus, valorem suum retinet, semperque est apta, ut per illam possit eadem res vel alia æquivalens emi, manetque (per se loquendo) sub dominio & potestate prioris domini, qui illam obtulit in pretium, & ratione illius semper manet potens ad rem similem emendam, quoties alius velit contractum perficere. At vero in satisfactione, sicut opus, quo fit satisfactio, transitorium est, quia in actione vel passione consistit, ita valor satisfactionis cum ipsomet opere transit. Unde, si tunc, cum fit, non acceptetur, & consequenter non habeat effectum actualiter satisfaciendi, omnino perit & frustratur ejus valor, neque amplius potest operans per illum satisfacere, quia opus satisfactorium, & valor ejus, nec manet in se, neque etiam manet in acceptatione divina, seu alterius, cui fit satisfactio, cum supponatur opus a principio non fuisse acceptatum. Et hinc fit, ut in emptione & venditione, quæ fit ex rebus permanentibus, melius intelligatur, posse intercedere contractum justitiæ, etiamsi ex neutra parte sit obligatio acceptandi, seu contrahendi, quia unusquisque offert pretium seu rem suam sub ea conditione, si alter acceptare velit, & æqualem rependere, &, altero non acceptante alter retinet bona sua integra & perfecta, sicut antea erant, nihilque alteri est simpliciter datum, aut in ejus commodum factum; unde fit, ut licet consensus vel acceptatio contractus semper sit spontaneus, tamen ex utraque parte

sit cum onere reddendi æquale, & consequenter quod salvetur vera ratio justitiæ. At vero in negotio satisfactionis, nisi antecedat obligatio acceptandi satisfactionem, seu non exigendi aliam, obligatio (inquam) ex natura rei orta vel ex aliquo præcedenti pacto, non ita videtur posse æquitas & mutua justitia intercedere: nam, si unus offerat suum satisfactorium opus, & alter non acceptet, quantum ad rem præsentem attinet, omnino amittit opus suum, quia neque effectum consequitur, neque valorem suæ satisfactionis retinet, sed in alium transfert, quoad potest, juxta materiæ capacitatem. Unde fit, quod si in eo casu alter accipiat satisfactionem absque obligatione, magis exercet opus gratiæ & liberalitatis, quam justitiæ, quia etiam si non acceptet, manebit opus satisfactorium in ejus honorem factum, nihilque amplius commodi aut honoris reportat acceptando, quam non acceptando satisfactionem: & ideo talis acceptatio mere gratuita ac liberalis censetur, & eadem ratione satisfactio sic facta non erit ex perfecta justitia, quia, dum fit, & ex modo quo fit, non habet vim perficiendi opus justitiæ. Et propter eamdem causam ut talis satisfactio (& idem est de merito, ut infra dicam) fit ex propria justitia, necesse est, ut antecedat pactum vel promissio, in qua fundetur, ratione cujus habeat vim ita satisfaciendi, seu resarciendi injuriam, neque post illam possit juste exigi alia satisfactio. Et ex his responsum est ad confirmationem difficultatis priori loco positæ. Potestque hæc doctrina humana exemplo declarari, nam in omnibus contractibus, qui circa actiones humanas versantur, ut ratio justitiæ locum habeat in talibus actionibus, necesse est, ut pactum & obligatio sub conditione operis antecedat, quæ illis verbis explicatur: facio ut facias. Unde, si absque tali pacto formali, vel virtuali, contingat aliquem laborare in utilitatem alterius, non censetur facere opus justitiæ, sed gratiæ, vel liberalitatis. Quod si alter velit pro tali opere mercedem ad æqualitatem persolvere, similiter non censetur, opus justitiæ facere, sed gratitudinis, vel alterius virtutis similis, ut misericordiæ, vel liberalitatis.

Christi satisfactionem Deus necessario acceptavit, ex suppositione.

Ex his ergo omnibus concluditur, etiam in satisfactione Christi necessariam fuisse ex parte Dei non solum actualem acceptationem, sed etiam obligationem seu necessitatem acceptandi, facta oblatione suæ satisfactionis ex parte Christi: quia doctrina data generalis est, & ratio ejus æque procedit in justitia ad Deum & ad homines. Unde, cum ostensum sit, hujusmodi necessitatem non habere locum in Deo absolute & simpliciter ex vi solius oblationis Christi, necessarium consequenter est, ut antecesserit pactum seu promissio Dei sub conditione talis operis, ut opus satisfactorium Christi fundatum in tali promissione haberet moralem vim juste satisfaciendi, ita ut non potuerit Deus post talem satisfactionem, aliam similem pro tota natura ab humano genere exigere. Potest quidem Deus post Christi satisfactionem oblatam expectare in singulis hominibus applicationem illius satisfactionis per media ab ipsomet Deo & Christo ordinata & instituta, & similiter potest a singulis hominibus pro peccatis propriis actualibus propriam & personalem satisfactionem exigere, quia Christus non aliter, nec sub alia ratione satisfactionem suam pro nobis obtulit, nec Deus aliter illam acceptavit, aut acceptare promisit; tamen eo modo, quo Christus illam obtulit, nimirum ad satisfaciendum quoad sufficientiam pro toto genere humano, & ut esset veluti quædam causa universalis, quæ singulis appellari posset, & applicanda esset juxta divinæ dispositionis ordinem, hoc (inquam) modo non posset Deus juste aliam satisfactionem ab humano genere exigere, & consequenter nec posset Christi satisfactionem repudiare: & hoc sensu dicimus, necessarium fuisse illam acceptare, eamque necessitatem ex præcedente promissione ortam fuisse. Quod autem hoc pactum seu promissio Dei ad Christum intercesserit, colligi potest ex illo Isaiæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, & voluntas Domini in manu ejus dirigetur, pro eo, quod laboravit anima ejus, videbit & saturabitur*: Et infra. *Iniquitates eorum ipse portabit, ideo dispertiam ei plurimos*, & cætera usque ad finem capitis. De qua promissione & pacto multi Patres intelligunt illud Psalm. 2. *Postula a me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ.* In verbo enim illo, *Postula a me*, intelligitur significata oratio Christi fundata in suis meritis, & satisfactione, & in dignitate personæ suæ. Ex materia etiam de merito & satisfactione constat, hanc promissionem aliis hominibus esse factam; multo ergo magis ipsi Christo.

Quænam fuerit hæc necessitas ex parte Dei.

Sed jam sequitur, ut explicemus, quomodo potuerit in Deum cadere hæc necessitas vel obligatio acceptandi satisfactionem, præsertim ex ratione justitiæ: hoc enim est, quod præcipue impugnant rationes, quibus priorem partem sententiæ Andreæ Vega confirmavimus. Propter quas multis incredibile videtur Deo attribuere veram ac propriam rationem justitiæ, eumque debitorem creaturæ vel etiam Christi constituere.

Necessitas illa fuit ipsa justitudo.

Nihilominus dicendum est, posita prædicta promissione, ex vera ac propria justitia debuisse Deum Christi satisfactionem acceptare. Hæc assertio in primis consentanea est ex sacris Scripturis, ubicumque sermo est de meritis justorum, & de præmio illis ex justitia reddendo, nam, si respectu aliorum habet in Deo locum justitia, multo magis respectu Christi. Quam consequentiam nemo negabit, tum propter majorem excellentiam & perfectionem operum Christi, tum etiam quia, si quid est justitiæ in nostris meritis, totum id fundatum est in justitia Christi; tum denique quia, si Deo non repugnat hoc justitiæ debitum respectu alicujus, neque etiam respectu Christi repugnabit. Quod si ex parte Dei non repugnat, neque etiam ex parte Christi deesse potest aliquid ad tale debitum inducendum. Antecedens vero constat ex illis verbis 2. ad Timoth. 4. *Bonum certamen certavi, cursum consummavi, in reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*. Et 1. ad Corinth. 9. *Certus sum, quia potens est depositum meum servare in illum diem justus judex*. Et eodem modo fit sæpe in S. Scriptura mentio justi judicii Dei 2. ad Thessal. 1. ad Rom. 2. Responderi potest, in his & similibus locis sumi justitiam lato & improprio modo, seu per quandam metaphoram. Sed hoc non videtur convenienter dici, ut enim docuit Aristotel. 5. Ethic. cap. 1. duobus modis justitia dicitur, scilicet, generaliter, & specialiter. Priori modo significat omnem virtutem seu collectionem virtutum omnium, quomodo nos virum studiosum, justum vocamus, & gratiam cum donis suis appellamus justitiam. Posteriori autem modo significat certam virtutis speciem. Quamquam ergo certum sit priori modo posse Deum justum appellari: & hoc sensu dici posse justitiam Dei esse generalem virtutem, per quam in omnibus operatur Deus, quod æquum est & bonum, quomodo potest intelligi, quod de Deo dicitur 2. Machab. 1. *Solus bonus, solus præstans, solus justus, & omnipotens, & æternus*: licet (inquam) hoc ita sit, tamen dubitari non potest, quin etiam posteriori modo tribuatur justitia Deo in Scriptura sacra: nam justitia illa generalis non est unum aliquod speciale attributum Dei distinctum a cæteris, nimirum a misericordia, charitate &c. sed illa omnia comprehendit, tamquam totum quoddam singula complectens, ex quibus constat. At vero Scriptura tribuit Deo justitiam, ut speciale attributum, distinctum a misericordia, liberalitate, & similibus virtutibus. Psalm. 10. *Misericordia & veritas obviaverunt sibi, justitia & pax osculatæ sunt*; & illud Psalm. 84. *Justus Dominus, & justitiam dilexit: æquitatem vidit vultus ejus*: & ex prioribus etiam testimoniis id constat, ut statim ostendam. Certum ergo est non solum justitiam generalem, sed etiam specialem Deo tribui.

Prima probatio ex Scripturis.

Quod autem non improprie, aut metaphorice, sed vere & proprie tribuatur, primum ostendi potest ex generali regula interpretandi Scripturam, scilicet, quandocumque potest absque incommodo proprie exponi, ita esse intelligendam, neque esse absque necessitate ad metaphoras recurrendum: quod enim hic possit sine inconvenienti ita intelligi, ostendemus in sequentibus, quia justitia ut sic dicit perfectionem simpliciter, nullamque imperfectionem necessario involvit. Deinde id colligi potest ex multitudine locorum, in quibus divina Scriptura absolute ita loquitur absque ulla insinuatione metaphoræ, aut improprietatis. Imo tot nominibus ad propriam justitiam spectantibus hanc virtutem Dei

decla-

declarat, ut per hoc ipsum satis videatur, omnem metaphoram excludere. Huc enim spectat nomen *mercedis*, *conventionis*, *& pacti* Matth. 20. *Voca operarios, & redde illis mercedem*; & infra: *Nonne ex denario convenisti mecum? Tolle quod tuum est, & vade. Merces enim imputatur ei, qui operatur, non secundum gratiam, sed secundum debitum*, ut ait Paul. ad Roman. 4. nomen ergo mercedis proprietatem justitiæ indicat: unde est illud 1. ad Cor. 3. *Unusquisque mercedem recipiet secundum suum laborem*; & illud Apocalyp. ultimo: *Ecce venio cito, & merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua*. Et, ut constet, hoc negotium ad propriam justitiam pertinere, aliis locis excluditur a Deo injustitiæ vitium, propriæ justitiæ contrarium 1. Petri. 1. *Sine acceptione personarum judicat, secundum uniuscujusque opus*. Ad Hebr. 6. *Non est injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri*. Ex his ergo testimoniis probabiliter colligitur, esse in Deo veram & propriam justitiam, & consequenter etiam debitum justitiæ posse aliquo modo in Deum convenire: nam, licet supra dixerimus, posse interdum accidere operari ex justitia absque obligatione justitiæ, tamen hæc operatio, quæ est reddere mercedem, intrinsece includit aliquam rationem debiti. Per hanc ergo virtutem reddit Deus unicuique, quod speciali jure illi debitum est, supposita promissione & pacto ipsius Dei.

Secunda probatio ex Patribus. Unde argumentor secundo testimoniis Patrum, qui hoc genus debiti in Deo recognoscunt, neque aliquid de perfectione ejus minuere existimant, quia cum supponat promissionem ejus & pactum, totum in eo nascitur, quasi ab intrinseco, & ex propria voluntate, quia, ut sæpe dixi, per nullam actionem alterius, ex vi illius solius potest obligari. *Quis enim prior dedit illi, & retribuetur ei?* Ad Rom. 11. tamen supposita gratia promissionis suæ sub conditione operum non repugnat ei, ut per talia opera debitor fiat. Sic Chrysostomus homil. 3. in Matth. *Tu salvari te Dei gratia confitere, ut se ille tibi debitorem fateatur, nec modo pro operibus tuis, verum etiam pro hac gratia, humilique sententia. Quando enim aliqua fecerimus, habemus eum proculdubio debitorem*. Cyprianus lib. de opere & eleemosynis in fine, de omni Christiano per gratiam Dei bene operante, inquit: *Promeretur Christum judicem, & Deum computat debitorem*.

At dicet aliquis, hos Patres, non dicere, Deum esse debitorem ex justitia, sed simpliciter esse debitorem, quod potest intelligi ex fidelitate ratione promissionis, ut expressius declaravit Augustinus super Psal. 83. tractans illud 2. ad Corinth. 4. *Reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex. Quid* (inquit) *reddet? Quod tibi debet? Unde tibi debet? quid illi dedisti? Debitorem ipse se fecit, non accipiendo, sed promittendo*: & sermon. 16. de verb. Apostoli: *Debitor* (inquit) *nobis factus est Deus, non aliquid accipiendo, sed, quod ei placuit, promittendo*. Et in idem redit, quod inquit Fulgentius in præfatione librorum ad Monimum: *Seipsum sua largitate dignatus est facere debitorem*.

Sed in primis, cum prædicti Patres ea ratione dicant, esse Deum debitorem, ut exponant, quia ratione reddet justis coronam justitiæ, satis significant, se loqui de debito ex justitia, quod ex promissione onerosa interdum nascitur, & ideo, quamvis promissionis meminerint, quoniam necessaria est, non propterea justitiam excludunt. Quod potest aptissime declarari ex doctrina Pauli in epist. ad Rom. c. 11. dicentis: *Si autem gratia, non ex operibus, alioqui gratia, jam non est gratia*, id est, non gratis datur: docet ergo Paulus id, quod a Deo datur ex operibus, non dari gratis; ergo sentit, dari ex debito, non quocumque, sed ad justitiam pertinente. Patet consequentia: quia dari gratis tantum huic debito directe opponitur: quod enim datur solum ex debito simplicis promissionis, gratis nihilominus datur. Imo, licet ad obtinendum rem simpliciter promissam requiratur aliquod opus, si non attingat propriam rationem condigni, & justi meriti, adhuc gratis datur, licet intercesserit promissio: sic enim justificatio & remissio peccati datur ex debito promissionis, supposita contritione, & nihilominus gratis datur, ut infra ostendemus; ergo juxta prædictam Pauli doctrinam, in his, quæ a Deo non gratis dantur, sed ex operibus, intercedit aliquod genus arctioris debiti, quam sit simplicis promissionis. Hoc ipsum eleganter declaravit Bernard. tractatu de gratia & libero arbitrio, sub finem, dicens. *Quo pacto eam, quam sibi repositam præsumit* (scilicet Paulus) *coronam vocat justitiæ? An quoniam juste jam & ex debito requiritur, quodcumque, vel gratis, promittitur? Denique ait, scio, cui credidi, & certus sum, quia potens est depositum meum servare. Dei promissum, suum appellat depositum, & quia credidit promittenti, fidenter promissum repetit. Promissum quidem ex misericordia, sed jam ex justitia persolvendum. Est ergo, quam Paulus expectat, corona justitiæ Dei, non suæ: justum quippe est, ut reddat, quod debet, debet autem quod pollicitus est*. Infra vero exponit, hanc justitiam ita appellari justitiam Dei, *ut tamen ejusdem justitiæ voluerit Deus hominem habere consortem, eum faciendo ejusdem coronæ seu præmii promeritorem: cum operum, quibus erat illa repromissa corona, habere dignatus est coadjutorem*. Et in eodem sensu dixit Petrus Chrysologus sermon. 25. ad finem. *Nonne homo homini exiguæ carthulæ obligatione constringitur, Deus tot & tantis voluminibus cavet, & debitor non tenetur? Sed dicis, esto quod debeat, quo exigente restituet? Se ipso: quia non potest ille mentiri: idem ipse est & executor & debitor*. Deinde, si debitum ex simplici promissione ortum Deo non repugnat, nec diminuit dominium ejus, neque aliquam aliam imperfectionem illi affert, cur dicetur omne justitiæ debitum illi repugnare, aut imperfectionem afferre? Nulla certe est sufficiens ratio, ut ex solutionibus argumentorum, & ex sequente discursu magis constabit.

Tertia probatio ex ratione. Tertio igitur argumentor ratione, quia operari ex propria & formali justitia, per se ac formaliter loquendo dicit perfectionem, & operari ex debito ejusdem justitiæ non dicit imperfectionem, sed supponit potius perfectionem alterius virtutis, & includit sapientissimam rationem & dispositionem divinæ providentiæ: ergo utrumque cadit in Deum, & maxime respectu operum & satisfactionum Christi. Major per se nota videtur, quia justitia ut sic virtus est perfectissima. Unde, si nihil aliud addatur, in illius affectu & voluntate nulla imperfectio includitur. Minor declaratur variis modis: primo ex D. Thom. 1. p. q. 21. art. 1. ad 3. ubi ait, in nomine debiti importari ordinem exigentiæ vel necessitatis: ergo non magis repugnat Deo debitum aliquid faciendi, quam necessitas: sed quamvis Deo repugnet simpliciter & absoluta, non tamen repugnat ei necessitas ex suppositione alterius voluntatis seu promissionis ejusdem Dei: ergo neque ei repugnabit debitum ex suppositione, quia, sicut necessitas ex suppositione non tollit libertatem, nec minuit illam, simpliciter loquendo, ita nec debitum ex suppositione promissionis liberæ ipsius Dei tollit, aut minuit perfectum dominium, quod potissimum consistit in libertate Dei omnipotentiæ conjuncta. Hinc vero addit D. Thom. citato loco & 1. & 2. q. 114. art. 1. ad 3. ex hoc debito non proprie denominari Deum debitorem nobis, sed sibi ipsi, in quantum debitum est ei, ut sua ordinatio impleatur; nec posset ex actione creaturæ sequi hoc debitum, nisi supposita divina ordinatione, quod magis explicans eadem 1. 2. q. 111. art. 1. ad 2. dicit, per hoc debitum non obligari Deum creaturæ, sed potius creaturam subjici Deo, ut in ea divina ordinatio impleatur, quæ observatio D. Thom. prudentissima est, & ad castum loquendi modum spectat, non vero repugnat doctrinæ, quam explicamus, sed potius eam supponit. Est etiam fundata in alia ratione optima, quam mox exponemus solvendo argumenta. Secundo declaratur idem; nam hoc debitum justitiæ divinæ non oritur ex aliqua lege, neque ab extrinseco provenit (ob quam rationem, inter alias, recte dicitur, non obligari Deum hoc debito), sed oritur ex intrinseca & connaturali rectitudine ipsius divinæ voluntatis, cui naturalis est omnis perfectio, quo ad constantiam & rectitudinem voluntatis spectat; & ideo illi naturale est ac necessarium, ut postquam aliquid decrevit ac voluit, in ea voluntate immutabilis perseveret. Item, quamvis libere loquatur, tamen si loqui vult, necessarium est ei vera loqui. Sic etiam, quamvis libere promittat, tamen, quod semel promisit, necessario implet, non ex debito aut obligatione legis, sed ex naturali rectitudine fidelitatis. Ita ergo quamvis libere paciscatur, vel (quod idem

est)

est) sub conditione onerosa promittat; tamen postquam semel paciscitur, necessario constat conventioni factæ, non ex extrinseca obligatione, aut debito, sed ex naturali rectitudine justitiæ: tale ergo debitum, sic declaratum, & ad justitiam applicatum, non importat imperfectionem, magis quam applicatum ad alia attributa.

Quod si quis dicat, hoc debitum justitiæ sic declaratum non excludi a Deo propter imperfectionem, sed solum non distingui etiam ratione a debito promissionis seu fidelitatis; contra hoc insto tertio, quia formaliter ac præcise secundum rationem loquendo, distinctum est fundamentum utriusque debiti seu necessitatis: unde distincta etiam est honestas in utriusque objecto & actu: ergo hoc debitum, de quo modo agimus, non pertinet formaliter ad fidelitatem: ergo spectat ad justitiam, non enim potest alia virtus excogitari, ad quam pertineat. Major declaratur, quia debitum fidelitatis oritur ex sola promissione Dei, & ex veritate ac constantia ejus: debitum autem, de quo modo agimus, quamvis requirat promissionem, & in ea potissimum fundetur, tamen & illa promissio diversæ rationis est, eo quod sit onerosa, & virtuale pactum includens; & non ex sola illa debitum nascitur, sed adjuncto opere, quod in homine ipsa promissio requirit; & ideo tale debitum operibus commensuratur, seu proportionatur, & in Scriptura sacra non soli Dei promissioni, sed ipsis etiam operibus ex gratia Dei factis, & in promissione fundatis, attribuitur. Juxta illud Psal. 65. Matth. 16. ad Rom. 2. Apocalysis ultimo. *Reddet unicuique secundum opera sua*; & ad Galat. 6. *Quæ seminaverit homo, hæc & metet.* 1. ad Corinth. 3. *Unusquisque mercedem accipiet secundum suum laborem.* Atque hinc etiam fit, ut in posteriori genere promissionis, seu debiti, majus quoddam jus intercedat ex parte hominis ad mercedem seu præmium, quam sit in simplici promissione ad rem promissam: quia illud acquisitum est per propria opera, per quæ operarius quodammodo facit suam, mercedem promissam; quia *dignus est operarius mercede sua*, Lucæ 10. & ideo dixit paterfamilias Matth. 20. *Tolle quod tuum est, & vade.* Et hoc ipsum est, quod Paulus dicebat: *Quæ seminaverit homo, hæc & metet.* Est ergo distincta ratio honestatis in illo objecto, & in actu ejus.

Ultimo declaratur in hunc modum, nam Deus proprie, & vere exercet actum judicii, cum bonis præmium tribuit pro meritis, ut ex Matth. 25. & ex aliis frequentissimis Scripturis sincere intellectis satis constat; sed judicium est actus justitiæ, ut ex Philosopho 5. Ethicor. c. 4. declarat D. Thom. 2. 2. q. 60. art. 1. ubi tandem concludit, judicium pertinere ad justitiam, secundum quod est principaliori modo in Principe seu gubernatore, quod maxime in Deum convenit; ergo retributio præmiorum, & acceptatio satisfactionis justæ conveniunt Deo ratione justitiæ. Dices, convenire quoad formam, non quoad debitum justitiæ. Sed contra, nam ostensum est convenire ex honestate & æquitate justitiæ, quam judicium requirit. Ostensum etiam est, ita convenire, ut supposito pacto ex naturali rectitudine necessario habeat talem actum. Ostensum denique est, hoc debitum in præsente nihil aliud esse, quam hanc naturalem rectitudinem seu necessitatem ex suppositione: ergo, si talis actus est ex rectitudine justitiæ, est etiam ex debito justitiæ. Tandem, quamvis hæc necessitas radicaliter habuerit originem a promissione, tamen formaliter jam est ex ipsa rectitudine justitiæ. Quod in hunc modum explico, quia, si mente fingamus Deum esse supremum judicem, & non supremum dominum, teneretur ex justitia ad reddenda præmia proportionata meritis, vel ad acceptandam satisfactionem condignam, & debito modo exhibitam; nunc autem, quamvis Deus simul sit dominus & judex, tamen ratione promissionis statuit, non uti in hoc negotio potestate dominantis, sed judicantis; ergo jam ex vi justitiæ necessario servat æquitatem in judicando. Et hoc amplius constabit ex solutionibus argumentorum.

Omnium igitur difficultatum solutio, quæ probando priorem partem tertiæ sententiæ tactæ sunt, potissimum pendet ex dubitatione, quæ in tertio argumento petitur, quænam sit justitia in Deo, ad quam pertinet hoc debitum acceptandi [illegible] satisfactionem, & (quod ejusdem rationis est) remunerandi justa merita.

Ad quam breviter respondeo, formaliter ac proprie pertinere ad justitiam distributivam, continere autem eminenter, quidquid perfectionis est in justitia commutativa. Priorem partem sumo ex D.Thom. 1. p. q. 21. art. 1. ubi, cum inquirat, an in Deo sit justitia, in corpore respondet, non esse in Deo justitiam commutativam, esse autem distributivam; certum est autem, perfectionem justitiæ commutativæ eminenti modo, & seclusis imperfectionibus, reperiri in Deo, ut statim ex eodem D.Thom. ostendimus; ergo, cum negatur hæc justitia esse in Deo, intelligendum est secundum totam rationem formalem suam; ergo e contrario, cum justitia distributiva Deo tribuitur, intelligendum est, formaliter ac proprie, nam, si tantum esset eminenter, ac metaphorice, eodem modo, sicut de commutativa, de illa esset loquendum. Accedit, quod in solutione ad primum ibidem docet D. Thomas quasdam virtutes tribui Deo metaphorice & improprie, ut temperantiam, fortitudinem, & alias similes, quæ circa passiones versantur, alias vero, quæ versantur circa actiones, proprie tribui Deo, non ut versantur circa actiones civiles, sed ut versantur circa actiones Deo convenientes, & ponit exempla in liberalitate, magnificentia, & justitia: ergo, ex sententia D.Th. aliqua justitia est proprie in Deo; ergo maxime distributiva: nam hæc est, quæ potissimum versari potest circa actiones Deo convenientes, quales sunt reddere præmia proportionata meritis, & remittere pœnam vel offensam, si justa, & æquivalens sit satisfactio.

Quænam sit Dei justitia a qua nascitur acceptatio satisfactionis Christi.

Ratione etiam probatur hæc pars, primo ex dictis, nam omnia, quæ adduximus, ut minimum, probant hoc debitum justitiæ distributivæ, quod inter omnia justitiæ debita minimum est, & facilius potest absque ulla imperfectione intelligi, ut ex solutionibus argumentorum clarius constabit. Secundo a sufficienti partium enumeratione juxta partitionem, quæ in citato argumento tertia fit, cui concedimus ea omnia, quibus duo priora membra, scilicet justitia legalis & commutativa excluduntur. Quæ vero impugnant tertium de justitia distributiva, parvi momenti sunt, nam in primis non repugnat justitiæ distributivæ, ut supponat pactum & promissionem, quin potius id necessarium est, quandocumque princeps, aut aliquis alius, aliquid ex bonis suis liberaliter proponit ad certamen, ut detur in præmium, seu bravium vincenti. Quamvis enim tunc promissio liberalis sit & gratuita, tamen postquam illa facta est, & certamen est expeditum, ex justitia distributiva debetur præmium victori. Quod si interdum tenetur aliquis gubernator ex justitia distributiva aliquid dare absque propria promissione prævia, id est, quia non est dominus earum rerum, quas distribuit, sed dispensator, seu quia distribuit ex officio bona communia, a republica, vel a superiori principe ad id muneris deputata. Unde respectu superioris domini, vel reipublicæ, semper antecedit illa promissio vel expressa vel tacita: cum ergo Deus bona sua distribuat, & in præmium elargiatur, & injurias sibi factas, vel pœnas a se tamquam a supremo judice infligendas, remittat, non repugnat, imo valde consentaneum est, quod antecedat spontanea promissio, ut justa distributio subsequi possit. Rursus nihil veritati hujus justitiæ repugnat, quod in ea servetur, non solum proportio geometrica, quæ est inter plura extrema & proportiones varias, ita ut, quantum merita unius excedunt merita alterius, tantum illius præmium hujus præmium superet: sed etiam proportio arithmetica, quæ est rei ad rem, id est, ut unusquisque habeat præmium æquale suis meritis: hoc enim potius spectat ad summam perfectionem illius justitiæ. Quod enim interdum contingit in humana justitia, ut servet æqualem proportionem inter multos, quamvis singulis non ad æqualitatem tribuat, quantum unusquisque meretur, ex imperfectione est, quia, scilicet, non potest singulis conferre, quantum absolute & simpliciter unusquisque meretur, nam si id fieri posset, sine dubio juxta æquitatem justitiæ ita faciendum esset, & inde etiam debita proportionalitas, seu æqualitas proportionis resultaret. Hanc ergo proportionem Deus in sua distributione servat; tamen, quia omnipotens est, & perfectissima bona distribuit, quæ licet crescant in multis, non diminuuntur in singulis, ideo cum prædicta proportionalitate servat in singulis perfectam æqualita-

lita-

litatem. Et hinc etiam verum est, quod in conclusione subjunximus, habere hanc justitiam divinam, eminenter perfectionem justitiæ commutativæ, quia scilicet servat suo modo & sublatis imperfectionibus æqualitatem rei ad rem. Quo sensu dixit D. Thom. 2.2.q.51.art.4. ad 1. *Forma divini judicii attenditur secundum rationem commutativæ justitiæ, prout scilicet recompensat præmia meritis, & supplicia peccatis.*

Ad primã rationem in contrarium. His positis, facile est ad cætera argumenta respondere. Ad primum enim recte ibi responsum est, hanc necessitatem seu justitiæ debitum esse tantum ex suppositione alicujus promissionis, non cujuscumque, sed illius, quæ est sub conditione operis æquivalentis, seu habentis sufficientem proportionem ad præmium, vel mercedem. Ad replicam vero ibi factam satis jam declaratum est, quantum differat hæc promissio & debitum, quod ex ea nascitur, a simplici promissione & debito fidelitatis. Neque refert, quod Deus posset absque promissione præcipere illud opus, propter quod mercedem promittit: falsumque est, in omnibus pactis, seu promissionibus humanis necessariam esse illam conditionem, ut obligatio justitiæ oriatur. Pater enim potest absolute & sine promissione stipendii præcipere aliquid filio; & tamen, si vere promittat sub conditione operis, tenebitur postea stare promissis; & Princeps, vel respublica, posset interdum præcipere certamen, aut aliud opus absque promissione præmii, & tamen, quando illud proponit & promittit, tenetur illud reddere, & in eo distribuendo justitiam distributivam servare. Et ratio utriusque est, quia licet posset uti alia potestate, non tamen vult, imo etiam promittit, se illa non usurum, sed lege justitiæ.

Ad primã confirm. Unde ad primam confirmationem, & exemplum de domino & servo, respondetur primo, quicquid sit de jure civili, tamen ex natura rei non repugnare intercedere tale pactum inter dominum & servum, dummodo deponat dominus quodammodo personam domini, & induat personam solius judicis, aut gubernatoris, vel paciscentis: cur enim non potest id voluntate sua facere, vel etiam sponte sua ad id se obligare, aut juri suo cedere? Secundo dicitur, illud exemplum, ad summum, procedere de obligatione justitiæ commutativæ: nam quia inter homines servus non fit dominus eorum, quæ acquirit, sed quicquid acquirit, acquirit domino, ideo non potest dominus integrum retinens totum jus, quod habet in servum, ex justitia commutativa obligari ad reddendum illi hujusmodi bona, quia hoc nihil aliud esset, quam obligari sibi ipsi, cum servo donata statim in ipsum transferantur. Non tamen excludi potest ea ratione obligatio seu debitum servandi justitiam distributivam facta promissione illi accommodata, & quantum ad id, cujus servus est capax, saltem quantum ad usum vel possessionem: hoc enim modo sumi debet exemplum, ut sit accommodatum ad rem, de qua agimus: nam, licet homo sit servus Dei naturali servitute, tamen est capax proprii dominii, & uti vel frui potest bonis a Deo promissis ac donatis: & ideo, quamvis Deus etiam sit eorundem bonorum supremus dominus, nihilominus potest propriam rationem justitiæ in eis distribuendis necessario servare, supposita sua promissione.

Ad secundam confirmationem. Ad secundam confirmationem in primis dicitur; quamvis inter homines necessarium sit, promissionem vel pactum acceptari ab altero, cui fit promissio, tamen respectu Dei id non esse necessarium, quia voluntas ejus est per se efficax ad perficiendum pactum & constituendam promissionem, & imponendam (si voluerit) homini obligationem suscipiendi onus impositum, sub cujus conditione præmium promittitur. Deinde dicitur, hanc conditionem non omnino prætermitti in hac justitia divina: nam, si de Christo sit sermo, illi revelata est voluntas & promissio Dei, & voluntarie pactum acceptavit, & ad satisfaciendum pro hominibus, eisque promerendum se obtulit; si vero sit sermo de aliis justis, etiam illis proposita est vita æterna tamquam merces ex ipsius Dei promissione, bonis ipsorum operibus, & meritis, fideliter reddenda, ut Concilium Trident. sess. 6. c. 16. dixit. Et hujus promissionis fides, certaque spes rei promissæ, sicut ad salutem, ita etiam ad meritum, omnibus est necessaria: quod si fortasse in aliquibus non fuerit adeo explicita, saltem implicita requiritur, & sufficere interdum potest, juxta illud Pauli ad Hebr. 11. *Accedentem ad Deum oportet credere, quia est, & inquirentibus se remunerator.* Denique dicitur, ad inducendam propriam obligationem justitiæ commutativæ fortasse magis esse necessariam illam conditionem, quod pactum utrique parti proponatur, & ab utraque acceptetur, tamen ad debitum justitiæ distributivæ id necessarium non esse. Et ratio differentiæ assignari potest, quia rectitudo justitiæ commutativæ fundatur maxime in dominio alterius comparato ad illud, qui superius dominium non habet, translatio autem hujusmodi dominii non fit sine contrahentium consensu: at vero rectitudo justitiæ distributivæ magis fundatur in decentia ipsius actionis, & conformitate, quam habet cum ipsa ratione, seu rationali aut intellectuali natura, sicut rectitudo, quæ est in implenda promissione, non semper fundatur in jure alterius, sed in ipsa rei decentia & convenientia: & ideo, sicut in promissionibus divinis necessarium non est, quod a nobis sint acceptatæ & cognitæ, sed satis est, quod a Deo sint factæ, ut necessarium sit, & suo modo debitum, Deum illas implere: ita in actionibus, quæ ad justitiam distributivam pertinent, ut rectitudo in eis necessario servanda sit, necessarium non est, ut a nobis acceptentur promissiones seu pacta, in quibus fundantur: sicut etiam ad promerendum coram Deo necessarium non est operari intuitu mercedis, vel sub formali intentione ex se, quasi obligandi illum ad dandum præmium, sed satis est, meritorium opus cum debitis conditionibus exercere.

Ad ultimam confirmationem. Atque eadem fere responsio est ad ultimam partem seu confirmationem illius argumenti: concedo enim, duplicem illum modum promissionis conditionatæ, unum, in quo conditio solum ponitur ad suspendendum consensum, seu obligationem, quæ non urget donec conditio impleatur; aliud, in quo opus conditione positum, ut condignum & æquivalens meritum postulatur; & hujusmodi esse dicimus promissiones & pacta Dei, in quibus hæc justitia fundatur, ut ex modo loquendi Scripturæ satis ostendimus. Neque ad hujusmodi justitiam necessarium est, ut opus, quod in promissione exigitur, cedat in Dei utilitatem, aut quod novum aliquod dominium in illum transferat; hoc enim, ad summum, posset esse necessarium in promissionibus vel pactis, in quibus ex utraque parte propria & rigorosa obligatio justitiæ commutativæ nascitur; nam justitia commutativa proprie sumpta in datis & acceptis versatur: at vero ad rectitudinem & honestatem justitiæ distributivæ satis est, ut fiat opus, quo voluntas promittentis impleatur, & quod opus ipsum habeat condignitatem, & moralem æquivalentiam cum re promissa. Quæ omnia locum habent respectu Dei absque ulla imperfectione.

Ad secundum principale. Ad secundam rationem principalem primum in genere dicitur, totam procedere, & recte concludere de justitia commutativa, quam fatemur proprie non habere locum in Deo propter imperfectiones, quas includit; de justitia autem distributiva non procedit prædicta ratio. Unde ulterius, utendo nomine obligationis in bono sensu, non ut dicit vinculum morale ortum ex præcepto, seu lege superioris, sed ut dicit naturalem quandam rectitudinem, hoc (inquam) sensu concedo, Deum ex rectitudine justitiæ ad aliquid obligari, seu necessitari ex suppositione; & consequenter assero, posse creaturam ratione sui operis facti ex gratia & sub promissione divina, habere aliquod jus, quod Deus infallibiliter & necessario servat ex rectitudine justitiæ. Rursus addo, hoc jus proprie loquendo, esse non in re, sed ad rem: quod ita declaro, nam id, quod est debitum creaturæ ratione sui operis, considerari potest, vel ut nondum exhibitum, sed in futurum præstandum, sicut nunc debetur gloria justis viatoribus; & tunc constat, nondum esse jus in rem ipsam acquisitum, cum nondum sit: vel considerari potest, ut jam exhibitum, ut est nunc præmium gloriæ in beatis, vel gratia & remissio peccati in justis viatoribus, & jam tunc non habet locum ratio debiti, cum jam sit persolutum; sed, si aliquo modo ibi considerari potest obligatio seu debitum, est, quatenus interdum bonum illud semel datum auferri non potest, quia ex promissione obligatur Deus ad perpetuo conservandum illud; & ita etiam formaliter

ter loquendo illa conservatio consideratur, ut futura & nondum exhibita,& ideo etiam,ut jus ad illam potius habet rationem juris ad rem,quam in re.Quod si fortasse tale sit bonum illud, ut non indigeat nova conservatione, jam proprie nullum relinquitur jus,nec debitum in ordine ad illud: hujusmodi autem bonum non potest esse positivum & reale,qnia nullum est,quod Dei conservatione non egeat,sed per modum carentiæ vel negationis intelligi potest, ut v.g. in remissione seu oblatione peccati; nam,postquam Deus illud abstulit,non est necesse,ut specialiter conservet carentiam illius peccati,imo nec facere potest, ut illud redeat, nisi homo voluntarie iterum peccet: & idem est de remissione pœnæ, nam postquam Deus abstulit reatum ejus,non potest illum reparare,imo nec pœnam illam infligere,formaliter loquendo de pœna; & ideo, si quis acquisivit jus justitiæ ad remotionem alicujus mali,si malum illud sublatum est,jus quidem justitiæ servatum est, in futurum vero nullum manet proprie jus, quia nihil amplius agendum superest, nec malum illud extrinsecus redire potest. Est igitur hoc jus creaturæ quoddam ad rem potius, quam in re, & ideo propriissime pertinet ad justitiam distributivam, ad quam proprie ac formaliter non spectat restituere alteri, quod suum est, vel erat; sed conferre id, ad quod habet aliquod jus, ratione alicujus dignitatis seu meriti.

Hæc justitia non minuit divinum dominium. Unde ulterius dicitur, hujusmodi jus creaturæ ad rem nec minuere perfectum Dei dominium,nec imperfectionem aliquam in Deum inducere. Nam, vel hæc imperfectio proveniret ex jure illo, quod tribuimus creaturæ, vel ex necessitate illa ex suppositione,quam dicimus esse in Deo. Non primum,quia quod creatura habeat verum dominium rerum, non minuit supremum Dei dominium: ergo neque quod habeat jus meriti vel satisfactionis ad aliquid, minuit dominium Dei. Neque etiam secundum, quia illa necessitas non oritur proprie ac formaliter ex jure creaturæ, sed quasi objective tantum,formaliter autem provenit ex rectitudine divinæ voluntatis, supposita ejusdem voluntatis libera promissione. Unde non est diminutio dominii, sed determinatio ejus ad rectum ac perfectum usum, quæ optime stare potest cum pleno dominio, vel quoad specificationem, ratione honestatis actus, sicut determinatur libertas Dei ad dicendum verum, vel etiam quoad exercitium ex suppositione prioris liberæ voluntatis Dei, quæ, sicut non diminuit libertatem,ita neque dominium. Sicut etiam necessitas fidelitatis servandæ non minuit divinum dominium, quia non provenit ab extrinseco, sed ex suppositione propriæ libertatis, & intrinseca rectitudine. Tandem dicitur,hujusmodi jus ad rem pertinens ad justitiam distributivam tantum non refundi in personam,nec constituere illam proprie loquendo debitorem alteri habenti tale jus, sed potius sibi ipsi (ut dixit D.Thom.) quia scilicet,suis actionibus talem rectitudinem debet;& ideo hoc debitum nec cum perfecto dominio, nec cum suprema domini potestate repugnat: propter quod Fulgentius loco citato in hunc modum scribit: *Ecce qualis est dominus noster, ut donando debeat, & quanto magis eum debitorem esse non pigeat: in quantum enim gratis largitur, in tantum debitor invenitur: neque enim potest aliquis debitorem habere, nisi in eo, quod ipse dignatus fuerit, gratuita largitate conferre.*

Quomodo hæc justitia possit esse ex parte Dei distributiva, & ex parte Christi commutativa. Sed instabit adhuc aliquis,nam sola hæc necessitas justitiæ distributivæ non satis est ad justitiam Christi stabiliendam. Primo quidem, quia supponit liberalem promissionem acceptandi. Secundo, quia ratio justitiæ non est uniformis in utroque extremo, nam ex parte Christi est commutativa, ex parte vero Dei dicitur esse tantum distributiva, quæ est longe minor. Tertio addi potest, quod licet in meritis & præmiis magis appareat illa ratio justitiæ distributivæ, in satisfactione autem & remissione culpæ aut pœnæ ægre potest id intelligi, quia satisfactio non respicit distributionem ullam præmiorum, imo in hoc differt a merito. Ad primum respondetur, id non esse contra rationem justitiæ; non enim postulat vera justitia,ut unus possit alium cogere ad contrahendum, sed solum, ut servata in omnibus æqualitate possint voluntarie pacisci, & positum pactum ex justitia servandum sit, quod non solum in justitia distributiva, sed in omni fere justa conventione reperitur:quod variis exemplis,tam in hoc, quam in præcedente puncto declaratum est. Ad secundum supra etiam dictum & probatum est, non oportere actum justitiæ esse ita reciprocum, ut sit ejusdem rationis in utroque extremorum, maxime quando extrema sunt diversi ordinis, & perfectionis.

Ad tertium suppono, per se ac formaliter non requiri ad actum distributivæ justitiæ, ut sit inter multos: quamvis enim fingeremus unum tantum hominem, vel angelum meruisse gloriam, ad justitiam distributivam pertineret, illi reddere præmium: licet ergo nomen distributionis ex ordine ad multos sumptum videatur, tamen justitia distributiva formaliter non hoc significat, sed virtutem, quæ servat jus quoddam ad rem, fundatum in merito ac dignitate actionis, vel personarum. Hinc ergo respondeo, quod, licet remissio vel acceptatio, quæ satisfactioni respondet, per se non respiciat multos, sed unum satisfacientem, nihilominus potest in ea habere locum ratio justitiæ distributivæ, quia jus illud ad remissionem obtinendam per satisfactionem potest esse cum eadem proportione & æqualitate, quæ est inter meritum & præmium. Unde, licet satisfactio in multis differat a merito, ut in principio sect. præced. dictum est, & in eo præsertim, quod meritum per se respicit mercedem,& commodum merentis, satisfactio autem recompensationem injuriæ, & honorem personæ offensæ; nihilominus ex satisfactione resultare potest commodum satisfacienti, vel ei, pro quo satisfactio offertur, ut est remissio peccati aut pœnæ; & quoad hoc sequitur ex satisfactione jus ad tale commodum, simile illi, quod est in merito, & ideo in hoc jure servando potest etiã justitia distributiva intercedere.

SECTIO VI.

Utrum in satisfactione Christi servatæ fuerint leges omnes perfectæ justitiæ.

QUamquam hæc quæstio videri possit ex superioribus definita: quoniam tamen interdum contingit, in aliquo merito vel satisfactione servari propriam & æqualem justitiam quamvis non undequaque perfectam, ideo merito in speciali dubitamus, an ita acciderit in Christi satisfactione. Præsertim cum non sit facile in hac satisfactione tueri conditiones omnes, quas multi putant ad perfectionem justitiæ esse necessarias, præter eas, quæ sunt essentiales, & de primaria ratione justitiæ, ut esse ad alterum, reddere æquale, vel jus alterius illæsum servare: hæ namque conditiones in ipsamet definitione justitiæ continentur, & in illius objecto ac munere, quod est, unicuique jus suum reddere. De quibus essentialibus conditionibus satis in superioribus dictum est. Aliæ vero, quæ ad perfectionem & rigorem justitiæ pertinere censentur, plures numerari possunt; tres vero existimantur præcipuæ, quantum ad satisfactionem spectat. Prima, ut sit ex bonis propriis satisfacientis. Secunda, ut sit ex aliàs indebitis. Tertia, ut non fundetur in gratia a creditore facta. Quartam addunt quidam, scilicet, ut satisfactio sit ab eadem persona, quæ offendit. Quinta etiam additur, ut, scilicet, satisfactio talis sit, quæ obliget creditorem ad illam acceptandam. Denique additur sexta, scilicet, ut sit inter æquales, quia justitia commutativa, de qua agimus, ex primaria intentione sua ad æquale tendit, & inter æquales versatur. Sed non est, quod in his ultimis conditionibus immoremur, nam de quarta, satis ex dictis sectione præcedenti colligitur, illam conditionem per se ac simpliciter loquendo non esse necessariam ad æqualitatem, & inde etiam fit, necessariam non esse ad perfectionem justitiæ. Hac enim ratione dicunt frequenter Theologi, non teneri eum, qui injuriam intulit, ad petendam veniam, nisi vel judicis, vel prudentum arbitrio illud sit necessarium medium ad condignam satisfactionem, alioqui satis est, quacumque via injuriam cum æqualitate resarcire, quod notavit Cajet. 2.2.q.72.a.3, Soto lib.4. de just.q.6.art.3. in solut.5. arg. Hoc autem communiter intelligendum censetur quoad satisfactionem, quæ ad commutativam justitia spectat, nam satisfactio (ut sic dicam) per inflictam pœnam, quæ pertinet ad vindicativam justitiam, exigi potest ab eadem persona, per potestatem publicam. De qua re legi potest Covar.lib.2. Variar.c.10. Medina.C. de restit. q.29. Cordu. lib.1. q. Theol. q. 27. & in summ. Hispan. q. 58.

q.58. Sed, licet regulariter hoc verum sit, tamen potestas publica servata justitiæ æquitate potest ita pœnam imponere, ut per alium sustineri, seu satisfieri possit, si ad satisfaciendum reipublicæ id sufficere censeatur, & maxime si sit ex lege & pacto antecedente remissionem pœnæ, seu talem satisfaciendi modum. Unde satis constat, ex vi hujus conditionis justitiam satisfactionis Christi fuisse satis perfectam. Præsertim, quia hæc conditio non fuit omnino prætermissa, quia, sicut genus humanum offendit in uno individuo naturæ suæ, ita satisfecit per aliud. Quod autem illa individua diversa sint, materiale quid est, & non multum refert ad rationem offensæ & satisfactionis: maxime quia, sicut Adam offendit Deum, non tantum ut privata persona, sed veluti caput & principium virtute continens totam naturam, ita Christus satisfecit, ut caput omnium hominum, quæ dignitas illi fuit quasi connaturalis, propter personæ suæ dignitatem, in quo Adamum superavit. Denique, posita supra dicta promissione & pacto, per quod intelligitur Christus, quasi suscipere in se causam omnium hominum, facile intelligitur, quo modo vera ratio justitiæ interveniat, etiam si unus pro alio satisfaciat. De quinta etiam conditione satis dictum est sect. præced. paulo ante finem. Ubi ostendimus, eam conditionem eo modo, quo necessaria esse potest, inventam esse in Christi Domini satisfactione. Qui autem existimant, Deum non acceptasse ex justitia satisfactionem Christi, ut nihilominus defendant, cum ex perfecta justitia satisfecisse, negant, hanc conditionem esse necessariam ad perfectam justitiam, ut præced. sect. satis dictum est. Denique, sexta conditio ab antiquis authoribus non assignatur, nec videtur ulla ratione fundata, si intelligatur de æqualitate simpliciter personarum, satisfacientis, & cui fit satisfactio, quia justitia non intendit hanc æqualitatem, sed solum inter datum & acceptum, seu inter satisfactionem & injuriam: unde sola illa æqualitas vel proportio inter personas & dignitates earum necessaria est, quæ ad constituendam æqualitatem in rebus seu actionibus sufficiat: quia nihil aliud exigi potest ex vi medii justitiæ, & nullum est aliud principium, ex quo talis necessitas elici possit. Addo, etiam si gratis hanc conditionem admittamus, in Christo Domino inventam esse, cum sit verus Deus. Nec refert, quod in quantum homo satisfecerit, secundum quam rationem dicitur esse minor Patre, quia, licet ad satisfaciendum natura illa, secundum quam erat minor, fuerit necessaria, ut posset illa persona obedire, exhibere reverentiam, seu humiliari, tamen etiam ipsum suppositum, quod æquale erat Patri, necessarium fuit ad talem satisfactionem, & ab illo sumptus est valor ejus ad perfectam justitiam sufficiens, ut sect. 3. & 4. declaratum est. Igitur, omissis his conditionibus, de tribus primis dicendum est, quoniam difficile videtur, eas in Christi satisfactione salvare. Qua difficultate superati nonnulli Theologi supra citati sect. 3. scilicet Scotus, Durandus, Gabriel, Almainus, & latissime Joann. de Medina, cum conditiones has in Christi satisfactione defendere difficilius arbitrarentur, perfectam justitiam in ea servatam esse negarunt. Alii breviter se expediunt dicentes eas conditiones justitiæ fuisse servatas in Christo, eo modo, quo apud Deum servari possunt in eo, qui maxime perfecte potest illi satisfacere, non tamen eo modo, quo inter creaturas servantur: hoc enim repugnat Deo, cum sit supremus dominus omnium: ut hinc intelligamus, justitiam Christi fuisse perfectam eo modo, quo potest esse justitia apud Deum, non vero illo, quo est perfecta justitia inter homines. Sed hic modus mihi non satisfacit, quia vel indicat justitiam Christi comparatam ad justitiam puræ creaturæ apud Deum esse perfectam, tamen simpliciter, & secundum se fuisse imperfectam, & secundum quid, quod falsum existimo. Si autem hoc non intendit, non satis explicat rei difficultatem.

Dicendum ergo est cum D. Th. hoc loco, & aliis authoribus supra cit. sect. 3. & 4. & Capreolo late in 4. dist. 15. q. unica art. 3. in hac Christi satisfactione servatas esse omnes leges perfectæ & (ut recentiores Theologi loquuntur) rigorosæ justitiæ. Hoc enim magis consentaneum est modo loquendi scripturæ, & Patrum, & potest facile explicari, si per singulas conditiones discurramus. Primum breviter probatur ex Paulo ad Rom. 3. *Quem proposuit Deus ad ostensionem justitiæ suæ*. Certe ad ostensionem imperfectæ justitiæ non erat Christus necessarius: quare si imperfecte tantum satisfecit, gratis quodammodo mortuus est: unde ad Roman. 5. *Sicut per unius delictum, ita & per unius justitiam*. Sed per peccatum Adæ ex toto rigore justitiæ posteri ejus damnantur: ergo multo magis per Christum salvamur ex perfecta justitia: cum ibidem subdatur: *Non sicut delictum, ita & donum*. Et ibidem ait, accipere nos per Christum abundantiam gratiæ, & justitiæ, in qua vivamus Deo: quia potentior est Christus ad vivificandum, quam fuit Adam ad interficiendum: unde 1. Corinth. 1. dicitur, *Christus nobis factus justitia & redemptio*, quæ nomina abstracta habent in scriptura vim significandi perfectionem ejus rei, quæ alicui tribuitur: & specialem etiam vim habet nomen redemptionis, vel emptionis, quod proprie dictum veram & perfectam justitiam indicat: sicut etiam illud ad Coloss. 2. *Delens, quod adversus nos erat, chirographum*, &c. quasi jam ex perfecta justitia debito soluto; & infra: *Expolians principatus, & potestates, traduxit confidenter palam triumphans eos in semetipso*. Accedunt loquutiones Patrum, quibus satis indicant, hoc eodem sensu scripturam intellexisse. Proclus Episcopus Cizice. homil. de Christ. nativi. in Concil. Ephesi. c. 7. tom. 6. *Necessarium*, inquit, *erat*, *ut ejusmodi pretium penderetur, quod exactum debitum ad amussim justitiæ exæquaret*. August. in Ench. c. 49. *Ut diabolus veritate justitiæ, non violentia potestatis oppressus, & victus, quoniam ipsum sine ullo peccati merito occiderat iniquissime, per ipsum justissime amitteret, quos peccati merito detinebat*. Et 13. de Trinit. c. 13. *Non autem diabolus potentia Dei, sed justitia superandus fuit*. Et c. 14. *Quæ est igitur justitia, qua victus est diabolus? quæ, nisi justitia Jesu Christi?* Greg. 17. Moral. cap. 18. vel secundum aliam impressionem 15. *Exhibuit peccatoribus victimam sine peccato, quæ humanitate mori, & justitia mundare potuisset*. Multa etiam ad hoc propositum habet Leo Papa serm. 1. de nativit. & 11. & 12. de Passione Theodoret. Dial. 2. cujus titulus est, Inconfusus. Et Patres supra citati sæpe hoc repetunt. Licet enim his terminis, perfectæ aut rigorosæ justitiæ raro utantur, tamen ex modo, quo Christi justitiam, & satisfactionem exaggerant, satis indicant eumdem sensum. Ratione constabit hæc veritas ex sequentibus, pendet enim ex modo explicandi leges, seu conditiones perfectæ justitiæ supra indicatas, & quomodo in Christi satisfactionem conveniant.

Conditiones perfectæ justitiæ in Christi satisfactione inventæ.

Prima ergo conditio requiri solet, ut satisfactio non fundetur in gratia, seu liberalitate ipsius creditoris. Hanc ponunt communiter Thomistæ, Cajetanus hic. Sot. in 4. dist. 15. q. 1. art. 2. & lib. 3. de nat. & grat. c. 6. Ferrar. 4. contra gen. c. 54. ubi hinc colligit, repugnare perfectæ justitiæ, & satisfactioni, quod bonitas actus, per quem fit satisfactio principaliter sit a satisfaciente, ex beneficio ejus, cui fit satisfactio, de quo statim dicetur. Ratio vero hujus conditionis reddi potest, quia justitia, & gratia opponuntur, juxta illud, *Si ex operibus, ergo non ex gratia*. Quantum ergo gratiæ miscetur, tantum videtur minui de perfectione justitiæ. Jam vero tota Christi satisfactio videtur in gratia fundata, primo quia tota nititur in gratia unionis, quam Deus gratis contulit. Deinde, quia ipsamet bona opera, per quæ Christus satisfaciebat, erant dona Dei, data non tantum humanitati, sed etiam huic homini, indigebat enim hic homo Christus auxilio, vel concursu Dei, ad suos actus efficiendos, & Deus libere hoc præstabat. Quia licet esset quodammodo debitum, & connaturale ratione unionis, non tamen ex necessitate, sed mere libere conferebatur a Deo. Nulla enim vel apparenti ratione dici potest, Deum ex necessitate præbuisse auxilium suum illi humanitati, ad operandum etiam supposita unione. Ex hoc ergo capite videtur deesse satisfactioni Christi perfecta justitia. Verum conditio illa, ut vera sit, limitanda est, primo ut gratia hæc vel liberalitas formaliter aut virtualiter detur ad hunc finem, ut aliàs possit satisfacere. Secundo, ut per illam rem, quæ gratis a creditore datur, ut ab ipso datur, fiat recompensatio seu solutio debiti, ita ut gratia non omnino antecedat solutionem, sed in illa fiat, solutionique misceatur. Tertio, ut hæc libera-

Arguitur ex prima conditione contra perfectam justitiam satisfactionis Christi.

liberalitas fiat ab ipso creditore ei, qui debet satisfacere. Ratio horum est, quia hæc gratia, quæ supponitur justitiæ, in tantum potest diminuere perfectionem ejus, in quantum est, quædam virtualis remissio debiti, gratis facta. Si enim nullo modo includat gratuitam remissionem, non est, cur diminuat perfectionem justitiæ. At vero quando concurrunt illa tria, continet talis gratia in virtute remissionem liberalem debiti, non vero si illa deficiant. Quod ita facile explicatur: nam si Petrus Paulo tribuat centum, ut sibi totidem solvat, quæ illi debebat, moraliter loquendo potius est libera remissio, quam justa solutio. Quamquam enim, si prior donatio vera sit, & absoluta, possit subsequens solutio esse ex vera justitia, tamen sine dubio est valde imperfecta, quia in toto illo facto moraliter includitur liberalis quædam debiti remissio. At vero, si donatio absoluta antecederet, non habito respectu ad finem solvendi debitum, major intelligeretur esse perfectio justitiæ, etiamsi quis, ex re donata, eidem, qui donavit, aliud debitum solveret, ut exemplis humanis facile declarari potest. Et ratio differentiæ est, quia quando donatio & solutio sunt ita disjuncta, non solum tempore, sed etiam habitudine, quia videlicet una non ordinatur ad aliam, tunc non includunt etiam virtualiter illam moralem remissionem debiti. Deinde quamvis antecedat liberalis donatio, vel absolute, vel in ordine ad solutionem debiti, si tamen solutio non fiat ex eadem omnino re, quæ dono accepta est, sed ex aliis acquisitis labore & industria debitoris, hoc non ita repugnat perfectioni justitiæ, quia jam debitor aliquid de suo habet, quo debitum solvit. Ut, si quis centum Petro debeat, & ab illo accipiat decem, quibus negotiari possit, & lucrari, quidquid necessarium est ad solvendum debitum, tunc vere ex justitia solvit: imo si tantum lucretur, ut possit etiam id, quod ad lucrandum accepit, persolvere, erit perfecta justitia & æqualis, quia nec totum debitum, nec pars ejus, nec formaliter, nec virtute fuit gratis remissum, sed solum antecessisse videtur quædam mutuatio, quæ non repugnat perfectioni justitiæ, si postea compensetur. Denique, si supponatur gratia alteri facta, non tamen ei, qui soluturus est debitum, nihil hoc refert ad rationem justitiæ, quia per hujusmodi gratiam nihil debitori remittitur, cum illi non fiat.

Ex his ergo facile intelligitur, ex defectu hujus conditionis nihil satisfactioni Christi defuisse de perfectione justitiæ. Primum, quia, ut ego existimo, gratia unionis non est facta humanæ naturæ secundum ordinem divinæ prædestinationis primo & per se propter satisfactionem peccati, sed per se propter communicationem divinæ bonitatis, ut infra dicam: & ideo quod satisfactio ex hac gratia processerit, non derogat justitiæ, quandoquidem non est primario facta propter solutionem debiti, quamvis ad hunc etiam finem ordinata sit. Deinde, Christus non formaliter satisfecit per ipsam gratiam unionis, sed hæc gratia antecessit satisfactionem, quæ postea subsecuta est per labores, & fructus, quos, ut ita dicam, ipse sibi comparavit: qui tanti fuerunt valoris, ut & ad condignam satisfactionem, & ad gratiarum actionem sufficientes fuerint: imo & ad ipsius incarnationis meritum, si aliunde non repugnaret, vel si ad eum finem ordinarentur, ut supra dictum est. Et hoc maxime locum habet in hac justa satisfactione apud Deum, quæ non consistit in translatione alicujus dominii, sed in recompensatione, quæ fit per morales actiones secundum valorem earum, ut statim amplius explicabitur. Denique gratia unionis non est facta huic homini Christo, qui proprie satisfacit, sed humanitati, quæ non satisfacit, & ex hac etiam parte gratia hæc non derogat justitiæ. Neque enim dici potest, Christum ut hominem accepisse hanc gratiam, est enim propria naturæ, ut natura est, quæ autem sic conveniunt naturæ, non possunt dici de supposito, etiam cum illa reduplicatione, sicut non vere dicitur, Christum ut hominem esse suam humanitatem, neque esse assumptum, aut unitum hypostatice Verbo. Et ex his sufficienter expedita est præcipua difficultas tacta de gratia unionis.

Cur gratia unionis non minuat justitiam satisfactionis Christi.

Ad aliam vero partem de ipsismet actibus, seu concursu, & auxiliis ad illos necessariis ex parte Dei, dicetur in explicatione secundæ conditionis. Nunc solum dicam, hanc gratiam, seu liberalem donationem, qualiscumque illa sit, non tollere æqualitatem, & condignationem satisfactionis, & consequenter nec minuere perfectionem justitiæ. Quia licet ad illos actus requiratur concursus Dei, tamen aliquem proprium concursum habet proximum operans, seu Christus Dominus circa illos, ratione cujus sunt proprii illius, & ut tales habent sufficientem valorem ad satisfaciendum ex dignitate personæ: sicut e contrario actus peccati, quo offenditur Deus quoad suam entitatem physicam, etiam pendet ex concursu Dei, & ita in hoc etiam invenitur æqualitas, & proportio inter satisfactionem & offensam. Et quamvis concursus ad actum supernaturalem sit major, & altioris ordinis, tamen in illo met ordine est illi connaturalis, & in Christo domino tam actus, quam concursus ad illum necessarius, erat suo modo connaturalis ratione personæ, respectu cujus non fit proprie beneficium, seu gratia, sed solum respectu humanitatis.

Secunda conditio assignari solet, ut satisfactio non fiat ex bonis ipsius creditoris, sed ex bonis propriis debitoris ipsius. Conditionem hanc præter authores citatos indicavit D. Th. in 4. dist. 15. q. 1. art. 2. ad 2. & 3. & clarius Richard. in 3. dist. 20. q. 4. & 5. Medina. C. de satisfact. q. 1. Ferr. 4. cont. gen. c. 54. Soto 3. de nat. & gratia c. 6. Et ratio esse videtur, quia alias non potest servari æqualitas. Nam si ego in satisfactionem tribuam alteri id, quod illius est, ille post satisfactionem non plus habebit, quam antea; ergo non major æqualitas restituta erit, quam antea erat, sed manebit eadem inæqualitas. Unde licet intelligi possit, id, quod offertur in satisfactionem, per se consideratum secundum valorem suum esse tantæ æstimationis, quantæ est ipsum debitum, tamen hoc ipso, quod non est bonum proprium, sed ipsius creditoris, non potest valere ad satisfaciendum illi, maxime ex perfecta justitia. Est autem considerandum in hac conditione non requiri a prædictis authoribus, ut satisfactio sit ex bonis, quæ nunquam fuerunt creditoris, sed ex bonis, quæ non sint ipsiusmet creditoris, quando fit satisfactio: fieri enim potest, ut antea fuerint, & postea donata sint debitori, & in ejus proprium dominium translata, quibus ille creditori postea satisfaciat: tunc enim non repugnabit perfectioni justitiæ donatio prius facta, præsertim si per se antecessit absque ulla connexione, & ordinatione ad subsequentem solutionem, nam, si hæc intercessisset, fuisset potius virtualis quædam gratuita remissio, quam satisfactio, juxta dicta superius in prima conditione. Hæc vero conditio non videtur habere locum in satisfactione Chisti. Primo quia, ut dictum est, totus valor illius satisfactionis proveniebat ex divino supposito, cui fiebat satisfactio: ergo proveniebat ex bonis ipsius creditoris. Secundo quia ipsamet opera, per quæ Christus satisfaciebat, magis erant sub dominio divino, quam sub humano ipsius Christi hominis, quia omnia erant res creatæ, & titulo creationis omnia sunt Dei: propter hoc enim purus homo non potest perfecte satisfacere, quia quicquid habet, magis est Dei, quam ipsius.

2 Conditio.

Per secundam conditionem oppugnatur perfecta justitia satisfactionis.

Ad priorem partem dici posset, in Verbo divino esse divinitatem & subsistentiam personalem ratione distincta, & Verbum esse creditorem, seu cui fit satisfactio, ratione divinitatis, quia ratione illius est finis ultimus, & supremus legislator: exhibet autem satisfactionem, quatenus subsistit in humana natura, quam terminat præcise, ac formaliter per subsistentiam personalem, a qua propterea provenit valor talis satisfactionis: & hoc modo proprie, ac formaliter valor hujus satisfactionis non provenit ex bonis ipsius creditoris, ut sic. Hæc vero responsio, quamvis nescio quid acuminis habere videatur, tamen revera non est solida, neque satisfacit. Primum, quia licet sit verum, peccatum per se primo esse contra Deum, ut Deus est, non tamen putandum est solam divinitatem ut sic offendi, & non etiam proprie & æqualiter omnes divinas personas, sicut omnes creant, omnes præcipiunt. Nam licet multitudo personarum per se necessaria non sit ad hujusmodi actus, & ideo tres personæ, quatenus multæ sunt, dicantur quasi per accidens ad hujusmodi effectus: singulæ tamen, quatenus personæ sunt, per se etiam ad illos concurrunt non minus, quam si una tantum in Deo esset persona. Unde sicut intellecta una tantum persona in Deo intellige-

Primus modus respondendi.

Rejicitur.

gere-

geretur, offensam esse contra illam (ut ita dicam) secudum se totam, & consequenter illi eodem modo fuisse offerendam satisfactionem, ita etiam nunc intelligendum est de omnibus personis, & de persona Verbi.

Quomodo eadem persona cui satisfit sit principium valoris satisfactionis.

Dices, verum esse personam offendi, & illi satisfieri, sed tamen ratione solius naturæ, cum tamen ratione personalitatis habeat rationem satisfacientis in humana natura. Sed contra, quia licet persona primario sit capax injuriæ vel offensionis ratione naturæ intellectualis, tamen simpliciter redundat in totam personam, non solum quia in Deo natura & persona reipsa sunt idem, sed etiam quia ipsa personalis dignitas auget objective ipsam injuriam. Unde sicut in Christo personalis dignitas considerata ex parte satisfacientis auget, seu confert valorem satisfactionis, ita e contrario, considerata ut objectum injuriæ, & offensionis auget illam; est ergo eadem ratio.

Secundo, ex alio capite deficit etiam illa responsio, quia opera Christi non ita habent infinitum valorem ex præciso conceptu subsistentiæ personalis, ut excludatur divinitas. Docent enim omnes citati patres, valorem hunc provenire ex hoc, quod satisfaciens est Deus, & persona infinita simpliciter, atque adeo ex conjunctione divinitatis, quia persona non habet quod sit infinita simpliciter ex præciso conceptu relationis, nisi includat totam divinitatis perfectionem: hæc autem infinitas, tota necessaria fuit in persona satisfaciente, ut esset æqualis personæ offensæ. Adde, quod juxta veriorem sententiam, licet relatio divina sit extra rationem essentialem divinitatis, & ideo possit mente præscindi natura divina a personalitate, & re ipsa alicui communicari divinitas, cui non communicatur relatio: e contrario tamen relationes non possunt ita præscindi ab ipsa natura, quin in eis essentialiter imbibatur, sicut transcendens in inferioribus suis: & ideo fieri non potest, ut alicui communicetur, vel uniatur divina personalitas, quin illi etiam uniatur divinitas, licet non primo ratione sui, sed ratione personalitatis, in qua includitur. Sic ergo ab ipsa divinitate est totus valor satisfactionis Christi, in re ipsa, licet formaliter non sit ab illa, ut sic, sed ut includitur in personalitate terminante & sustentante naturam humanam.

Dico ergo, verum esse, eamdem personam, quæ offensa est, esse radicem, & quasi principium formale valoris, & dignitatis satisfactionis, non tamen quatenus subsistens in propria natura est, quo sensu est falsa illa reduplicativa, Deus ut Deus est principium satisfactionis, aut valoris ejus, sed quatenus alienam naturam sustentat, & illam & ejus opera nobilitat, & ut sic non habet rationem creditoris, nec personæ cui satisfit; nam hoc habet per se primo ratione suæ propriæ naturæ, & quatenus in illa subsistit: habet ergo rationem satisfactoris eadem illa persona, quatenus in aliena natura subsistit, quod nihil minuit de perfecta justitia, sed supponit gratiam factam humanitati assumptæ. Quod ita expono, nam licet opera hujus hominis habeant suum valorem ex dignitate personæ, tamen principaliter illa opera cum toto suo valore sunt sub proprio dominio hujus hominis, ut homo est, & non minus sunt honorifica Deo, & divino Verbo, quam si essent a supposito omnino distincto: sed tota ratio satisfactionis perfectæ hinc sumitur: ergo hoc omnino satis est, ut magis explicabitur.

Ad posteriorem partem responderi solet a multis, si contingat unam rem esse sub plurium dominio, ita ut tam perfecte sit singulorum in solidum, ac si non esset alterius, in eo casu recte fieri posset, ut aliquis ex perfecta justitia satisfaciat alteri ex bonis suis, etiam si simul sint alterius; ita vero dicunt accidere in operibus Christi. Sed hæc responsio nec satis intelligi potest, nec convenienter proposito accommodari.

Refellitur quorundam responsio.

Quanquam enim in tribus personis hoc reperiatur, ut omnes simul, & singulæ in solidum habeant perfectum dominium omnium rerum creatarum, quia habent unicam voluntatem, per quam omnibus dominantur, & ita etiam habent unum dominium, sicut unam naturam; tamen in personis habentibus distinctas voluntates, & consequenter distincta dominia, intelligi non potest, uniuscujusque dominium ita esse perfectum, ac si illa sola haberet dominium. Hac enim ratione inter alias repugnat intelligere plures Deos, quia vel unius dominium ab alio penderet, & ita illud esset imperfectum, & non divinum, vel neutrum dependeret ab alio, & sic utrumque esset imperfectum, quia hoc ipsum habere dominii socium, qui a mea voluntate non pendeat, minuit perfectionem dominii. Et revera si in hominibus hoc consideremus, si plures fingantur ita domini unius rei, ut unusquisque possit illa uti suo arbitrio independenter ab alio, hoc ipso necesse est, unumquemque eorum esse minus perfecte dominum, quam si esset solus; poterit enim interdum invitus privari usu talis rei, si ab alio præveniatur. Unde concluditur, si alicui simpliciter debeantur decem, non posse illi perfecte satisfieri dando illi decem, quæ jam erant sub illius dominio, quantumvis simul esse fingantur debitoris, quia ut sic minoris æstimationis sunt, quam si denuo simpliciter solverentur.

Non possunt perfecte esse multi ejusdem rei domini in solidum.

Dices: multi possunt esse debitores in solidum, cur ergo multi domini simpliciter esse non possunt? Respondetur, quia multi debitores dicuntur in ordine ad solutionem ejusdem debiti, disjunctim (ut ita dicam), non copulatim, quia unusquisque tenetur solvere alio non solvente, si tamen unus solvat, cæteri liberi manent, nisi fortasse interdum astringantur ad reficiendam aliquam partem ipsi solventi juxta debiti modum & rationem: at vero si essent plures domini in solidum, ita ut unusquisque plenum jus, & dominium haberet ejusdem rei, oporteret simul habere tale dominium, quod in dominiis ejusdem rationis, & quorum unum non pendet ab alio, repugnantiam involvit, ut dictum est.

Differentia inter debitores & dominos respectu unius.

Tandem quod illa responsio non possit satisfacere, patet: nam dominium, quod Christus ut homo habet in quacumque re, comparatum cum divino dominio, in solidum dici non potest, cum inferioris ordinis sit, & ab alio dependeat, quod negare esset omnino contra rationem, imo impossibile. Quia licet Christus sit suppositum divinum, tamen voluntas ejus creata subdita est Deo, ac pendet ab illo, & similiter operationes ejus, & consequenter omne dominium, quod in illis, aut per illas habet. Tum præterea quia licet Christus ut homo sit dominus suarum operationum, & illas offerat Patri in satisfactionem, non tamen præterea illi confert novum aliquod dominium, nec se privat proprio suo. Nihil ergo refert illa distinctio duplicis dominii in solidum ad explicandam justitiam hujus satisfactionis.

Alia responsio refellitur.

Alii respondent, simpliciter negando, satisfactionem Christi, ut sic, esse sub dominio Dei, vel actionem Christi ea ratione, qua infinitatem habuit, fuisse Deo debitam, aut ejus dominio subjectam. Dupliciter enim operatio satisfactoria Christi considerari potest; primo in facto esse, id est, ut quædam res creata & producta: & ut sic certum est, esse sub dominio Dei, quia cum sit omnipotens, est etiam supremus dominus omnis entis creati: hoc tamen nihil refert ad justitiam Christi, quia satisfactio, ut sic, non est in operatione, ut est in facto esse, sed ut egreditur ab agente. Alio modo considerari potest operatio Christi satisfactoria, ut est in fieri, & quatenus sub ea ratione habet infinitum valorem moralem; & hoc modo negant esse sub dominio Dei, quia ut sic habuit valorem a divino supposito, vel quatenus ab eo egrediebatur, vel quatenus in ipsum quodammodo reflectebatur, quando Christus sese humiliabat, & subjiciebat Patri: divinum autem suppositum sub nullius est dominio: ergo nec operatio ejus sub prædicta ratione, nec valor satisfactorius ejus: & ita nihil obstat divinum dominium, quominus in illa satisfactione sit perfecta justitia.

Actiones Christi, quavis ratione spectatæ, sub divino erant dominio.

Hæc tamen doctrina mihi valde displicet, quia omnino falsum videtur, actionem Christi creatam, quacumque ratione spectetur, non esse sub dominio Dei. Quod ita ostendo, nam, aut loquimur de divino Verbo, cum tota sua divinitate, quod est principium quod, a quo procedunt illæ actiones; vel loquimur de actionibus ipsis, quæ a verbo per humanitatem & voluntatem creatam procedunt; vel loquimur de valore infinito talium actionum in ratione meriti & satisfactionis: tantum enim hæc tria hic intelligi possunt: nam de actibus increatis divinæ voluntatis nullam oportet facere mentionem, cum nec illi meritorii vel satisfactorii sint, neque ex illis sumatur ratio, aut valor meriti vel satisfactionis meritorum Christi, ut in superioribus visum est. Ex illis autem tribus certum est, Verbum divinum, & omne id, quod ad divinitatem ejus pertinet, sub nullius dominium

cadere, sed ipsum esse dominum omnium. Sed hoc nihil ad præsentem difficultatem refert, tum quia actio vel satisfactio Christi & valor ejus, nec sunt Verbum divinum, nec pertinent ad divinitatem ejus, sed sunt aliquid manans a Verbo divino: hæc autem justitia & æqualitas, de qua agimus, non constituitur immediate ac formaliter in persona Verbi, vel ejus divinitate, sed in actione habente valorem a persona Verbi, ut a principio & radice, seu extrinseca forma: tum etiam, quia, si ratio hujus justitiæ immediate fundanda esset in dignitate seu valore increato divini Verbi, ac si per illum formaliter solvendum esset debitum & constituenda æqualitas, magis impediretur veritas justitiæ ex eo, quod, licet Verbum non sit sub dominio Dei, est tamen ipsemet Deus, cui facienda erat recompensatio. Deinde de actione Christi, quamvis sit actio Verbi per humanitatem operantis, certum est esse sub dominio Dei, sive in facto esse, sive in fieri consideretur, quia sub utraque ratione est aliquid creatum; quod, quia de operatione in facto esse conceditur, probatur etiam de actione in fieri, tum quia essentialiter pendet a Deo præbente concursum suum humanitati; tum etiam quia est quid temporale, quod de novo incipit esse; tum denique, quia operatio Christi ut in fieri non est Verbum ipsum, imo neque est Christus ipse; sed in Christo nihil est increatum nisi verbum vel divinitas ejus: ergo operatio in fieri non est aliquid increatum: ergo creatum quid.

De tertio, scilicet, de valore illius actionis, potest similis ratio formari, quia supposita Incarnatione, totus valor & dignitas illius actionis creatum quid erat. Quod probo primo, quia ille valor aut dignitas non est ipsemet valor infinitus Verbi seu divinitatis, qui dici potest valor seu dignitas per essentiam, quia ille valor ut sic non est, qui formaliter & immediate confert operi rationem satisfactionis, aut infinitatem in eo genere, sed est ipsa infinitas in genere entis, & per essentiam, quam habet Verbum divinum, quam non communicat actui suæ humanitatis. Neque enim actus voluntatis creatæ Christi est infinitus per essentiam: nec est tantum bonum, quantum est Verbum ipsum: ergo valor talis actus est quid participatum ex unione & conjunctione ad Verbum: ergo est quid creatum, atque adeo sub dominio Dei. Secundo in ipsamet Christi humanitate, quamvis Verbum illi unitum sit simpliciter infinitum, nihilominus unio humanitatis ad Verbum est aliquid creatum & sub dominio Dei, quamvis in suo genere illa sit infinita dignitas talis humanitatis. Quod si quis dicat, hoc esse verum de unione illa, quatenus est physicus & realis modus humanitatis, non vero quatenus a Verbo unito sanctificatur illa humanitas, & habet quandam inæstimabilem dignitatem moralem. Hoc est etiam sine dubio falsum, quia etiam illa sanctificatio est minor, quam sit sanctificatio per essentiam, quia illa humanitas, etiam ratione unionis & Verbi uniti, non redditur tam sancta, quam sit divinitas: illa ergo sanctificatio etiam est per participationem, atque adeo sub dominio Dei, multo ergo magis sanctificatio actuum Christi erit sub divino dominio.

Nec refert, quod hic valor seu dignitas morale quid sit, & non physicum, quia etiam ea, quæ moralia sunt, cadunt sub dominium humanum, ut homo est dominus jurisdictionis, quamvis jurisdictio tantum sit quid morale: ergo multo magis cadent sub dominium Dei: ergo etiam hic valor, quamvis morale quid sit, cadit sub dominium Dei. Unde nullius momenti est, quod quidam dicunt, his argumentis recte probari, totum illum valorem entitative esse sub dominio Dei, non tamen consideratum per respectum ad suppositum, a quo procedebat: est enim hæc aperta repugnantia, quia ille valor, sive physice, sive moraliter consideratus habet suum esse, suamque quantitatem, per respectum ad Verbum, & ideo non potest esse secundum suam entitatem sub dominio Dei, quin etiam sit secundum respectum ad Verbum. Præterea, hoc non repugnat, quia, licet Verbum sit infinitum simpliciter, tamen id, quod habet respectum ad Verbum, non est infinitum simpliciter, sed in genere satisfactionis vel meriti, quæ est ratio creata, & pendens a Deo: ergo totus ille valor, etiam ut moraliter infinitus per respectum ad Verbum, cadit sub dominium Dei. Atque hinc conficitur tertium efficax argumentum, nam operationes Christi etiam prout in fieri, & secundum totum suum valorem cadunt sub dominium voluntatis creatæ Christi: ergo multo magis sub dominium voluntatis divinæ: nihil enim potest esse sub dominio creaturæ, quod non sit sub dominio Dei, præsertim si illud sit aliquid bonum. Antecedens patet, nam Christus ut homo per voluntatem creatam fuit dominus omnium meritorum suorum & satisfactionum: unde etiam fuit dominus illorum quatenus illa infinita sunt, imo non posset infinite mereri, nisi illud meritum cum tota sua quantitate & dignitate positum esset in voluntate ejus, quod est esse sub dominio ejus. Item Christus erat Dominus suæ gratiæ non tantum, ut erat qualitas quædam finita, sed etiam ut erat aliquo modo infinita per dignitatem moralem infinitam, quam habebat ex conjunctione ad Verbum, quia suo arbitrio poterat illa uti secundum totam illam dignitatem in omnem rectum usum.

Tandem ultimo, actio Christi, ut erat subjectio ad Patrem, erat debita Deo, vel ratione gratitudinis, vel obedientiæ, vel religionis, vel etiam justitiæ in satisfactionem pro humano genere: ergo illa actio cum toto valore suo erat quid subjectum divino dominio & imperio. Antecedens constat, quia supposita incarnatione hic homo Christus debebat Deo per humanitatem, obedientiam, reverentiam, & cæt.

Responderi potest, hujusmodi actus Christi, prout pertinebant ad humanitatem, eamque Deo subjiciebant, fuisse debitos Deo, non tamen prout aliquo modo transibant ad Verbum: unde habebant infinitatem. Sed vix intelligitur, quid sibi velit hæc responsio: primo quidem, quia opera Christi, ut supra dicebam, non tam habent infinitatem absolutam in genere satisfactionis & meriti a persona Verbi, ut habet aliquo modo rationem objecti, seu materiæ, circa quam versabatur actus, quo Christus sese Patri offerebat & humiliabat, sed ut est persona operans, & per se sanctificans actionem.

Secundo ac præcipue, quia illa actio non transibat in Verbum secundum se, sed præcise quatenus erat suppositum humanitatis, & per denominationem ab illa, quia alias non fuisset actio conformis rationi. Verbum enim secundum se non est subjicibile alteri, unde nec potest esse objectum seu materia, circa quam versetur rationabilis actus humiliationis vel subjectionis; solum ergo poterat hic homo Deus subjicere vel offerre se alteri, subjiciendo vel offerendo suam voluntatem creatam, suum corpus, animam, &c. & quia hæc omnia sunt aliquid Verbi per unionem, ideo dicitur Verbum offerri & subdi per communicationem idiomatum; ergo illa actio Christi, quatenus per illam se humiliabat & subjiciebat Deo, erat illi debita, omnibus titulis supra positis, & consequenter erat etiam sub dominio ejus.

Vera igitur responsio sumenda videtur ex differentia quadam inter satisfactionem & restitutionem. Restitutio enim versatur in rebus datis & acceptis, quia per eam reparatur damnum illatum alteri in bonis suis, satisfactio autem versatur in actionibus, quia per eam intenditur injuriæ recompensatio; hinc fit, ut in restitutione multum pendeat æqualitas ex dominio, quod restituens habet, vel in alterum transferre potest, ad satisfactionis vero æqualitatem hoc non est per se necessarium, sed sufficit illud dominium, quod est intrinsecum operi libero. Satisfactio enim non fit, nisi per opus liberum, cujus operans est dominus, quia ratio satisfactionis non consistit in translatione dominii alicujus rei, sed in hoc solum, quod tantum reverentiæ & honoris impendatur, quantum injuriæ illatum fuit. Et ideo quod Deus habuerit dominium actionum Christi, non repugnat cum justitia perfecta illius satisfactionis. Dices, hoc ipsum, aliquem, scilicet, honorari rebus suis, videtur pugnare cum æqualitate satisfactionis. Respondetur, actum proprie non esse satisfactionem ratione dominii, quod Deus habet in illum, sed ratione dominii, quod habet operans ipse, erat enim Christus verus Dominus suorum actuum, quos in Dei honorem & satisfactionem offerebat: & hoc sufficit ad optimam proportionem in hac satisfactione necessariam. Nam etiam actus peccati, quatenus res quædam est, est sub dominio Dei, ut vero est a proximo operante, qui suum etiam dominium in illum habet, cedit in injuriam Dei. Et eodem modo invenitur proportio inter meritum, & præmium, qui enim meretur, non donat aliquid ei, apud quem meretur, neque

Differentia inter satisfactionem & restitutionem.

Objectio.

Solvitur.

que hoc postulat meriti ratio, sed sufficit, ut operans habeat dominium suorum actuum, quos exercet, & quasi expendit in voluntate illius implenda, vel honorando illo, apud quem meretur, etiamsi aliàs actus illi cadant sub dominium ejusdem, & eodem modo præmium respondens meritis ita datur a Deo ipsi merenti, ut semper tamen maneat sub dominio Dei.

3. Conditio. Tertia conditio justitiæ perfectæ poni solet, ut solutio vel satisfactio fiat ex aliàs indebitis. In hac etiam conveniunt omnes cit. authores cum D.Th. Scot. Durand. & aliis. Et eamdem etiam habet Altisi. l. 3. summæ tract. 1. c. 8. & Guilel. Parisi. l. Cur Deus homo c. 7. & Anselm. l. 1. Cur Deus homo c. 20. hac potissimum ratione probat, purum hominem non potuisse juste pro hominibus satisfacere. Videtur autem eadem ratio habere locum in satisfactione Christi, quia etiam ipse debebat Deo, quidquid in honorem illius operari poterat, multis aliis titulis. Primum titulo gratitudinis, propter infinita beneficia sibi, ut homini, vel certe suæ humanitati collata. Cum enim esset verum illius suppositum, exercere debuit munus & obligationem veri suppositi, atque adeo gratias referre Deo pro beneficiis in illa natura susceptis, sicut legimus in Evangelio Christum dominum sæpe fecisse. Deinde titulo obedientiæ, posset enim Deus exigere a Christo homine omnia opera suę humanitatis solum propter honorem suum, & ut suæ voluntati obtemperaret. Quod si nunc de facto non ita exegit, illa est quædam gratia ac liberalitas, quæ minuit justitiæ perfectionem.

Respondetur primum, conditionem hanc, ut vera & solida sit, debere intelligi de debito justitiæ, & respectu ejusdem ita, ut solutio debiti, ut justa sit & perfecta, debeat fieri ex iis, quæ non sunt debita eidem alio titulo justitiæ. Quod autem sint debita alio titulo graditudinis, obedientiæ, aut misericordiæ inter homines, non minuit perfectionem justitiæ. Hoc patet primo humanis exemplis. Nam sæpe solvendo debitum justitiæ ad æqualitatem, implet homo præceptum: & posset simul verum & formalem actum obedientiæ exercere, & misericordiæ, vel gratitudinis, si necessitas vel occasio exercendi has virtutes simul concurreret. Et ratio est, quia hujusmodi alii tituli, vel debita non minuunt æqualitatem justitiæ. Hæc vero conditio, de qua modo agimus, in tantum potest esse necessaria ad perfectionem justitiæ, in quantum ad perfectam æqualitatem potest requiri. At vero quando duo debita justitiæ concurrunt, maxime respectu ejusdem, non servatur perfecta æqualitas, si uno & eodem pretio solvantur: quia in bonis temporalibus, si multiplicantur debita justitiæ, augetur res ipsa, quæ debetur. Ut, si debeo alteri decem ratione mutui, & alia decem ratione alicujus venditionis, jam simpliciter debeo viginti ex justitia: & ideo non potest hoc modo uni debito perfecte satisfieri per rem debitam alio titulo justitiæ: & idem est, quoties multiplicatis titulis, vel rationibus debiti, augetur res ipsa, quæ debetur. Unde etiam fit hoc solum procedere, quando pretium, quod solvitur, & multis titulis justitiæ debetur, finitum est, quia tunc non videtur posse adæquate respondere illi duplici debito. Quanquam, si contingeret rem omnino eamdem multis titulis deberi, fieri posset solutio perfecte justa reddendo eamdem rem, & per illam satisfaciendo omnibus illis debitis: quod in hominibus vix contingere potest respectu ejusdem: tamen respectu diversorum, potest intelligi casus, in quo hoc accidat. Ut si quis accipiat ab uno condignum stipendium pro aliquo labore, v.g. ut Romam eat, & nihilominus ab altero pro eodem labore stipendium accipiat, eadem actione utrique plene satisfaciet, quia revera sufficienter exequitur omne id, ad quod ex pacto, vel propter stipendium tenetur, tam respectu utriusque, quam respectu singulorum. Et eodem modo potest quis ire, v. g. Romam solvendo debitum justitiæ, si ad hoc teneatur ratione mercedis acceptæ, & nihilominus eodem actu votum implere, si fortasse illud omiserat.

Quæ ratio debiti impediat satisfactionem.

Dices; ergo non est major ratio de variis titulis justitiæ, quam de debito justitię conjuncto cum debito alterius virtutis, v.g. obedientiæ aut gratitudinis, quia utroque modo potest obligatio cadere in res, vel actiones diversas, & tunc non satisfit utrique obligationi una tantum re aut actione, ut si quis ex mutuo debeat decem, & alia decem ex voto eidem pio loco, non satisfacit dando decem. Utroque item modo potest obligatio cadere in eamdem actionem & augere obligationem, & tunc satisfit utrique obligationi eodem actu, ut exemplis adductis, & aliis similibus facile ostendi potest. Respondetur, differentiam in his consistere: primo, quod obligationes justitię per se non conjunguntur in eadem actione, nec una proprie respicit aliam, ut materiam vel objectum, ut quando ex obedientia aut voto obligor ad justitiam servandam. Deinde obligationes justitiæ per se augent quantitatem debiti, moraliter loquendo; quod si interdum non ita contingit, est omnino per accidens, quia vel actio est indivisibilis, & multiplicari non potest, ut, si quis multis justitiæ titulis teneatur ducere aliquam in uxorem; vel quia respectu diversorum, tota actio est quasi indivisibilis, & est quasi tota in toto, & in singulis: quia ita est utilis singulis, ac si pro uno tantum fieret, ut in exemplo adducto de adeunte Romam. At vero obligatio alterius virtutis adjuncta obligationi justitiæ, per se loquendo non auget debiti quantitatem, nisi forte per accidens, quando ex directa intentione formali & virtuali fertur in aliam materiam, ut in exemplo illo de voto & mutuo, nam si esset votum solvendi mutuum, unica solutione satisfaceret: si autem ex intentione voventis cadit votum in materiam liberam ab alia obligatione, tunc augetur quantitas materiæ, quia fertur obligatio ad rem diversam, non ex se & ex natura sua, sed ex intentione operantis: præterquam quod illa obligatio ex promissione habet quandam rationem justitiæ. Propter has ergo causas dicimus simpliciter, hanc conditionem per se habere locum in titulis justitiæ, & non vero in aliis.

In proposito ergo, primo dicendum est, quamvis Christus dominus ex obedientia, vel gratitudine ad Deum; posset illi debere actiones, vel passiones suas, non tamen ex debito justitiæ: & ideo debitum illud non pugnasse cum perfectione justitiæ. Quæ responsio sumi potest ex August. 13. de Trinit. c. 14. & Anselm. lib. 2. Cur Deus homo, c. 19. dicentibus, potuisse Christum per mortem suam juste satisfacere, quia non debebat illam: quomodo sæpe patres loquuntur: intelligi autem debet de debito justitiæ, non obedientiæ, vel gratitudinis. Secundo dicendum est, tam infinitum esse valorem operum Christi, ut sufficere possent ad solvendum omne debitum, etiam si infinitis titulis deberentur. Nam sicut propter infinitum valorem, tantum intensive valet unum opus, quantum omnia, ut supra dicebam, ita tantum valet pro multis debitis, quantum pro uno. Quod confirmatur & explicatur: nam unum opus Christi sufficere poterat ad gratiarum actionem pro omnibus beneficiis susceptis, & unum aliud opus ad satisfaciendum pro hominibus: sed tantum valoris habet quodlibet illorum, sicut omnia simul: ergo multiplex ratio debiti non potuit minuere perfectionem justitiæ Christi.

Et ex his tandem obiter intelligitur, quo modo etiam respectu hominum, qui Christum præcesserunt, fuerit satisfactio Christi omnino justa, quanquam illis fuerint remissa peccata, antequam esset exhibita satisfactio. Hujus enim ratio multiplex sumi potest ex dictis. Prima, quia totum hoc potuit condigne cadere sub infinito valore operum Christi, præsertim cum respectu præscientiæ Dei ita fuerint semper præsentia, ut possint dici exhibita. Secunda, quia hoc totum potuit venire in pactum, & contineri sub promissione salva integritate justitiæ. Tertia, quia illa solum fuit quasi quædam anticipata solutio, quæ, si respiciat rem æqualem, non minuit perfectionem justitiæ, ut patet in venditione, quæ pecunia credita fit. Et hactenus de justitia Christi.

Qualis fuerit Christi satisfactio respectu eorum, qui ipsum præcesserunt.

SECTIO VII.

Utrum purus homo potuerit esse sufficiens ad redimendos alios homines ex perfecta justitia.

HActenus ostensum est, incarnationem fuisse aptissimum & sufficientissimum medium ad perfectum modum humanæ redemptionis. Sed nondum constat fuisse necessarium, donec ostendamus nullum alium præter Deum hominem potuisse tantum opus perficere. Duo autem alii modi intelligi possunt, quibus id fieret. Prior est, si unusquisque posset pro seipso satisfacere: de quo sectio-

sectione sequenti dicemus. Alter est, si unus homo purus constitueretur, qui pro omnibus satisfaceret, de quo in præsenti dicendum est. Unde constat, purum hominem hoc loco significare personam creatam in quocumque statu, vel naturæ, vel gratiæ constitutam: ut quamvis de puro homine loquamur, tamen quæ dicenda sunt, de quacumque pura creatura eodem modo possint intelligi.

Primo ergo omnes Theologi conveniunt, non potuisse purum hominem, quantumvis innocentem, & gratum Deo, ex perfecta justitia pro hominibus satisfacere: quæ etiam est communis Patrum sententia, ut ex dictis in præcedentibus quæstionibus facile constat. Sed in hac veritate explicanda, & ratione reddenda, valde dissentiunt inter se. Nam Scotus, Durandus, Gabriel, & Joannes de Medina, locis supra citatis sectione 3. non aliam rationem reddunt, nisi quia omnis satisfactio apud Deum est ex sola acceptatione. Isti tamen authores fere nihil distinguunt inter satisfactionem possibilem puro homini & Christo, quantum ad valorem & rationem justitiæ: in quo valde errant, ut dictum est, & dicetur.

Variæ Doctorum sententiæ.

Secunda opinio est, purum hominem non posse pro aliis ex perfecta justitia satisfacere, quia ejus opera non possunt prodesse aliis ex vera & propria justitia, sicut non potest unus homo purus aliis mereri de condigno, quamvis possit sibiipsi. Cujus ratio esse videtur, quia gratia creata non habet vim ex natura sua, ut per actus suos in alios efficiat, sed tantum ut seipsam perficiat, donec ipsam habentem perducat ad ultimum finem. Est enim gratia creata semen gloriæ, respectu habentis ipsam, non respectu aliorum: & ideo de facto nulla pura gratia creata hoc habet, quia hoc non convenit illi ex natura sua. Ex hoc ergo fit, ut opera procedentia a sola hujusmodi gratia non habeant valorem, nec condignitatem ad satisfaciendum pro aliis, & consequenter, quod numquam in illis possit fundari vera justitia. Nam licet Deus possit gratis illa acceptare, vel illis esse contentus ad remittendum aliis peccata, tamen hæc acceptatio non addit valorem operi: unde nec fundari potest in tali valore; non ergo esse potest ex justitia.

Tertia opinio est, posse purum hominem in gratia constitutum pro aliis satisfacere ex justitia, & ad æqualitatem rei ad rem, non tamen cum tota perfectione, seu rigore justitiæ. Ita Cajet. hic, & idem sentit Palud. in 3.d.20.q.2. & Soto lib.3. de nat. & grat.c.6. & in 4.d. 1.q.5. art.4. dist.19.q.1. art.2. ad 1. Indicat etiam Vega lib. 3. in Trid. c. 5. & lib. 7. c. 9. Fundamentum prioris partis est, quia opus bonum, præsertim charitatis, procedens a gratia sanctificante habet tantum bonitatis seu valoris ad satisfaciendum, sicut peccatum ad offendendum, quia sicut peccatum est contra Deum, ita hæc satisfactio placat Deum, & procedit a persona jam digna effecta per gratiam, quæ cum sit participatio divinæ naturæ, sufficiens principium esse videtur, ut tribuat actui sufficientem valorem ad compensandam divinam injuriam. Unde ulterius fit, si Deus conferret hanc gratiam puro homini, & illum constitueret, ut esset caput cæterorum, & nomine eorum satisfaceret, illum habiturum fuisse sufficientem vim & efficacitatem ad satisfaciendum ex justitia. Non esset autem, inquiunt hi auctores, illa justitia omnino exacta & rigorosa, quia deficerent illi tres illæ conditiones superiori dubitatione positæ, quia tota fundaretur in gratia, & fieret ex bonis ipsius creditoris, & aliàs debitis. Et revera ab hac sententia nihil fere discrepant Scotus & alii in prima sententia citati, sed quod ad purum hominem attinet, idem fere dicunt, licet aliis verbis.

Suppono quæstionem hanc procedere de potentia absoluta, quia de lege ordinaria, & de facto certa res est, nullum præter Christum posse aliis mereri de condigno, nec pro illis similiter satisfacere, saltem quoad culpam: nam de satisfactione quoad pœnam temporalem dubia res est, quæ ad propositum hoc non spectat, sed ad materiam de pœnitentia. Hoc vero, quod supponimus, ex materia de gratia constat, & infra agentes de merito Christi, & de munere mediatoris, & redemptoris idem ostendemus. Et tractat bene August. lib. 1. de peccat. merit. & remiss. c.14. & tractat.4. & 5. in Joan. Suppono deinde, nullum hominem carentem gratia Dei posse condigne Deo satisfacere pro ullo peccato, præsertim mortali, quod de fide certum est contra Pelagium, ut constat ex definitione Concil. Triden. sess.6. & ex aliis multis, quæ in materia de gratia traduntur. Et quamvis hæc doctrina fidei proprie intelligatur de facto & de potentia ordinaria, tamen ex ea sequitur idem esse de potentia absoluta, quia ex illa habetur, hominem esse ad hoc insufficientem per vires naturales, quæ non possunt esse majores in homine, etiam de potentia absoluta. Implicat enim hominem elevari ad altiorem ordinem, vel potestatem superantem totum ordinem & potestatem naturæ, & tamen quod illam potestatem recipiat per vires naturæ. Et hoc a fortiori constabit ex iis, quæ dicemus de homine sanctificato per gratiam, de quo noster sermo est.

Dico jam primo, de potentia absoluta fieri posse, ut homo purus innocens & sanctus satisfaceret de justitia, & aliquo modo de condigno pro peccatis aliorum, etiam totius generis humani. Hanc conclusionem præter authores citatos pro 1. & 2. sententia, indicat D.Th. hic, clarius infra q.64.art.4. idem in 4.dist.15. Palud. in dist. 20. Soto in 4.dist.q.5.art.4.dist.19.art.3.l.3. de natura & gratia c.6. Vega lib.3. in Trid.c.15. Et idem sentit Cajet. hic, & alii authores infra citandi; & videtur probari sufficienter fundamento tertiæ sententiæ. Nam in primis nullam contradictionem implicaret, Deum constituere purum hominem justum, qui esset caput hominum in ordine gratiæ, quam in alios posset aliquo modo influere. Quæ enim repugnantia, aut contradictio in hoc potest inveniri? Et secundo explicatur a simili: nam si solam naturam rei spectemus, etiamsi Adam futurus esset parens, & fons omnium hominum in esse naturæ, non inde ex natura rei consequebatur, ut peccatum ejus ad posteros derivaretur, ut ex materia de peccato originali constat, & per sese videtur satis perspicuum, & nihilominus fieri potuit ordinatione divina, ut omnium posterorum voluntates, in ejus arbitrio & voluntate moraliter ponerentur, & quoad hoc Adam esset caput cæterorum: & hac ratione illo peccante omnes in illo peccare censentur, & postea ab illo geniti, merito ac juste illius culpam contrahunt: ergo pari ratione potuisset Deus facere aliquem hominem caput aliorum in esse gratiæ, & omnium voluntates in illo ponere, ut illo merente & satisfaciente, omnes in illo & per illum satifacere existimarentur, sicut nunc dicuntur peccasse in Adam. Cur enim dicemus potuisse Deum efficere, ut unus purus homo posset nobis nocere, si vellet: & non ut alius simili vel fortasse majori gratia & auxilio præditus non posset nobis prodesse? Tertio, ratione ex re ipsa sumpta ita explicatur, quia posset Deus puro homini dare tantam gratiam & gloriam, quantam contulit animæ Christi, & cum eo pacisci, seu illi præcipere, ut se suasque omnes actiones ad bonum aliorum hominum referret, illisque mereretur, & pro illis satisfaceret, illique promittere, aliis propter ipsum se benefacturum, & remissurum peccata, si ipse bene se gereret, & convenienter gratiæ & muneri susceptis operaretur. Nam in hoc toto facto nihil est impossibile, nihil incongruum. Hoc autem posito facile intelligitur, opera illius hominis futura fuisse sufficientia ad merendum & satisfaciendum pro aliis ex aliqua justitia: quia illa opera de se haberent aliquam proportionem cum illo effectu non quidem perfectam, ut statim dicam, sed nec omnino nullam, propter dignitatem gratiæ & charitatis. Rursus intercedebat promissio sub conditione talium operum, & antecedens ipsa opera, quæ tunc fierent fundata in tali promissione: ergo illis deberetur merces, seu effectus promissus, non ex simplici fidelitate, sed ex justitia, ut dubio 5. in simili dicebam.

1. Conclusio.

1. Ratio.

Et hæc ratio dissolvit facile fundamentum secundæ sententiæ. Nos enim non dicimus, solam acceptationem extrinsecam, quæ intelligitur subsequi opus ipsum, posse efficere, ut opus, quod aliàs non sufficeret ad inducendam obligationem justitiæ, propter talem acceptationem sufficiat, quia hujusmodi acceptatio, cum intelligatur supervenire operi, nec physice, nec moraliter mutat illud, sed quale illud est, tale ipsum acceptat, & illud supponit quasi objectum suum: sed loquimur de promissione & pacto, quod antecedit opus, & fit ab operante innitente promissioni factæ sub conditione talis operis: hujusmodi enim promissio multum sine dubio conferre potest ad moralem efficaciam, & valorem operis: primo ratione generali, quia opus morale idem

Ad fundamentum secundæ sententiæ.

dem in substantia propter diversas circumstantias potest moraliter habere diversum valorem vel efficaciam: hæc autem circumstantia, de qua modo agimus, multum refert ad moralem operis æstimationem: quia hinc habet quis vim inducendi obligationem, & debitum ex justitia, ut inter homines etiam patet. Nam si quis sine pacto aut legis authoritate in alterius vinea laboret, non potest ex justitia obligare alium ad mercedem solvendam; potuisset autem, si laborasset ex conventione vel legis authoritate, & ratio est, quia opus justitiæ multum pendet ex simili circumstantia. Secundo hoc evidenter ostendit exemplum de peccato Adæ, qui condigne meruit omnibus posteris æternam damnationem ratione illius pacti, & legis divinæ, quam transgressus est, & propter conditionem etiam & statum personæ. Unde arguitur tertio, quia personæ dignitas multum confert ad valorem moralem operis, tametsi illa dignitas extrinseca sit, & moralis potius quam physica, ut est, v. g. Regia vel Pontificia dignitas: & tamen potest intelligi illa dignitas capitis a Deo ipso donata: ergo opera personæ constitutæ in illa dignitate gratiæ, & facta sub illa promissione & pacto Dei, merito intelligerentur habere majorem valorem, & efficacitatem moralem. Et ita satis videtur demonstrata assertio posita. Nec video, quid amplius possit contra illam probabiliter objici.

2. Concl. Dico secundo, nihilominus talis satisfactio puri hominis non esset æqualis offensæ divinæ, unde neque esset ex perfecta justitia, nec posset cum satisfactione Christi in valore conferri. Conclusio hæc tres habet partes, inter quas postrema videlicet, hujusmodi satisfactionem puri hominis non posse in perfectione conferri cum Christi Domini satisfactione, omnino est certa ex his, quæ superius ex Scriptura, & patribus citavimus: & patet aperte, quia ostensum est, opera Christi esse infiniti valoris simpliciter in genere meriti & satisfactionis; opera vero illius hominis non possent habere tantam valoris quantitatem, cum persona operans non esset infinita simpliciter, & non sit aliud caput, ex quo infinitus valor possit oriri. Denique omnia, quæ dicemus, hanc partem fortiori ratione confirmabunt.

Secunda vero pars, scilicet in illa satisfactione puri hominis non potuisse perfectam justitiæ rationem inveniri, communis etiam est, ut diximus, & præter citatos authores eam docent Abulensis in prologo Matth. q. 17. & in c. 34. Exod. q. 7. & Altisiodoren. lib. 3. summæ tract. 1. c. 8. Alensis 3. p. q. 1. memb. 6. art. 1. & 2. Bonav. in 2. distinct. 20. q. 3. & 4. Richardus q. 4. & 5. Driedo de captivitate & redemptione generis humani, tractatu 2. c. 2. p. 3. art. 6. in 4. sententia. Et sumitur ex illis testimoniis Patrum, quæ dubio 2. & 3. allata sunt ad confirmandam necessitatem incarnationis ad redemptionem ex perfecta justitia. Non enim solum dicunt patres unum Christum potuisse hoc perfectius efficere, sed etiam negant aliquem alium hoc potuisse ex perfecta justitia præstare. Addi vero in hujus confirmationem possunt optima verba Adriani I. in Epistol. ad episcopos Galliæ & Hispaniæ, contra eos, qui Christum filium Dei adoptivum appellabant. *Quomodo per illius gratiam nos sumus adoptati, si ipse consors nobis in adoptionis gratia fuit? credatur ergo (quod dici nefas est) particeps etiam nobis in causa peccati. Nam sicut peccata nostra non tolleret, si ipse peccatum haberet: ita adoptionis gratiam nobis non tribueret, si ipse propter hominem, quem assumpsit sine sorde peccati, necessarium habuerit, ut gratiam adoptionis acciperet.* Cum ergo puro homini necessaria sit gratia adoptionis, non potest ille eamdem gratiam aliis obtinere, utique ex perfecta justitia, hoc enim modo necessario intelligenda sunt verba Pontificis, nam imperfecto modo dubium non est, quin filius adoptivus aliis possit adoptionem mereri. Atque eadem ratione, & in eodem sensu usi sunt postea Patres Concilii Francofordiensis in libro Sacrosyllabo dicentes. *Quo igitur pacto nobis adoptionem filiorum tribuit, si ipse necessarium eguit, ut sibi haberet?* Ratione argumentor primo ex conditionibus perfectæ justitiæ supra tractatis. Satisfactio enim ex perfecta justitia oportet, ut procedat ex propriis viribus, & ex propriis bonis satisfacientis, & alio nomine non debitis: sed omnis satisfactio puri hominis necessario fundari debet in gratia, & esse ex bonis ipsius Dei, & per actus illi debitos multis aliis titulis: ergo repugnat esse ex perfecta justitia. Hac ratione utuntur Anselmus lib. 1. Cur Deus homo cap. 20. Guilielm. Paris. lib. Cur Deus homo c. 7. Altisiod. lib. 3. summ. tract. 1. c. 8. Sed quanquam hæc ratio probabilis sit, & sufficienter ostendat illas leges justitiæ non tam perfecte posse servari in persona creata, sicut in Christo, non tamen videtur omnino convincere. Quia si considerentur ea, quæ de illis supra diximus, & quo pacto ad hanc justitiam necessariæ sint, probabiliter possent defendi, sufficienter posse in pura creatura servari, si aliàs in operibus puri hominis posset aliquo modo reperiri sufficiens valor, & æqualis injuriæ Deo factæ per peccatum, quod unicuique plane manifestum erit, breviter discurrendo per singulas conditiones supra positas.

Cum enim primo dicitur, satisfactionem creaturæ necessario debere fundari in gratia, seu in gratuita acceptatione, vel intelligitur de gratia, quæ se tenet ex parte personæ satisfacientis, & est principium ipsius satisfactionis, vel de acceptatione ex parte ipsius Dei, quæ intelligitur quasi subsequens operationem, quæ in satisfactionem offertur. Si hoc posteriori modo intelligatur, ut Cajetanus videtur exponere, non est verum, consequenter loquendo. Quia, si supposita gratia ex parte principii, & suppositi operantis, satisfactio est sufficientis & æqualis valoris, jam acceptatio illius non habet rationem gratiæ sed justitiæ, quia jam servatur æqualitas. Et quamvis Deus absolute loquendo posset talem satisfactionem non acceptare, tamen supposito pacto & promissione, ex justitia debet acceptare: & hoc satis est ex hoc capite ad perfectam justitiam, ut in superioribus ostensum est. Si autem priori modo intelligatur, ut Scotus & alii intelligunt, verum quidem est, talem satisfactionem debere fundari in gratia, tamen non videtur hoc multum repugnare perfectioni justitiæ, si aliàs est sufficiens valor in ipso opere: quia tunc homo non satisfaceret formaliter per gratiam ipsam, quam gratis accepit, sed per fructus ipsius gratiæ, quos ipse sua etiam industria comparavit. Et quamvis isti fructus sint etiam dona Dei, tamen jam sunt connaturalia, & suo modo debita ratione primæ gratiæ: & deinde homo non satisfacit per illa, nisi prout est dominus suorum actuum: quod videtur sufficere ad hanc justitiam. Nam fere idem necessario dicendum est de satisfactione Christi, quanquam sit nonnulla diversitas: tum quia personæ Christi non fit proprie gratia, sicut fit personæ creatæ; tum etiam quia omnia dona gratiæ, vel auxilia, magis sunt connaturalia Christo, quam puro homini; etiam supposita gratia.

Et idem fere est de alia conditione, ut scilicet satisfactio fiat ex propriis, quia etiam in puro homine satisfactio fieret per actus proprios ipsius, quorum ipse esset Dominus. Et licet Deus superius, & altius dominium habeat eorundem actuum, tamen hoc non videtur referre ad perfectionem justæ satisfactionis, ut explicatum est in satisfactione Christi, in qua, quoad hanc conditionem fere eadem est ratio: quia etiam humanitas Christi, & omnes actus creati illius hominis sunt sub divino dominio: quanquam in hoc etiam superet Christus purum hominem, quod in eo id, quod est radix valoris & dignitatis suæ satisfactionis, non cadit sub dominium alicujus, cum sit ipsa increata persona; & in hoc etiam, quod ipsummet dominium, quod per humanitatem habet, est quodammodo divinum, & illud quasi a seipso habet, propter dignitatem suppositi. Denique idem fere est de alia conditione, ut satisfactio sit ex non debitis: non quidem, quia talis homo posset interdum efficere opera consilii, quæ non videntur debita alio titulo, ut Scotus objicit in 4. distinct. 15. q. 1. hoc enim non videtur multum referre: tum quia quidquid ex consilio fit, posset a Deo præcipi: unde quod non præcipiatur, atque adeo quod non debeatur, est ex quadam liberalitate ipsius Dei: tum etiam, quia debitum ex præcepto non derogat perfectæ satisfactioni, ut supra dictum est. Ratio ergo est, quia illa conditio intelligenda est, ut diximus, ex non debitis alio titulo justitiæ. Homo autem purus, si esset innocens, non haberet aliud debitum justitiæ, quamvis habere posset debitum obedientiæ vel charitatis, sicut etiam de Christo Domino dictum est. Quanquam in eo aliquo modo sit diversa ratio: nam revera potuisset Deus exigere a puro homine, titulo gratitudinis, vel

vel religionis, omnes bonos actus ejus, & imponere obligationem; vel debitum æquivalens debito justitiæ, vel etiam majus illo, quatenus debitum divinum majus est, quam debitum ex humana justitia: & tunc non posset homo ille utrique debito ad æqualitatem satisfacere, cum opera ejus essent finiti valoris, cum tamen Christus possit propter infinitatem suam, ut dictum est. Quocirca ex his conditionibus aliquo modo intelligitur, quomodo in eis justitia Christi superet omnem justitiam possibilem puri hominis, non tamen satis intelligitur, quomodo illa justitia puri hominis necessario sit dicenda imperfecta, nisi quatenus aliquo modo necessario futura esset inæqualis.

Probatur ergo ultimo hæc secunda pars assertionis ex prima, nam opera puri hominis non habent valorem sufficientem ad satisfactionem omnino æqualem: ergo non posset illius satisfactio esse ex perfecta justitia. Antecedens probatur a D.Thoma hic duplici ratione, desumpta ex D.Anselmo lib. 1. Cur Deus homo cap. 20. & sequentibus, & Richardo de S.Victore, libro de Incarnatione Verbi c.8. & eis utuntur Alexander Alensis, D.Bonaventura, Richardus, & alii supra citati. Prior procedit tantum de peccato Adæ, quo tota humana natura collapsa est. Fuit enim infinitum secundum quandam virtualem extensionem, seu multiplicationem, quia de se sufficiens fuit ad infinitos homines, & inimicos Dei constituendos: at vero satisfactio puri hominis non videtur posse hoc modo esse infinita.

Hęc tamen ratio non videtur absolute concludere, quia dictum est, posse purum hominem fieri caput hominum in esse gratiæ, non minus quam Adam fuit veluti caput & principium peccati; hoc autem posito, satisfactio illius hominis non minus fuisset infinita extensive, quam fuit peccatum Adæ: esset ergo quoad hoc satisfactio æqualis, atque adeo in hoc etiam similis satisfactioni Christi, quamvis in hoc etiam Christus superet purum hominem, quod hæc dignitas capitis est connaturalis, & debita Christo ratione unionis, non tamen ita esset connaturalis puro homini quantumvis grato, sed oportuisset conferri ex lege Dei, vel pacto; hoc vero licet bene concludat majorem perfectionem in satisfactione Christi, non tamen concludit inæqualitatem simpliciter in satisfactione puri hominis, quia etiam illa quasi dignitas capitis, quæ fuit in Adam, non fuit illi connaturalis & debita, sed ex lege & pacto; servaretur ergo proportio.

Secunda ratio fundatur in infinitate, quam peccatum habet ex persona Dei offensa: unde procedit de omni peccato præsertim morali. Gravitas enim offensæ, ut supra dictum est, sumitur ex persona offensa: unde tanto est major, quanto illa persona est dignior: ergo quæ est contra personam infinitæ dignitatis simpliciter, erit infinita; ergo non potest ad æqualitatem compensari, nisi per infinitam satisfactionem, quam non potest exhibere persona finita quantumvis grata.

1. Object. Contra hanc rationem objici potest primo, quia ex personæ offensæ infinitate non habet peccatum infinitatem simpliciter, sed tantum secundum quid, scil. objectivam, quæ in hoc consistit, quod sit malum quoddam, & injuria cujusdam altioris speciei, & ordinis, quam sit omnis injuria contra personam creatam & finitam; ergo hinc concludi non potest, necessariam esse satisfactionem infinitam simpliciter, sed tantum secundum quid, & hanc exhibere posset purus homo gratus, amando Deum super omnia, & pro illo patiendo, nam etiam hi actus habent, ex persona Dei, circa quam versantur, infinitatem quandam secundum quid, & objectivam, proportionatam, & adæquatam infinitati peccati.

Prior responsio. Ad hanc objectionem duo possunt esse respondendi modi. Prior est, negando assumptum, in quo tangitur illa quæstio, an peccatum mortale, ut est offensa divina, habeat infinitatem simpliciter in ratione mali seu demeriti. Et responsio data supponit partem affirmantem: ex qua recte sequitur, infinitam Christi satisfactionem fuisse necessariam simpliciter ad æqualitatem justitiæ constituendam. Et hæc sententia tribuitur Alensi 3. p. q. 1. memb. 6. art. 2. ad 1. sed ibi solum dicit, peccatum habere infinitatem ex persona offensa; & ideo non posse ad æqualitatem recompensari, nisi a persona, quæ sit bonum infinitum: ex hoc vero non sequitur, peccatum habere gravitatem simpliciter infinitam. Tribuitur item

An malitia peccati, ut est offensa Dei, sit infinita. Prima opinio affirmans.

Bonavent. in 3. distin. 20. q. 3. & 4. Sed nihil plus dicit, quam Alensis; nam priori loco ait, tam gravem esse offensam, *quæ fit Deo, ob excellentissimam ejus dignitatem, quod nulla creatura potest recompensare aliquid ei æquale*. Posteriori autem loco dicit, *nullam creaturam posse satisfacere pro illa injuria, satisfactione plena, quia illa offensa & injuria omnino excedit puram creaturam*. Quod ipsum docuit etiam hic D. Th. ad 2. Cajet. idem significat, & alii expositores communiter, & indicat etiam Richard. in 3. dist. 20. q. 4. & Rich. de Sanct. lib. de Incarnat. Verb. c. 8. Qui omnes solent in hanc sententiam adduci, cum tamen solum dicant peccatum habere gravitatem inadæquabilem per satisfactionem creaturæ: ex quo non sequitur habere infinitatem simpliciter, ut postea explicabo. Solus ergo Medina citato loco hanc sententiam expresse docet, quam pauci ex recentioribus secuti sunt.

Potest autem suaderi hæc sententia, primo, illa vulgari gradatione, quia offensa contra personam alicujus dignitatis finitæ est certe gravitatis finitæ, quod si offensa sit contra personam majoris dignitatis crescet etiam gravitas offensæ: & in universum quantum crescit dignitas personæ offensæ, crescit gravitas offensionis: ergo offensio contra personam simpliciter infinitam habebit etiam malitiam & demeritum simpliciter infinitum: aliàs non servaretur proportio, & fieri posset, ut offensa personæ finitæ haberet adæquationem cum offensa personæ infinitæ, juxta formam argumentandi Aristotelis in physicis. Unde potest aliter proponi argumentum, quia injuria contra Deum sine proportione excedit omnem injuriam contra creaturam, etiam si in infinitum crescat; ergo. Et in idem redit argumentum, in quo modo versamur, quia illa injuria excedit omnem satisfactionem creaturæ, etiam si in sanctitate creata in infinitum crescat; & ideo persona Christi fuit necessaria ad æqualem satisfactionem, juxta sententias Sanctorum, quos hic & supra sect. 1. citavi; ergo signum est illam injuriam esse infinitæ gravitatis simpliciter.

Secundo, Peccatum, ut est offensivum Dei, non solum destruit in homine Deum, quod solum esset destruere bonum illud creatum, quo homo conjungitur Deo ut ultimo fini; sed etiam, quod in ipso est, destruit Deum in se, nam quoad affectum in hoc tendit, qui peccat; ergo hac ratione est infinitum malum simpliciter; nam destruere infinitum bonum simpliciter, non tantum respectu alicujus, sed absolute & in se, malum certe est simpliciter infinitum. Antecedens declaratur variis modis. Unus est, quia omnis intellectualis natura ut sic est una quoad perfectissimum gradum naturæ, in qua omnes conveniunt; ergo malum, quod est destructivum rectitudinis moralis in uno subjecto, implicite & virtualiter opponitur toti gradui naturæ intellectualis ut sic, & in eo destruit moralem rectitudinem, quatenus ille communis est omni intellectuali naturæ; ergo, quantum est in se, etiam in Deo illam rectitudinem destruit, quod est, Deum ipsum destruere. Alius modus est, quia qui offendit Deum, quantum est ex se, tollit illi honorem & dignitatem ultimi finis, qua ablata non esset Deus. Alius est, nam qui offendit Deum, quantum est ex se, contristat ipsum: unde tollit ab illo beatitudinem, & consequenter divinitatem, quantum est ex affectu peccatoris. Tertium argumentum a posteriori sumi potest ex pœna, quæ infinita respondet peccato mortali, quia ipsum est infinitum. Dices illam pœnam solum esse infinitam in duratione. Sed contra quia non solum illa pœna est infinita eo quod perpetua sit, sed etiam quia, ut est pœna damni, est amissio infiniti boni simpliciter, ut ait D.Th. 1.2. q. 87. art. 4. Quod ita explicari potest, quia illa pœna privat Deo, & omni visione possibili Dei, quæ in infinitum perfici potest: est ergo illa privatio infinita.

Nihilominus contraria sententia mihi magis probatur, quam significavit D. Th. hic ad 2. dicens, *Peccatum habere quandam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis*: nam in hoc modo loquendi, & limitandi illam infinitatem satis indicat, non esse infinitatem simpliciter, sed tantum secundum quid, seu objectivam. Unde in 1.2. q. 87. a. 4. dicit peccatum esse infinitum ex parte aversionis ab incommutabili bono, quod est infinitum: ubi solum assignat infinitatem objectivam, quod ex duobus colligi potest. Unum est, quia inferius eodem modo

Non habet peccatum malitiam simpliciter infinitam.

dicit

dicit pœnam damni esse infinitam. Aliud est, quia statim agens de conversione, dicit peccatum ex ea parte esse finitum, tum ex parte objecti, quia bonum, ad quod convertitur voluntas, finitum est; tum etiam, quia ipsa conversio finita est: quod non ita dixerat de infinitate aversionis. Eamdem sententiam tenet Scot. in 3. d.20. q.1. contra ea, quæ dicuntur. Ubi dicit, tantam esse infinitatem ex objecto in actu charitatis, quanta est in peccato, quod licet fortasse verum non sit, supponit tamen in peccato non esse infinitatem, nisi secundum quid & objectivam, sicut est in actu charitatis. Et idem docet expresse Palud. in 3.d.20.q.2. Soto in 5.d.19.q.1. art.2.ad 1.& indicat D.Thom. in 4.d.15.q.1.art.3.ad 1.

Potest autem hæc sententia probari primo, quia in peccato non est major malitia, quam sit bonitas, qua privat; sed privat bonitate simpliciter finita, & tantum secundum quid infinita, scilicet, objective; ergo. Major patet, quia privationis quantitas ex positivo mensuranda est. Minor vero probatur, quia illa bonitas tanta est, quanta esse poterat, & debebat contrario actui charitatis: illa autem est sine dubio finita. Ad hanc vero rationem sufficienter responderi potest, recte quidem procedere de malitia morali, quę opponitur virtuti contrarię, seu quæ privat illa bonitate, quæ inesse deberet illi actui humano, si studiose fieret. Præsens autem difficultas non est de hac malitia & quantitate ejus, sed de ratione injuriæ divinæ, quam habet actus peccati, & de quantitate, quam sub ea ratione habet. Est enim peccatum præsertim mortale vera ac propria injuria Dei, & ut sic non solum privat rectitudine charitatis, vel alterius similis virtutis, sed etiam continet quandam rationem injuriæ, quæ nullam habet proportionem cum quacumque bonitate, quæ convenire possit actui puræ creaturæ erga Deum. Quare nos etiam dicere cogimur, hanc injuriam in ratione mali esse majus & gravius malum, quam in ratione satisfactionis sit quilibet actus rectus puræ creaturæ: quod esse verum infra ostendemus. Unde consequenter dicendum est, vel hanc injuriam & quantitatem ejus non esse considerandam per modum privationis, sed per modum cujusdam moralitatis positivæ: nam, cum hæ moralitates non sint vera entia physica, & realia, non est inconveniens, quod in eis intelligatur aliqua ratio mali per modum positivi, id est, ad modum cujusdam nocumenti, quod voluntas peccatoris infert Deo quantum est ex se: sicut etiam meritum pœnæ, quid morale est, habens rationem mali, & nihilominus intelligitur per modum positivi. Vel certe declarando illam rationem injuriæ per modum privationis, dici potest privare quidem rectitudine justitiæ, non quæ possit inesse actui honesto elicito a pura creatura circa Deum, sed longe altiori: illa, scilicet, rectitudine justitiæ, quæ divinæ majestati secundum se debetur, etiamsi a pura creatura exhiberi pro dignitate non possit: & hæc est infinitas hujus malitiæ, quam contraria sententia censet esse simpliciter infinitam. Neque est inconveniens dari privationem bonitatis, quæ inesse non potest actui puræ creaturæ: nam hæ privationes morales non habent exactam rationem privationis, sed magna ex parte negationes sunt, attribuuntur autem & imputantur subjecto seu homini per modum privationum, propter debitum, seu obligationem, quam habent, vitandi actum habentem talem carentiam seu negationem adjunctam.

Aliter ergo probatur secundo hæc sententia, quia licet peccatum, ut est injuria Dei, sit in hoc supremo genere & ordine malitiæ, tamen in eo non habet summum gradum, summamve quantitatem; ergo neque infinitatem simpliciter: consequentia est clara, tum quia ultra infinitum non est majus, secundum eam rationem; tum etiam, quia illa malitia potest crescere in infinitum: ergo nunquam est infinita simpliciter. Unde probatur antecedens, quia licet peccator injuriam inferat Deo, non tamen summo affectu, & quamvis illum odio habeat, non tamen quantum potest odio habere; sicut qui amat Deum infinitum super omnia, non amat illum quantum amari potest, & ideo non infinite amat.

Dices: peccatorem odisse Deum quantum potest, non quidem ex parte sui conatus, sed ex parte Dei, quia vult inferre Deo summum malum, quod illi inferri potest: vel interdum etiam ex parte sui affectus, quia vellet habere odium Dei summum, quod esse, vel etiam excogitari potest, atque adeo infinitum: totam enim hanc inordinationem habere potest, vel certe habet, saltem implicite, peccator in suo affectu: & in hoc longe diversa est proportio inter odium & amorem Dei, nam, qui amat Deum, neque in effectu amat Deum, quantum ipse amabilis est, quia non potest: neque etiam in affectu, quia ordinate & prudenter amat, esset autem inordinatus affectus creaturæ, si cuperet amare Deum, quantum ipse se ipsum amat, hoc enim nihil aliud esset, quam cupere esse Deum.

Sed hæc responsio non satisfacit, quia ex duobus modis, quibus dicitur peccator odisse Deum, quantum potest, prior, ad summum, indicat infinitatem quantum objectivam, quia cupit Deo summum malum; ex quo non recte infertur infinitas (ut sic dicam) formalis in ipso actu; sicut etiam dilectio Dei habet infinitatem objectivam, nam vult Deo summam bonitatem, & tamen ipsa in se non habet formalem infinitatem simpliciter. Posterior autem modus, licet fortasse in aliqua inordinatissima voluntate inveniri possit, non tamen est de ratione peccati mortalis ut sic, quia nec peccator habet formaliter hoc desiderium eliciendi odium Dei infinitum, neque etiam virtualiter seu interpretative tale desiderium includitur in mortali peccato, quia nulla est ratio hujusmodi interpretationis, etiam si excogitandi aut fingendi detur licentia. Imo etiam, qui formali & expresso actu, odio Deum prosequitur, non ideo desiderat intensius odisse, quam odit, sicut non omnis, qui amat, cupit intensius amare, quam amat. Addo deinde, etiam si admittamus in aliqua voluntate illud formale desiderium infinite odio habendi Deum, non refundi in illum actum totam malitiam objecti, id est, infinitam simpliciter; ideoque etiam in illo actu non esse formalem malitiam simpliciter infinitam, sed solum erit ille actus alia quadam speciali ratione infinitus objective, sicut, qui desiderat dare pauperibus infinitam pecuniam, non habet infinitam bonitatem simpliciter in eo desiderio: & sic de aliis.

Aliter potest ad rationem factam responderi, quodlibet peccatum, quatenus injuria Dei est, habere non solum supremam rationem malitiæ, sed etiam summum gradum in illa, & consequenter non dari magis vel minus, sed omnia peccata sub hac ratione esse æqualia formaliter & in seipsis, quamvis causæ habeant inæqualitatem, id est, in conversione ad commutabile bonum, ex qua nascitur aversio a bono incommutabili: sicut in aliis privationibus totalibus formaliter invenitur æqualitas, quamvis ratione causæ dicatur una esse major alia. Sed hæc doctrina nullo modo probanda videtur, sed plane dicendum est, malitiam peccati mortalis in ratione injuriæ divinæ esse in uno peccato formaliter & in se majorem, quam in alio. Quod a posteriori patet ex effectu demeriti, & pœnæ, quæ major respondet uni peccato, quam alteri, etiam sub ea ratione consideratis. Aliàs sequeretur, quod, sicut quælibet actio Christi erat æqualis meriti simpliciter loquendo, quamvis ex hac vel illa circumstantia non essent omnes æquales, ita omnia peccata mortalia essent æqualis demeriti simpliciter ac pensatis omnibus, quia licet in his vel illis circumstantiis sint inæqualia, tamen ex aliquo capite omnia perveniunt ad infinitatem simpliciter, atque adeo ad æqualitatem in demerito: consequens autem est satis falsum & absurdum, ut constat ex 1.2.q.73. art.2. & seqq. Imo hinc ulterius sequitur, peccato, ut est injuria Dei, in rigore deberi pœnam infinite intensam, vel, si illa esse non potest, quod in infinitum cresceret & intenderetur, quia æternitas pœnæ æternitati culpæ respondet: ergo alteri infinitati deberet respondere infinitas pœnę possibilis. Deinde sequitur tantum demereri peccatorem per unum actum peccati mortalis, quantum meruit Christus per unum actum, quod est valde absurdum: alioquin etiam posset quis existimare, non satis fuisse unum Christi actum ad satisfaciendum pro omnibus peccatis, sed singulos pro singulis fuisse necessarios, quod quam sit falsum, constat ex supra adductis ex Scriptura & Patribus. Tandem confirmatur, nam peccatum, ut malum morale, eo est majus, quo fit majori advertentia & libertate: ergo etiam ut est injuria Dei, est majus, quo fit ex majori advertentia ejusdem injuriæ: ergo etiam sub ea ratione unum peccatum est majus alio; atque adeo etiam sub ea ratione

omnia sunt finita. Imo etiam si (per impossibile) advertentia esset infinita, malitia non esset infinita, quia ex conatu & aliis circumstantiis esset limitata, sicut dilectio voluntatis ex finito conatu finita erit, etiam si (per impossibile) in intellectu esset advertentia infinita.

Ultimo ex his concluditur tertia ratio, nam peccatum non habet malitiam essentialiter infinitam, seu in propria specie; neque etiam habet infinitatem intensivam seu in individuo: ergo nullo modo est infinitum simpliciter: non enim potest excogitari alius infinitatis modus. Major probatur, quia illa est determinata species malitiæ distincta a reliquis, & non continet illas formaliter, aut eminenter: ergo est finita & limitata in specie malitiæ. Minor autem, & satis constat ex dictis, quia ostensum est illam malitiam recipere magis & minus in quantitate quasi intensiva: & probari etiam potest, quia peccatum non habet hanc infinitatem intensivam ab operante, neque a conatu voluntatis ejus, quia & finitus est operans, & finite conatur. Neque etiam habet ab objecto, quia nullus actus habet ab objecto intensionem: neque objectum communicat actui totam bonitatem vel malitiam, quam potest, sed juxta mensuram vel modum ejus, ut inductione constat in cæteris actibus, & in omnibus motibus habentibus habitudinē ad suos terminos. Et ratio est, quia objectum non formaliter, sed tantum terminative communicat bonitatem actui, & ideo non semper communicat quantum potest, sed juxta modum quo tendit potentia in objectum per actum: unaquæque autem tendit juxta facultatem & capacitatem suam, & quia hæc finita est, ideo actus solum participat ab objecto infinito finitam intensionem, vel potius terminat illam intensionem, quam actus habet ex conatu potentiæ, quæ finita esset.

Atque hæc sententia magis confirmabitur solutionibus argumentorum sententiæ oppositæ, quæ vel sunt infirma valde, vel eodem modo fieri possent de peccato veniali. Primum ergo argumentum solum probat, injuriam Dei esse altioris rationis in ratione injuriæ, supra omnem injuriam, quæ inferri potest puræ creaturæ, ideoque esse improportionabilem illi, & satisfactioni possibili puræ creaturæ, ut infra explicabo. Unde quando D. Thom. hic & 1.2. dicit, tanto graviorem esse offensam, quanto major est persona, cui fit, non est intelligenda comparatio secundum æqualitatem, sed secundum proportionem; plus enim superat Deus angelum, quam injuria Dei injuriam angeli; est autem proportio, quod, sicut Deus est altioris ordinis, ita etiam injuria Dei est superioris rationis. Et hoc argumentum fere idem in peccato veniali fieri potest, nam etiam illud aliquo modo est offensio personæ infinitæ.

Ad secundum, illa vulgaris propositio, quod peccator, quantum est de se, vult destruere Deum, sano modo intelligenda est, nam, si sit sensus, peccatorem habere hunc virtualem affectum, quia implicite vult Deum non esse, admitti potest: inde tamē nō sequitur infinita malitia simpliciter, sed objectiva, ut ostensum est. Si vero sit sensus, peccatum de se esse destructivum Dei, non est vera propositio, quia omnino repugnat hanc vim alicui actioni convenire. Et adhuc non sequitur intentum, nam, quod actio sit damnificativa, si de facto non est damnum illatura, & hoc prævidetur, non multum aggravat moralem actionem. Unde in primo modo ostendendi illud antecedens, falsum est, quod assumitur, scilicet, quod destruit perfectionem aliquam in uno subjecto esse destructivum ejusdem perfectionis in toto gradu, hoc enim etiam in affectu falsum est, aliàs qui vitam equi destruit, quantum est de se destruit in toto gradu animalis. Item, aliàs sequitur, peccatum veniale de se destruere Deum, quia destruit rectitudinem moralem in uno subjecto, scilicet homine, & consequenter virtute destruit in toto intellectuali gradu; igitur peccans solum in se destruit moralem rectitudinem, & non in toto gradu intellectuali, imo neque in tota humana natura, etiam quantum est de se. Alii vero duo explicandi modi solum declarant infinitatē objectivam & secundū quid.

Ad tertium recte ibi responsum est, pœnam damni, præter infinitatem durationis, esse infinitam tantum secundum quid & objective, quia solum privat hominem perfectissima participatione Dei. Nec refert, quod illa participatio possit in infinitum intendi; tum quia illa privatio solum est carentia visionis Dei, ut sic abstrahendo ab intensione, sicut peccatum mortale per se privat gratia ut sic, non ut dicit intensionem; tum etiam, quia in illa pœna est magis & minus, non solum ratione tristitiæ, quod per se notum est, sed etiam ratione propriæ privationis, quia non tota illa carentia habet rationem pœnæ, sed solum prout erat aliquo modo debita, ut latius in materia de pœnitentia explicandum est. Hinc ergo solum concluditur infinitas objectiva peccati, ex æternitate autem pœnæ solum colligitur peccatum esse humanis viribus irreparabile, atque ex se æternum quoad maculam, ut recte D. Thom. 1.2. q.87. art.4. & 5.

Aliter ergo respondetur ad objectionem positam, rationem adductam non fundari in infinitate simpliciter ipsius peccati, sed in hoc, quod gravitas peccati eo modo, quo infinita est, non potest proportione, & adæquate compensari per satisfactionem exhibitam a persona finita. Hujus vero ratio sumenda est ex duobus principiis supra positis & probatis, scilicet, injuriam crescere ex dignitate personæ offensæ, satisfactionem vero ex dignitate personæ satisfacientis. Unde fit, ut satisfactio habeat proportionem æqualitatis cum injuria, oportere, ut dignitas personæ satisfacientis habeat eamdem proportionem cum dignitate personæ offensæ; hanc vero habere non potest persona creata, quantumvis sancta & grata sit. **Fundamentum rationis.**

Quod ita confirmatur: quia ex eodem capite, ex quo crescit gravitas offensionis Dei, minuitur quodam modo proportio satisfactionis exhibitæ a puro homine, quia semper infinite distat a dignitate personæ, quæ injuriam passa est: quæ improportio non potest suppleri per solam gratiam creatam: quia licet hæc sit divini ordinis, & participatio divinæ naturæ, tamen tota ejus dignitas finita est, & simpliciter infinite distans a dignitate personæ offensæ. Neque etiam refert, quod operationes hujus gratiæ principaliter sint ab Spiritu sancto inspirante, & & movente, qui est persona infinita simpliciter: quia si Spiritus sanctus consideretur, ut movens per gratiam & virtutes inhærentes, sic non confert majorem dignitatem, quam sit dignitas ipsius gratiæ habitualis inhærentis: unde nec confert majorem valorem actibus, quam ab eodem intrinseco principio habere possint. Si vero consideretur Spiritus sanctus, ut proxime & immediate concurrens ad illos actus speciali auxilio, hoc non confert actui proprium valorem satisfactionis: qnia, ut bene notavit Cajetanus agens de merito 1.2. q.114. art.3. in fine, proportio, & æqualitas in hac justitia consideranda est inter retributorem, & proximum operans, non autem inter primam causam mercedis aut meriti: sic etiam in proposito justitia, & proportio intercedere debet inter personam offensam, & personam satisfacientem, & hæc est, quæ formaliter confert valorem satisfactioni, non autem Spiritus sanctus concurrens, tanquam causa principalis & prima.

Hinc constat, etiam si peccatum non sit infinitum simpliciter, sed solum secundum quid, & objective, nihilominus esse improportionabile, & ut ita dicam, inadæquabile per satisfactionem exhibitam a persona finita: quia habent quantitates quasi diversarum rationum & ordinum. Et eadem ratione, non urget argumentum illud de actu charitatis, scilicet, quia actus amoris Dei habet quandam infinitatem secundum quid ex objecto infinito, ad quod tendit, ideo esse debere tanti valoris ad satisfaciendum, quantæ gravitatis fuit malitia peccati, & injuriæ contra Deum factæ. Dicendum est enim, sicut supra de actibus Christi dicebamus, aliud esse loqui de bonitate morali, & intrinseca ipsius actus, aliud vero de valore ad satisfaciendum. Loquendo enim de bonitate, fateor habere inter se proportionem malitiam actus peccati, & bonitatem contrarii actus charitatis: quia illa malitia non est, nisi privatio bonitatis oppositæ, unde tanta est, quanta est bonitas, quæ deberet inesse actui. Loquendo vero de valore ad satisfaciendum, sic nego esse proportionem perfectæ æqualitatis inter actum charitatis, & actum peccati, quia hic valor non sumitur principaliter ex objecto, sed potius ex dignitate personæ satisfacientis; e contrario vero gravitas peccati in ratione injuriæ, & offensæ, sumitur præcipue ex dignitate personæ offensæ, & ideo sub hac ratione non habent sufficientem proportionem vel æqualitatem. Et hinc etiam intelligitur, quare possit actus procedens a gratia habere **Satisfactio personæ finitæ adæquari non potest magnitudini offensa Dei.**

suffi-

sufficientem proportionem, & moralem æqualitatem in ratione meriti in ordine ad consequendam gratiam & gloriam, non tamen possit inveniri tanta æqualitas in ordine ad satisfaciendum Deo pro injuria illi facta. Ratio enim est, quia meritum respicit præmium ejusdem ordinis, & connaturale ipsi gratiæ, quæ natura sua est semen gloriæ: at vero satisfactio respicit ipsummet Deum, qui est persona simpliciter infinita, cum qua non habet debitam proportionem persona finita, etiamsi per gratiam creatam sanctificata sit.

Ex qua ratione intelligitur, licet purus homo possit assumi ad merendum aliis de condigno, & ad satisfaciendum pro peccatis mortalibus eorum, majorem tamen proportionem posse habere in ordine ad meritum, quam in ordine ad satisfactionem: nam in merito inveniretur sufficiens proportio, & æqualitas rei ad rem, qualis nunc reperitur inter opera justorum & præmium gloriæ, quia simile esset meritum & præmium illius hominis; solum esset differentia in hoc, quod illud præmium daretur aliis ab ipso merente, quod certe ad æqualitatem justitiæ & contractus non multum refert, dummodo ante meritum præcedat sufficiens promissio, ratione cujus possit meritum illud de condigno ad alios referri, eisque jus ad præmium acquirere. At vero in satisfactione multo minor esset proportio, quia per actum puri hominis, nunquam posset dari æquale pro culpa; esset tamen aliqua condignitas, eo quod satisfactio esset oblata ab amico, qui esset aliorum caput, & per actum supernaturalem gratiæ & gloriæ proportionatum. Et explicatur in hunc modum: nam pœna eterna etiam damni simpliciter non est equalis culpe mortali, multo enim majus malum hæc est, quia est contra Deum in se, est tamen in ratione pœnæ proportionata, quamvis simpliciter dicatur esse infra condignum propter excessum culpæ: sic ergo bonum ipsum gloriæ, & a fortiori meritum ejus, quod a gratia creata procedit, licet inter se habeant æqualitatem & proportionem, tamen respectu culpæ mortalis ut sic habent improportionem, ut possint pro ea æquivalens reddere ad æqualitatem.

Sed adhuc objici potest. Etiamsi concedamus non posse hominem per unum vel alium actum æqualiter satisfacere pro peccato alterius, poterit tamen per multos actus, presertim si intensione & bonitate, & aliis circumstantiis actum peccati multum excedant. Cum enim illa improportio finita sit, poterit per aliquam additionem superari. Sicut in humanis, licet aurum ex specie sua excedat argentum, quoad valorem tamen moralem potest quantitate superari. Confirmatur adhuc amplius, quia aliàs nec pro veniali peccato posset homo ad æqualitatem satisfacere. — *2. Object.*

Ad argumentum respondetur, nulla etiam multitudine, vel intensione actuum, nec gratiæ creatæ magnitudine posse illam improportionem, seu inæqualitatem ad perfectam æqualitatem redigi. Ratio est, quia illæ res sunt diversorum ordinum: & in hujusmodi rebus, quantumvis una crescat, vel multiplicetur, nunquam pervenit ad quantitatem alterius; quomodo dicunt Theologi, injuriam factam in bonis superioris ordinis non posse per bona inferioris ad æqualitatem compensari, ut injuria in vita, vel fama per pecunias. Et in rebus naturalibus, multe species inferioris gradus non æquivalent uni superiori. Et similiter multa peccata venialia, quantumvis multiplicentur, non æquivalent uni mortali. Sic ergo illa improportio, quæ est inter divinam majestatem offensam, & personam offendentis, gravitasque injuriæ, quæ ex illa nascitur, est altioris ordinis, nec vinci unquam potest quacumque multitudine, vel perfectione actuum personæ creatæ, quæ infinite semper distat a dignitate personæ offensæ. Quod si quis fingat personam creatam habentem infinitam gratiam. Respondeo, talem gratiam esse impossibilem, & ideo non mirum, si illa posita videatur sequi contradictio. Nam quia principium esset infinitum, videri potest satisfactio ejus infinita & æqualis: quia vero adhuc illa persona sic grata infinite distaret a dignitate personæ offensæ, ejus satisfactio esse deberet insufficiens. Ad confirmationem dicemus commodius sectione nona: nam quoad venialia peccata eadem, vel major ratio esse potest de homine satisfaciente pro seipso. — *Solutio.*

3. Object. Ultimo tandem objici potest. Quia justa recompensatio ibi tantum habet locum secundum æqualitatem rei ad rem, ubi reipsa damnum alteri infertur: ubi autem non est damnum, licet interveniat voluntas illius, obligatio propria ex justitia non oritur: Deus autem revera nihil patitur damni ex nostra offensione, sed solum potest quasi in affectu peccatoris injuria Dei considerari, non in effectu: ergo justa & æqualis compensatio non est attendenda in reipsa, quasi oporteat, ut ex satisfactione hominis aliquid Deo acquiratur, sed tantum in affectu hoc etiam erit considerandum: at in affectu potest esse æqualitas; ergo.

Respondetur primo, hoc argumento probaretur, nullam ex peccato oriri obligationem justitiæ satisfaciendi Deo, quod est per se absurdum, & contra omnes Theologos; sequeretur etiam, purum hominem non tantum posse satisfacere Deo ad æqualitatem pro offensa, sed etiam ultra condignum, quia potest in illo affectu excedere, & hoc non tantum sequitur in homine justo satisfaciente pro alio, sed etiam in peccatore satisfaciente pro seipso. Dico ergo, peccatorem vere committere injuriam contra Deum, & peccare contra honorem ex justitia Deo debitum: & licet revera non inferatur Deo aliquod malum in seipso, nec damnum in bonis intrinsecis Dei, in bonis tamen extrinsecis, ut sunt honor, &c. revera læditur divinus honor. Deinde apud Deum, voluntas ipsa inferendi injuriam est maxima injuria, pro qua illi oportet condignam satisfactionem offerre, qualis non est contraria voluntas, seu affectus, quia non habet tantam vim & proportionem ad satisfaciendum, quantam ad offendendum, propter rationem factam. Urgebis, voluntas apud Deum pro facto reputatur: si quis ergo ex corde velit illi perfecte & ad equalitatem satisfacere, jam id facit. Respondetur, antecedens esse verum hoc sensu, quod voluntas sola tantum valet apud Deum, quantum opus, quod ab ea proficisceretur, si illa voluntas posset in opus exire, non tamen hoc sensu, quod quandocumque voluntas aliquid vult, tota perfectio, quæ est in objecto secundum se, refundatur in voluntatem, hoc enim non est verum, & tamen in eo sensu sumitur, ut patet. Nam si quis velit, & vere desideret multorum hominum salutem, vel infinite amare Deum, non ideo infinite meretur, & sic de aliis. Quæ doctrina ex 1.2.q.20. latius patet. In proposito ergo voluntas illa satisfaciendi perfecte & ad æqualitatem, non est de se effectiva illius objecti, sed affectiva tantum, & ideo non habet totam perfectionem, quæ est in objecto. — *Responsio.* *In quo peccator lædat Deum.*

SECTIO VIII.

Utrum homo purus possit ita satisfacere pro culpa mortali propria, ut per suum actum se sanctificet, & a se peccatum expellat, absque alia remissione Dei.

Diximus sectione præcedente, non posse purum hominem pro alienis peccatis de justitia satisfacere, ex quo videtur a fortiori sequi, nec pro seipso posse; tum etiam, quia respectu sui ipsius est purus homo; ex qua conditione oritur in præsente defectus æqualitatis necessariæ ad justitiam; tum etiam, quia ad liberandos alios a peccato supponi potest ipse gratus & innocens, ut autem se ipsum liberet, supponitur potius in peccato, & inimicus, ex qua conditione multum minuitur, vel omnino tollitur valor operum ad satisfaciendum. Quamvis autem hoc ita sit, nihilominus præsenti disputationi locus relinquitur propter majorem quandam proportionem, quæ est in actu hominis ad sanctificandum ipsum hominem operantem, quam alios: & consequenter ad liberandum illum a peccato, & satisfaciendum pro illo potius quam pro aliis: nam & juxta generales leges satisfactionis tunc maxime accommodate fit satisfactio, quando ille, qui offendit, se submittit alteri, quem offendit, ut ei satisfaciat, & similiter. Propria ratio satisfactionis postulat, ut fiat per proprios actus ejus, qui sanctificatur, quando est illorum capax. Ex his ergo differentiis inter actus puri hominis respectu sui, & respectu aliorum, ortæ sunt variæ opiniones Theologorum, quas oportet in hac & sequenti sectione tractare. Et versatur quæstio, non tantum de potentia Dei absoluta, sed etiam secundum legem ordinariam; quamvis enim nullus de facto possit a peccato liberari, — *Declaratur propositæ quæst. sensus.*

berari, nisi per Christi redemptionem, & justitiam, nihilominus dubitari adhuc potest, an supposita Christi redemptione, ipse etiam homo pro suo peccato satisfaciat, & ita ab illo liberetur; quod maxime fieri posse videtur per illum actum contritionis, & amoris Dei super omnia, qui est ultima dispositio ad gratiam & justitiam; nam per alias imperfectas, & remotas dispositiones certum est non posse hominem condigne satisfacere pro peccato suo, quia non perfecte opponuntur divinæ offensioni. Unde fit, ut ex vi earum, aut illis positis, non statim sanctificetur homo, & a peccato liberetur: at vero, posita contritione & dilectione super omnia, statim sanctificatur homo, & expellitur peccatum, quia homo in Deum perfecte conversus est; & ideo de hoc actu potissimum tractatur quæstio, an ex vi illius homo satisfaciat Deo sese ab statu peccati liberando. Denique, ut distinctius procedamus, duplicem hujus quæstionis sensum distinguere oportet: duobus enim modis intelligi potest, hominem per suum actum satisfacere ad æqualitatem, vel liberari a peccato. Unus est, quod ipsemet actus hominis peccatoris, quo in Deum convertitur, sit æqualis solutio debiti, atque adeo sit ipsa formalis ratio expellendi peccatum ab homine, nulla alia a Deo remissione peccati expectata, quia necessaria non est. Alter sensus est, quod peccatoris actus, quantumvis supernaturalis, & dilectionis Dei super omnia, non possit per se expellere peccatum absque remissione Dei, sit tamen tanti valoris ad satisfaciendum Deo, ut homo per illum actum, quantum est ex se, condignam satisfactionem offerat ad hujusmodi remissionem obtinendam, eamq; ita faciat sibi debitam, sicut per sufficiens meritum facit sibi debitum condignum præmium. De hoc posteriori sensu dicemus sectione sequente, in hac de priori disputamus; atque ita intelligendus est titulus in hac dubitatione propositus.

1. Opinio affirmans. Est itaque prima opinio asserens, hominem per actum contritionis, seu dilectionis Dei super omnia, ita se ipsum formaliter sanctificare & peccatum mortale expellere, ut non solum non indigeat alia remissione culpæ, verum etiam & potentia absoluta repugnat, quod existente tali actu, homo adhuc in mortali peccato maneat; & hoc modo ajunt auctores hujus opinionis, illum actum esse æqualem satisfactionem, & condignam debiti solutionem: quia aliàs non esset ille actus sufficiens ad expellendam culpam: quia offensa non tollitur, quamdiu pro illa satisfactum non est, nisi gratis remittatur. Quam opinionem sic expositam in nullo Scholasticorum Theologorum in terminis invenio. Videntur autem illi favere nonnulli moderni scriptores præsertim Jansenius in Cõcor. Evang. cap. 48. ubi sentit actualem Dei dilectionem non esse proximam dispositionem, ad quam justificatio consequatur, sed esse ipsam formam, qua remittuntur peccata. Verum est, hunc auctorem, quamvis in principio de dilectione loquatur, non tamen satis explicare, se loqui de dilectione actuali; sed potest de habituali intelligi, quia statim sic inquit: *Ecclesiastica vero communis habet, quod justificatio non sit motus diversus ab infusione gratiæ divinæ, quæ est charitas, vel saltem non est sine charitate, ita ut charitas neque se habeat, ut effectus consequens justificationem, neque ut dispositio præcedens, sed sit justificationis causa formalis, sic in ea se habens, quomodo caliditas in calefactione: hoc enim ipso quis est justificatus, quo illi per fidem infusa est charitas Dei, ex merito Christi.* Quæ verba optime de habitu charitatis intelliguntur; tota ergo illius sententia videtur ita exponenda: alioquin & ipse graviter errasset, negando, actum dilectionis esse dispositionem ad justitiam, & ineptissime veram & communem sententiam, ut peculiarem Pighii errorem retulisset: quæ omnia ex sequentibus constabunt. Pro eadem sententia citari potest Gaspar Casalius lib. 2. de Quadripart. Just. cap. 2. ubi sæpe repetit, dilectionem esse id, quo formaliter nascimur ex Deo, & in quo formaliter vivimus, & de morte ad vitam traducimur, ac vivificamur. Favet etiam Richard. art. 2. de lib. arbit. ubi dicit catechumenum ante baptismum sanctificari per actum dilectionis absque infusione habituum. In prædictam etiam sententiam inclinat idem Ruard. art. 8. pag. 66. & 67. & Hosius in Confess. Polon. cap. 70. & 71. & Stapleton. lib. 3. de Justit. cap. 8. ubi probabile censent, justificationem fieri formaliter per actum dilectionis. Sed, si attente hi auctores legantur, nihil in eis est,

Primum [illegible] sententiæ.

quod huic sententiæ satis patrocinetur. Posset autem hæc sententia fundari primo, quia juxta veram, & sanam doctrinam, remissio peccati fit per infusionem alicujus formæ supernaturalis inhærentis: ergo maxime per gratiam & charitatem: ergo non minus perfecte, & efficaciter fit per actualem charitatem, quam per infusionem habitus charitatis: ergo, qui elicit supernaturalem actum dilectionis super omnia, ex vi illius se sanctificat, & expellit peccatum & ad æqualitatem satisfacit. Primum antecedens constat, quia si remissio peccati non fieret per infusionem formæ inhærentis, ergo fieret tantum per extrinsecum Dei favorem: hic autem est error hæreticorum hujus temporis, damnatus in Concil. Trident. sess. 6. can. 11. Prima vero consequentia per se nota est: secunda vero, in qua est tota vis argumenti probatur variis modis. Primo ex his, quæ Scriptura & sancti Patres tribuunt charitati, ut est illud Proverb. 10. *Universa delicta operit charitas*; & 1. Petri 4. *Charitas operit multitudinem peccatorum.* Hæc enim, & similia, potissimum intelliguntur de dilectione quoad actum, juxta illud 1. Joan. 3. *Translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*; &: *Qui non diligit, manet in morte*; & cap. 4. *Omnis, qui diligit proximum suum, ex Deo natus est*; ad Rom. 13. *Plenitudo legis est dilectio*; & ad Coloss. 3. eadem charitas dicitur *vinculum perfectionis*; ipsa ergo est, quæ maxime sanctificat, & remittit peccatum, juxta illud Luc. 7. *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*; & ideo Joan. 14. ajebat Christus Dominus: *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus, &c.* Hinc August. omnem perfectionem justitiæ & sanctitatis charitati tribuit. Unde est illud lib. de natur. & grat. art. 42. *Charitas est verissima, plenissima, perfectissimaque justitia*; & cap. 70. *Charitas inchoata, inchoata justitia est: charitas provecta, provecta justitia est: charitas magna, magna justitia est: charitas perfecta, perfecta justitia est: sed charitas de corde puro, & conscientia bona, & fide non ficta, quæ tunc maxime est in hac vita, quando pro ipsa contemnitur vita.* Ex quibus verbis non obscure constat, ipsum loqui de actu. Item lib. 1. de Peccat. merit. & remiss. cap. 10. ait. *Justificari in Christo, qui credunt in eum, propter occultam communicationem, & inspirationem gratiæ spiritualis, qua quisquis adhæret Domino, unus spiritus est.* Et lib. 1. de Gratia Christi cap. 30. explicat, hanc gratiam esse *charitatem Dei diffusam in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis.* In lib. autem de Spiritu & litera cap. 32. explicat, hanc charitatem, quæ per Spiritum sanctum diffunditur in cordibus nostris, esse *dilectionem ipsam, non qua nos Deus diligit, sed qua nos facit dilectores sui.* Quod late prosequitur cap. 36. & apertius lib. 3. de Doct. Christ. cap. 10. definit, charitatem esse *motum animi ad fruendum Deo propter ipsum*: ergo omnes effectus, quos August. tribuit charitati, intelligendi sunt potissimum de actu. Unde 1. de Doctr. Christ. cap. 27. *Ille*, inquit, *juste & sancte vivit, qui ordinatam dilectionem habet*; & multa similia habentur in ejusdem epist. 29. & lib. de moribus Eccles. cap. 11. & 15. & aliis locis. Favet etiam, quod Anselm. ait lib. de conceptu virgin. cap. 3. justitiam nihil aliud esse, quam *rectitudinem voluntatis propter se servatam*: quæ rectitudo non potest esse nisi charitas, de qua eleganter Bernard. serm. 83. in Cant. inquit, *animæ reditum, esse conversionem ejus ad Verbum, reformandæ per ipsum, & conformandæ ipsi*; & subdit. *In quo? In charitate: ait enim. Estote imitatores Dei, sicut filii carissimi, & ambulate in dilectione, sicut & Christus dilexit nos. Talis conformitas maritat animam Verbo, cum, cui videlicet similis est per naturam, similem nihilominus ipsi se exhibet per voluntatem, diligens, sicut dilecta est: ergo si perfecte diligit, nupsit.* Et alia, quæ late prosequitur, tum ibi, tum etiam epist. 107.

2. Prioris sententiæ fundamentum. Secundo principaliter probatur, quia perfectius inhæremus Deo, ut fini ultimo, per actualem amorem, quam per ullum habitum: ergo per illam maxime liberamur a culpa, & in Dei amicitiam reducimur, quod est sanctificari. Consequentia probatur; tum quia, sicut præcipua malitia culpæ consistit in aversione a Deo fine ultimo, ita præcipua sanctitas consistit in unitione cum Deo, ut est ultimus finis noster; tum etiam, quia beatitudo vitæ futuræ consistit in perfecta conjunctione ad Deum, ut est sum-

summum bonum: ergo perfecta sanctitas hujus vitæ in adhæsione perfecta ad Deum ultimum finem posita erit. Primum vero antecedens probatur, & in primis dubium non est, quin, comparando actum charitatis Dei ad reliquos, superet illos in sanctificando, & conjungendo animam Deo, juxta illud Pauli supra citatum; *Charitas est vinculum perfectionis*, & illud 1. ad Corinth. 12. & 13, *Æmulamini charismata meliora, & adhuc excellentiorem viam vobis demonstro*. Et: *Major autem horum est charitas*, præsertim, cum amor actum fidei, & spei supponat, & sit illorum forma, secumque dolorem afferat, quo anima formaliter a peccato avertitur. Deinde, comparando actum ad habitum, probatur actum excedere. Primo ex generali regula, quod actus simpliciter est potior in voluntate, quam habitus, teste D. Thom. 1.2.q.71. art.3. in corpore, & ad 1. ubi dupliciter id probat: primo, quia actus præeminet potentiæ, habitus autem magis accedit ad rationem, & imperfectionem potentiæ. Secundo, quia habitus est bonus, quia inclinat ad bonum actum; ergo magis bonum est actus, juxta illud, propter quod unum quodque tale, & illud magis. Nec refert (ait D. Thom.) quod habitus sit diuturnior actu: nam hic excessus est secundum quid, & per accidens, quia actus est in tali natura, quæ non potest semper operari. Nam actus de se diuturnus esse potest; quod si in nobis non ita est, est ex nostra imbecillitate, non ex ejus imperfectione. Unde, si actus ille semel a nobis elicitus semper in nobis duraret, nihil illi deesse videretur, ut habitum superaret, & nos perfectius Deo uniret, & sanctificaret, quam habitus: sed illa duratio nihil perfectionis illi addit, sed est perseverantia ejusdem perfectionis, quam in primo instante talis actus habuit, a qua perfectione provenire debet vis justificandi seu expellendi peccatum; sicut etiam si habitus illud expellat, id facit in primo instante, quo infunditur, ratione suæ perfectionis, & non ratione futuræ perseverantiæ seu diuturnitatis.

Secundo probatur idem, quia hac ratione beatitudo ponitur potius in actu, quam in habitu: quia perfectius anima adhæret Deo per actus, quam per habitus: unde, si daretur optio, potius esset eligendus actus sine habitu, quam habitus sine actu. Item, hac ratione censetur esse perfectior justificatio adultorum, quam parvulorum, quia fit per proprium eorum actum, ut D.Thom. docet infra q.34.art.2.ubi eam rationem adducit, quia ultima perfectio animæ non consistit in habitu, sed in actu. Denique a contrario id patet, quia culpa & injuria magis cōsistit in actu, quam in habitu; & ideo peccatum actuale gravius, cæteris paribus, censetur, quam originale.

Tertium prioris sententiæ fundamentum. Tertio principaliter argumentor, quia id, quod maxime Deus in hac vita in nobis intendit, est sanctificatio nostra, juxta illud 1.Corint.4. *Hæc est voluntas Dei, sanctificatio vestra*. Sed maxime etiam intendit in nobis, ut illum amemus; ergo signum est, hanc sanctificationem potissime fieri actuali amore ejus. Minor probatur primo ex D.Thom. 3.cont. Gent. cap.151. dicente, potissimum effectum gratiæ divinæ esse, ut nos faciat Dei dilectores; quia id, quod in nobis Deus maxime intendit, est sui ipsius dilectio. Secundo ex August. in Manual. cap. 20. ubi inter alia, quæ summa pietate de divino amore scribit, sic inquit. *Amat Deus, ut ametur. Cum amat, nihil aliud vult, quam amari, sciens, amore esse beatos, qui se amaverint*. Unde D.Thom.2.2.q.27.art.1.dicit, Charitati magis convenire amare, quam amari: quia illud per se primo ei convenit, quatenus talis virtus est. Cujus rei duplex signum adducit. Primum quia matres, quæ maxime amant, plus quærunt amare, quam amari. Secundum, quia amici magis laudantur ex eo, quod ament, quam ex eo, quod amentur. Et Aristot.8.Ethic. cap.8.dicit, amicitiam magis consistere in amare, quam in amari. Ex qua doctrina hoc modo potest confici argumentum, quia id, quod Deus in nobis ponit, quo maxime nos amat, videtur esse gratia, unde dici solet, amari nos a Deo per gratiam, nos autem amare Deum per charitatem, & maxime per actualem; ergo nos magis perficimur & sanctificamur per actum, quo Deus amamus, quam per ipsum habitum gratiæ sanctificantis, qui inter omnes videtur plus conferre ad nostram sanctificationem, & ad expellendum peccatum: ergo solus ille actus est per se sufficiens ad hunc effectum expellendi peccatum, & sanctificandi hominem, & consequenter ad satisfaciendum Deo pro injuria illata.

Quartum fundamentum. Quarto principaliter argumentor, declarando rem ipsam, quia ipsa dilectio seu contritio est supernaturalis forma, & non minus est potens ad convertendum animam ad Deum, quam fuit peccatum ad avertendum; ergo talis actus vi sua restituit hominem ad pristinum statum, & ex averso facit conversum ad Deum finem supernaturalem; ergo destruit in ipso totam Dei offensam & injuriam; & consequenter satisfacit Deo ad æqualitatem, quia aliàs non posset tollere ab homine rationem injuriæ & offensionis. Antecedens patet, quia sicut peccatum mortale avertit a Deo ultimo fine, & ideo illi summam injuriam irrogat, ita contritio actuali amore formata convertit ad Deum ut ultimum finem conversione efficaci & perfecta: ergo hæc conversio formaliter excludit illam aversionem, & non est minus efficax ad hunc suum effectum, quam fuit peccatum ad suum. Nec refert, quod illa dilectio actualis physice & realiter, non semper in anima duret: nam etiam actualis culpa non semper manet, sed hoc solo, quod uno momento avertit animam a Deo, quamdiu non retractatur, semper relinquit hominem, quasi habitualiter aversum, & privat illum gratia & amicitia Dei; sic ergo etiam dilectio, quia in eo instanti, vel tempore, quo est, convertit perfecte & supernaturaliter animam ad Deum, vi sua relinquit hominem habitualiter conversum secundum moralem statum, & æstimationem: ergo ipsa dilectio per se ipsam restituit hominem in Dei amicitiam, facitque illum æterna vita dignum, peccatumque expellit, non ex nova aliqua gratia, benevolentia, aut acceptatione Dei, sed ex propria vi & potestate, quam habet contra peccatum: non est enim minus potens amor supernaturalis Dei ad sanandam animam, quam fuit peccatum ad illam lædendam, atque hoc modo fit Deo æquali satisfactio pro injuria per peccatum illata.

Ratio. Remissionem peccati non esse beneficium gratiæ a contritione distinctum. Atque ex hac sententia sic exposita & confirmata inferunt, & docent, qui illam defendunt, peccatori, quantum ad remissionem peccati spectat, nullum fieri gratiæ beneficium, præter gratuitam donationem auxilii excitantis, & adjuvantis, sufficientis, & efficacis, necessarii ad contritionis & amoris actum eliciendum. Dico, quantū ad remissionem peccati spectat, quia certum est, peccatori contrito non tantum remitti peccatum, sed etiam infundi gratiam, cum omnibus donis habitualis justitię, quæ distincta sunt, & nova gratiæ dona ac beneficia, & de potentia saltem absoluta separabilia a remissione peccati, quæ fit per actum; & certum est nunc de facto gratis infundi homini contrito, sive dicamus prius natura infundi ad contritionem habendam, sive posterius natura, ratione contritionis jam habitæ: tamen, seclusa habituali gratia, & præcise ac formaliter loquendo de remissione peccati, nullum Dei beneficium continet juxta hanc opinionem, præter donationem ipsius actus dilectionis, seu contritionis, qui donum Dei est ratione prædictorum gratiæ auxiliorum, quibus fit. Ratio hujus deductionis manifesta est ex dictis, quia posito actu dilectionis in anima, ille in sua intrinsece ac formaliter, & omnino connaturaliter expellit culpam, sicut lumen expellit tenebras: ergo, sicut posito lumine in aere nihil aliud ex parte luminaris, aut Dei, est necessarium, ut expellantur tenebræ, imo nec Deus ipse impedire potest, quin expellantur, stante illa suppositione; ita stante contritione, nec impedire potest Deus, quin expellat peccatum, neque necessarium est, ut novi aliquid conferat, vel aliquid gratis remittat, ut peccatum expellatur, quia & secluso quocumque alio expelletur, &, cum ipsa contritio fit ad æqualitatem sufficiens ad peccatum tollendum, superflua est omnis alia benevola acceptatio, seu gratuita remissio. Concluditur ergo, Deum gratis remittere peccatum homini contrito nihil aliud esse, quam gratis dare illi contritionem, seu auxilium gratię, necessariū ad illam habendam, sicut solem expellere tenebras ab aere nihil aliud esse, quam illuminare illum, quantumvis hæc ratione distinguantur. Concluditur subinde, quando remittitur homini contrito peccatum, non alia ratione propter Christi meritum & satisfactionem remitti, nisi quia propter Christum datur totum auxilium gratiæ necessarium ad contritionem habendam, non vero quia propter Christum acceptetur ipsa contritio, & per illam, seu ratione illius, remittatur peccatum, quia nulla est talis

talis nova acceptatio, neque hic est effectus gratiæ, sed intrinseca perfectio contritionis, & proprius ac connaturalis formalis effectus ejus, sicut quamvis propter Christum infundatur gratia habitualis parvulo baptizato, tamen, quod per gratiam illam tollatur peccatum originale, & anima illa reddatur proportionata ad gloriam, non est novus effectus distinctus ab infusione gratiæ.

Quæ omnia ita confirmari possunt ex dictis, quia si præter contritionem habitam necessarium est novum Dei beneficium, ut remittatur peccatum, vel illud est aliquid positivum, intrinsecum animæ, & illi inhærens; vel est aliquid privativum physicum ac reale; vel est extrinsecus Dei favor, aut quælibet alia extrinseca denominatio ab actu Dei increato: nihil autem horum dici potest, ut sigillatim ostendam. Primum patet, quia interrogo, quid sit illud positivum denuo infundendum præter actum, ut deleatur peccatum. Dices esse habitualem gratiam & justitiam, nihil enim aliud excogitari potest. Sed contra hoc sunt duo. Primum, quia juxta probabilem sententiam prius natura gratia infusa, quam habeatur contritio, & nondum intelligitur expulsum peccatum, sed expectatur contritio, ut expellatur; ergo, juxta illam saltem sententiam, non intelligitur expelli per aliquid infusum post contritionē. Secundum & magis apparens est, quia non est magis proportionatus talis habitus sic infusus ad expellendum peccatum, quam sit ipsemet actus, ut probatum est: ergo si per actum non tolleretur, nec per infusionem habitus tolleretur. Et hinc etiam cōstat nullam privationem physicam requiri, quia neque necesse est, privationem novam fieri, quia per remissionem peccati nihil positivum physicum ab anima expellitur, per se loquendo, cum peccatum ipsum in privatione consistat: neque etiam necesse est, aliam privationem tolli, præter privationem gratiæ, de qua eadem ratio est, quæ de ista forma. Probatur ergo alia pars illius antecedentis, quia alias remissio peccati formaliter fieret per extrinsecum favorem, seu non imputationem, contra Concilii Tridentini decretum. Sequela patet primo, quia reliqua non sufficere dicuntur sine hoc favore. Secundo, quia hic favor dicitur esse novum gratiæ beneficium: est ergo quid separabile ab actu: ponamus ergo separari, & peccatori habenti contritionem Deum non conferre hoc novum beneficium, manebit ergo in peccato, etiam stante contritione, & amore super omnia; ergo si adiuncto illo favore expellitur peccatum, signum est, per illum solum formaliter expelli, quod erat inconveniens illatum. Ac tandem sequitur, nihil posse facere hominem, etiam per gratiam Dei, quo necessario, necessitate absoluta, expellat a se peccatum, quod videtur valde absurdum & contra excellentiam gratiæ, ac divinam bonitatem; unde fieret, posse peccatum conservari in anima contra hominis perfectam voluntatem, ex sola Dei voluntate, quod est quodammodo Deo attribuere peccatum, saltem quoad durationem & conservationem. Atque hæc videtur esse tota vis, seu verisimilitudo hujus sententiæ, in qua tam confirmanda, quam examinanda non possumus non miscere multa ex materia de gratia & justificatione: sed neque etiam potuimus ea omnino prætermittere, quia multum ex hac dependet intelligentia præsentis disputationis, de necessitate satisfactionis Christi, & quid nobis ad remissionem peccati obtinendam contulerit.

Contraria sententia declaratur ac defenditur. Prima assertio.

Contrariam sententiam omnino veram esse censeo: ut tamen eam ex his, quæ nobis notiora vel certiora esse videntur, declarem, incipiam ab hoc ultimo puncto, quem ex citata sententia inferebam. Dico ergo primo, simpliciter & absolute fatendum esse, hominem per actum contritionis supernaturalem, ac perfectum, & includentem absolutam dilectionem Dei super omnia, se disponere ad remissionem peccati obtinendam. Hæc assertio mihi tam certa est, ut existimem, non posse sine temeritate negari: est enim hæc communis sententia Theologorum, ut constat ex D. Thom. 1.2.q.113.art.5. & 8. ubi inquit, Motum liberi arbitrii in Deum, & in peccatum ordine naturæ antecedere remissionem culpæ, tamquam dispositionem ad illam, & 3.p.q.86. ubi in hoc sensu docet art. 1. per pœnitentiam deleri peccatum, ut interius latius explicabimus: & artic. 6. similiter docet actus pœnitentis esse causam remissionis culpæ, vel dispositive secundum se, seu prout sunt actus talium virtutum, vel effective, prout sunt pars sacramenti; & in solut. ad 1. declarat, hanc dispositionem includere actum fidei formatæ; & in solut. ad 2. magis explicat, esse actum fidei, charitatis, & pœnitentiæ; & in 3.d.19.q.1.art.1.q.1. dicit, gratiam esse, quæ formaliter delet peccatum, sicut albedo delet nigredinem; in quæst. autem 2. addit, ex parte nostra requiri, ut præparemur ad hunc effectum recipiendum per fidem intellectus, & charitatem affectus.

Contritionem perfectam esse dispositionem ad remissionem peccati

Idem docet expresse q.28. de verit. artic. 8. ad 1.2. & seq. idem Scot. 4.d.14.q.2.art.2. Duran. q.1. Palud. q.1. art.1. Gabr. q.1. art.2. & alii communiter, tum ibi, tum d.15. & in 3.d.19. & 20. Idemque docent moderni scriptores, qui contra hæreticos hujus temporis scribunt, ostendentes, non solam fidem, sed etiam dilectionem & pœnitentiam, esse dispositiones ad remissionem peccati obtinendam, ut videre licet in And. Veg. lib. 6. in Trid. cap. 28. 29. & 30. & in Bell. lib. 1. de justif. 13. Stap. lib. 1. de Justif. Prolog. 1. & cap. 28. Albert. Pighi. contr. 3. & 9. qui varia congerunt Scripturæ testimonia, quæ infra ponderabimus. Nunc præcipue probatur hæc veritas ex Concil. Trident. sess. 6. cap. 6. ubi agens de conversione peccatoris, & dispositionem ejus describens, primum ponit fidem, deinde timorem, postea spem, quarto dilectionem, ac tandem odium, & detestationem peccati: postea vero cap. 7. subdit. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur.* Video tamen responderi posse, Concilium non esse locutum de dilectione perfecta, quæ non solum natura, sed tempore, potest justificationem antecedere. Quod etiam fundari potest in verbis illis: *Illumque* (id est Deū, vel Christum) *tanquam omnis justitiæ fontem diligere*, in quibus verbis videtur Concil. loqui de amore imperfecto: hoc enim indicat primo verbum illud, *incipiunt*, quod solum denotat inchoationem quandam actionis. Secundo verbum illud, *diligere*, absolute prolatum, & sine illa additione *super omnia*, commune est perfecto & imperfecto amori: non ergo sine causa abstinuit Conc. ab illa adjectione *super omnia*, ut etiam Veg. d. cap. 3. notavit: sed potius id fecit, ut abstineret ab opinionibus Theologorum, & absolute de dilectione, sive perfecta, sive imperfecta loqueretur. Tertio, quia videtur Conc. potius loqui de amore concupiscentiæ, quam amicitiæ Dei, ut patet ex connexione præcedentium verborum. *Ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes, Deum sibi propter Christum, propitium fore, illumque tanquam omnis justitiæ fontem diligere incipiunt*; non ergo agit de amore Dei propter se ipsum, sed propter spem de illo conceptam, & quia est totius justitiæ fons, qui est amor concupiscentiæ. Quarto, Concilium ibi non agit de dispositione per veram contritionem: ergo neque de dilectione, seu charitate Dei super omnia. Antecedens patet primo ex illis verbis: *Ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod & detestationem*: illa enim particula, *aliquod*, diminuens esse videtur, quod magis declarant subjuncta verba: *Hoc est per eam pœnitentiam, quam ante baptismum agi oportet*: constat autem, pœnitentiam ante baptismum necessariam non esse contritionem, sed minus perfectam dispositionem sufficere. Et confirmari potest ex eo, quod Concilium loquitur de justificatione, quæ fit per baptismum, ut patet ex cap. 7. ubi baptismum dicit esse causam instrumentalem hujus justificationis, dispositio autem ab baptismum non necessario est per amorem perfectum: ergo.

1. Probatio ex Concil. Trident. sess. 6. c. 6. diligenter expenditur.

Sed nihilominus hæc interpretatio aliena est a mente Concilii: nam licet probabile sit Concilium non limitasse, nec coarctasse doctrinam suam ad solam justificationem, quę fit per dispositionem perfectam contritionis & dilectionis Dei super omnia, tamen certum etiam existimo, illam non exclusisse, sed comprehendisse potius, atque adeo doctrinam illam generalem esse ad omnem justificationem adultorum, sive fiat cum imperfecta dispositione, ope & efficacia alicujus sacramenti re ipsa suscepti, sive cum perfecta dispositione, absque reali susceptione sacramenti, & consequenter non loqui tantum de dilectione imperfecta, sed etiam de perfecta. Quod probo primo, quia per se incredibile est, quod Concilium tradens integram, & dogmaticam doctrinam de justificatione, omiserit illam, quæ fit absque reali susceptione sacramenti, neque docuisse, quænam dispositio & præparatio ad illam adhibenda sit: sic enim diminutam doctrinam

Verus Concil. sensus.

Probatur primo.

ctrinam tradidisset. Secundo, quia aliàs illa doctrina de justificatione, & de dispositione ad illam, non esset communis ad justificationem, quæ fiebat ante novam legem traditam, & sacramenta ejus instituta, & consequenter tota illa doctrina de gratia, & de justitia inhærente, non esset communis omni tempori, & in omni statu naturæ lapsæ, secundum communem justificationis rationem, quod nullus (ut arbitror) Catholicorum concedet. Quod si doctrina illa communis est, necesse est fateri, omnes illos actus eo capite numeratos, prout fuerunt necessarii & sufficientes ad remissionem peccati obtinendam ante sacramenta legis novæ, vel nunc etiam absque reali susceptione sacramenti, esse dispositiones ad remissionem peccati; certum est autem ad obtinendam hoc modo remissionem peccati, necessariam esse dilectionem charitatis, quam vocamus super omnia, quia sine charitate nihil prodesse potest, quantum est ex opere operantis, quæ est recepta Theologorum sententia, quam non obscure docuit idem Conc. sess. 14. cap. 4. eamque latius tractabimus infra tom. 4. Tertio, quia aliàs Concil. illo cap. 6. & 7. doctrinam incertam, autem saltem minus certam tradidisset, omisisset autem certam; docet enim, eam dispositionem, quam ibi describit, talem esse, ut ad eam statim justificatio, & remissio peccati consequatur: hoc autem certum est, si sub illa dispositione dilectio charitatis, & perfecta, contineatur. Si autem sit sermo de sola dilectione imperfecta, est res adhuc incerta, etiam de illa justificatione, quæ per sacramentum fit: nam, si sit sermo de justificatione extra sacramentum, non solum incerta, sed etiam falsa est doctrina: quia ad illam dispositionem imperfectam non sequitur justificatio extra sacramentum: utrumque autem est valde absurdum. Primum patet, quia quamvis probabilius, & verum sit, sacramentum, præcipue baptismi & pœnitentiæ, facere hominem ex attrito contritum, tamen adhuc hoc non est certum de fide, & consequenter neque est tam certum, quam est doctrina, quam ibi tradit Concil. ergo non est verisimile, agere tātum de dilectione imperfecta. Secundum patet, quia Concil. non dicit, ad illam dispositionem justificatio cōsequitur, suscepto sacramento, sed simpliciter ait: *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur*: ergo necesse est, hoc verum esse, etiamsi sacramentum reipsa non suscipiatur. Et sine dubio maxime oportuit, ut Concil. describeret, & doceret dispositionem, quæ per sese habet justificationem adjunctam. Quarto, si Concil. voluisset solam imperfectam dispositionem tradere, non oportuisset, amorem inter illos actus numerare, nam illa dispositio per solam attritionem habetur, attritio autem nullum amorem requirit, etiam imperfectum: utrumque enim constat ex eodem Concil. Trid. sess. 14. cap. 4. ubi & hanc imperfectam dispositionem in attritione constituit, & distinguens duos modos attritionis, nullam mentionem facit amoris. Et hæc assertio magna ex parte dissolvit objectiones contrarias, ut videbimus. Quinto, ex verbis ipsius Concil. nam in primis verba illius capitis optime & facile hunc sensum admittunt: quia dilectio Dei absolute dicta charitatis dilectionem significat, ut patet ex modo loquendi Scripturæ. Eccles. 2. *Qui timetis Dominum, diligite illum, & illuminabuntur corda vestra*; & Joan. 14. *Qui diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, &c.* Et deinde hoc amplius explicatur ab eodem Concil. statim can. 3. dicente. *Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, atque ejus adjutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei justificationis gratia conferatur, anathema sit*. Interrogo enim, an in hac definitione loquatur Concil. de dilectione charitatis? Existimo certe, neminem negaturum, alioquin ex vi hujus definitionis non esset de fide, ad dilectionem charitatis esse necessarium auxilium excitans & adjuvans: neque in tota illa doctrina sermo Concil. fuisset de illo actu, cum tamen sit omnium præcipuus & de illo maxime sit certa illa doctrina: nam, quod ad dilectionem imperfectam sint absolute necessaria illa specialia auxilia, non est ita certum. Si autem ibi loquitur Concil. de dilectione perfecta charitatis, signum est, de eadem fuisse locutum in cap. 6. nam hic canon illi capiti respondet, & doctrinam ibi traditam in summam redigit, & definit. Et in illo etiam canone aperte docet Concil. dilectionem Dei, de qua ibi loquitur, esse dispositionem ad justificationem, & remissionem peccati: hanc enim vim habet illa particula: *Ut de justificationis gratia conferatur*: illa enim dictio, *ut*, habitudinem indicat unius ad alterum, quæ hic esse non potest, nisi dispositionis ad formam. Sexto, ex locis Scripturæ, quibus Concil. suam doctrinam confirmat: nam, post doctrinam traditam de dispositione necessaria ad justitiam, subdit: *De hac dispositione dictum est, Præparate corda vestra Domino*, ut omittam alia loca, quæ de aliis actibus adducit, testimonium hoc ultimum re vera intelligi non potest, nisi de præparatione perfecta, quæ per se sine sacramento tunc posset justificare. De qua etiam intelligitur, quod cap. 5. idem Concil. adducit ex Zach. 1. & Joel. 2. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*, ut est per se manifestum, nam ibi promittit Deus gratiam suam, & benevolentiam, homini convertenti se ad ipsum, quæ tamen promissio non erat facta, nisi convertenti se perfecte per absolutam & efficacem dilectionem; hæc ergo est dispositio, de qua Concilium ibi doctrinam tradere incipit, quam cap. 6. perficit.

Secundo. Tertio. Quarto. Quinto. Canon. 3. sess. 6. ejusdem Conc. hic obiter exponitur. Sexta probatio.

Neque contra hanc interpretationem quicquam obstant conjecturæ in contrarium adductæ. Primo enim verbum illud, *incipiunt*, non indicat imperfectionem essentialem (ut ita dicam) seu inefficacem dilectionem, sed indicat initium temporis, in quo peccator ex non diligente Deum, fit diligens: potest autem in primo instanti, in quo incipit diligere Deum, efficaciter & super omnia diligere illum; hoc autem verbum magis positum videtur in actu dilectionis, quam in actu fidei, spei, & timoris, de quibus Concilium locutum fuerat, quia illi necesse non est, ut simpliciter incipiant in instanti, in quo homo justificatur, quia possunt tempore antecedere justificationem, dilectio autem tunc incipit, quia non potest tempore antecedere; ex quo potius licet colligere, sermonem esse de dilectione perfecta, quia imperfecta non necessario tunc incipit, sed potest tempore antecedere. Nec videri debet novum, quod charitas actualis essentialiter perfecta & efficax, vocetur incipiens, cum etiam status charitatis nondum satis provectæ, ac conjunctæ cum exercitio virtutum, & mortificatione passionum, soleat vocari charitas incipiens, seu incipientium, ut legimus apud D. Thom. 2. 2. q. 24. art. 9.

Solvuntur objectiones contra datam expositionē.

Secundo, quamvis verbum illud, *diligere*, possit aliquo modo dici de dilectione imperfecta, tamen simpliciter & absolute prolatum potius perfectam significat, ut vidimus. Et Joan. 1. can. cap. 3. absolute ait. *Nos scimus, quoniam translati sumus de morte ad vitam, quoniam diligimus fratres*; & cap. 4. *Omnis, qui diligit, ex Deo natus est*; & infra: *Qui diligit Deum, diligit & fratrem suū, nam si quis dixerit, quoniam diligo Deum, & fratrem suū oderit, mendax est*: ergo proprie & simpliciter non dicitur diligere Deum, nisi qui efficaciter eum diligit vero & obedientiali amore: nam, qui ita non diligunt, solum secundum quid diligunt, de quibus scriptum est: *Quid dicitis mihi Domine, Domine, & non facitis, quæ dico*. Sed licet demus, hoc verbum in illa doctrina Concilii non sumi cum tanto rigore, tamen neque etiam est, cur in ea improprietate sumatur, in qua solum significat dilectionem imperfectam; ergo, ut minimum, dicendum est, de quacumque dilectione Concil. loqui, quę ad justificationē sufficienter disponat, sive in sacramento, sive extra illud.

Tertio, diligere Deum, ut omnis justitiæ fontem, non est diligere amore concupiscentiæ; sed est diligere Deum, auctorem gratiæ & omnium supernaturalium bonorum, quomodo charitas diligit ipsum, etiamsi propter se ipsum maxime diligat, sicut naturalis amor diligit Deum, ut creatorem, vel (ut ita dicamus) ut totius naturæ fontem, quod non est amare illum amore concupiscentiæ, sed naturali benevolentia, & propter eam bonitatem, quam ut auctor naturæ præ se fert: sic ergo diligere Deum, ut totius justitiæ fontem, non est diligere ex concupiscentia, sed ex supernaturali benevolentia propter excellentem bonitatem, quam Deus habet, ut auctor est supernaturalium bonorum. Nec vero dicit Concilium, hunc amorem pertinere ad spem, sed potius supponere spem, & post conceptam spem, per eam erigi hominem, & quasi sublevari ad diligendum Deum, utique propter se ipsum; nam amor concupiscentiæ non sequitur proprie ex spe, sed ad illam potius supponitur, spes autem, quamvis per se & directe non sit principium amoris amicitiæ, tamen allicit animum ad eum amorem; aliud est enim amare benefacto-

nefactorem, aliud vero amare, ut benefaciat: hoc posterius est concupiscentiæ, illud vero potest esse amicitiæ aut benevolentiæ, quam beneficium susceptum, vel speratum conciliat.

Quarto, falsum est, Concilium non agere de perfecta dispositione, quæ per contritionem esse potest, quidquid sit, an tractet de sola illa, quod nobis necessarium non est: nam quod dispositio perfecta non sit excludenda ab illa doctrina, satis est a nobis probatum. Quod autem Concilium dicat, *per odium aliquod & detestationem*, nullum argumentum est, quod indicare voluerit imperfectam detestationem, seu secundum quid. Sed, vel ille est usitatus modus loquendi, nullum continens mysterium, vel, ad summum, indicare voluit, esse posse varios actus detestationis sufficientis, & aliquem illorum esse necessarium ad remissionem peccati obtinendam, præsertim quia, ut dixi, Concilium ibi non agit de sola justificatione per sacramentum susceptum vel in re, vel in voto, post promulgatum Evangelium, vel etiam sine sacramento (ut ante Evangelicam legem) ut cap. 4. ejusdem sessionis idem Concilium aperte declarat, & ideo indefinite dixit, *aliquod odium & detestationem*: quia non semper idem modus odii & detestationis in omni modo justificationis requiritur. Similiter nihil refert, quod Concilium loquatur de pœnitentia, quam ante baptismum agere oportet: quia non tantum pœnitentiam imperfectam, quæ est per attritionem, sed etiam perfectam oportet ante baptismum agere; & certe D. Petrus, quem Concilium in testem adducit, quando Actor. 2. dicebat: *Pœnitentiam agite, & baptizetur unusquisque vestrum*, non tantum ad imperfectam pœnitentiam, sed simpliciter ad pœnitentiam, & maxime ad perfectam, auditores invitabat, hæc enim est simpliciter prædicanda & persuadenda populo; etiam si minor sufficere possit: & ideo Concilium non dixit, quam ante baptismum agere necesse est, sed *oportet*: quod verbum optime cadit in id, quod est melius, & securius, ac certius: eo vel maxime, quod Concilium non dicit, pœnitentiam, quam in baptismo agere oportet, sed, *ante baptismum*, ut comprehendat etiam justificationem illam, quæ ante baptismum in re susceptum, per veram ac perfectam pœnitentiam obtineri potest; quia, ut dixi, non agit de sola justificatione per baptismum in re, sed etiam in voto. Neque contra hoc obstat, quod cap. 7. inter causas justificationis numeret baptismum, quia non est necesse, ut sit talis causa, quæ in omni justificatione instrumentaliter operetur, sed quando applicari potest, ut debet, seu re ipsa applicatur. Et hoc ipsum significavit Concilium dicens: *Instrumentalis autem, sacramentum baptismi, quod est sacramentum fidei, sine qua nulli unquam contingit justificatio.* Ac si diceret, sine fide, utique per charitatem operante, nulli cōtingere justificationem, sine baptismo autem cōtingere: quia, licet sit instrumentum justificationis satis est interdum, quod per fidem vivam in voto habeatur.

Summa totius argumenti. Ex his ergo satis, ut arbitror, ostensum est, juxta doctrinam Concil. Trident. negari non posse, quin actus charitatis Dei, quem homo habet ex auxilio gratiæ, cum primum homo convertitur a statu peccati ad statum justitiæ, sit dispositio ad ipsam justitiam, quod etiam obiter testimoniis Scripturæ ab eodem Concilio adductis confirmatum est: & statim plura ex eadem Scriptura & Patribus afferemus.

Secunda probatio ex ratione. Secundo ratione ita declaratur; nam aliqua est dispositio perfecta, per quam potest homo præparari ad remissionem peccati, ita ut, illa posita, statim remissio fiat, etiam sine reali susceptione sacramenti: sed hæc dispositio non est, nisi quæ includit actum dilectionis efficacis Dei: ergo hic etiam actus est dispositio ad talem remissionem. Major videtur omnino certa ex illis Scripturæ locis, in quibus peccatori vere pœnitentiam agenti, & se ad Deum convertenti, remissio peccatorum promittitur, quæ in materia de pœnitentia latius tractantur, & statim ea attingemus; estque hoc omnino necessarium, ut certa aliqua via ac lege possit homo remissionē peccati obtinere, si velit, etiam si sacramentum suscipere non possit; quia nec Deus remittit peccatum homini adulto sine illius libera cooperatione & consensu, neque etiam denegat remissionem peccati ei, qui, quod in se est, facit cum divino auxilio, ut illam consequatur. Minor etiam est certa, & communis doctrina Theologorum, qui, licet dubitent, an interdum per accidens sufficiat dilectio virtualis inclusa in dolore de divina injuria, qua talis est, tamen fere omnes conveniunt, illum actum esse per se necessarium ad consummatam dispositionem, veramque contritionem, quam propterea definiunt esse dolorem de peccato propter Deum summe dilectum. Cui sanæ doctrinæ satisfavet, quam ex Concil. Trident. hactenus declaravimus, & clarius, quam tradit idem Conc. sess. 14. cap. 4. dicens: *Contritionem aliquando esse charitate perfectam, & tunc hominem reconciliare Deo, antequam sacramentum suscipiat*. Et ratio est, tum quia cum peccatum mortale sit aversio a Deo, & quoddam virtuale odiū ejus, & injuria quadam ratione infinita, non est dispositio sufficiens ad illius remissionem, nisi actus continens perfectam conversionem ad Deum, quæ non fit, nisi per efficacem dilectionem; & ideo in Scriptura non promittitur hæc remissio, nisi ei, qui se totum in Deum convertit, & Deum diligit, Jo: 14. Joel. 2. & e contrario, qui nō diligit, dicitur in morte manere 1. Joan. 3. quia re vera nondum facit, quod in se est, ut peccati remissionem consequatur.

Ad hanc vero rationem responderi potest, verum quidem esse, neminem consequi remissionem peccati mortalis, seclusa sacramento, sine efficaci actu dilectionis Dei, per se loquendo, non tamen quia sit dispositio ad remissionem peccati, sed quia sit dispositio ad gratiam, & habitualem justitiam, sine cujus infusione non remittitur mortale peccatum. Itaque, juxta hanc solutionem distinctio fit inter infusionem justitiæ, & remissionem peccati mortalis, & ad illam dicitur dilectio esse dispositio, non vero ad hanc. Imo sunt, qui distinguant inter justificationem & sanctificationem, & dicant, dilectionem esse dispositionem ad justificationem, ad sanctificationem vero minime, sed esse potius formam sanctificantem. Justificatio enim proprie dicit rectitudinem animæ habitualem, & permanentem, juxta doctrinam Aristot. lib. 5. Ethic. cap. 6. & lib. 10. cap. 3. actus autem est propria dispositio ad habitum, & ideo etiam actus dilectionis est ultima dispositio ad habitualem justificationem. Sanctificatio autem non requirit habitualem rectitudinem, sed quacumque ratione mundetur anima a peccato, & pura coram Deo reddatur, sanctificari dicitur: potest autem per actum mundari a peccato, & consequenter sanctificari, & ideo ad neutrum horum actus dilectionis est propria dispositio, sed causa formalis, per sese formaliter justificans, & mundans a culpa, non tamen justificans, quia adhuc superest habitualis justitia infundenda animæ, ad quam ille actus disponit. *Respondetur.*

Sed mirum est, quod in re tam gravi sine cogente ratione vel auctoritate hujusmodi distinctiones multiplicentur, ad obscurandam potius, quam illustrandam fidei doctrinam. Nam in primis, quod attinet ad distinctionē de sanctificatione, & justificatione peccatoris, tam in sermone Conc. Triden. quam antiquorum Patrum & Theologorum, hæc duo idem sunt. Primum patet ex sess. 5. can. 1. ubi definit, *Adam, transgrediendo mandatum Dei, justitiam & sanctitatem, in qua constitutus fuerat, amisisse*: *In qua* dicit, quasi in una & eadem, non *in quibus*, quasi in multis & distinctis. Et simili modo cap. 2. dicit, eam sanctitatem & justitiam, quam nobis Adam perdidit, Christum nobis recuperasse, factum nobis justitiā, sanctificationem, & redemptionem, 1. ad Corinth. 2. Et sess. 6. cap. 7. justificationem ait esse, non solam peccatorum remissionem, sed & sanctificationem, & renovationem interioris hominis, juxta id 1. ad Corint. 6. *Hæc quidem fuistis, sed abluti estis sed sanctificati estis, sed justificati estis*. Preterea Basil. lib. de Spiritu sancto cap. 16. ait: *Non facere sanctum, nisi Spiritum sanctum inhabitantem per gratiam corda nostra*. Augustin. etiam, ubicumque loquitur de vera sanctificatione hominis, non aliam agnoscit, nisi quæ fit per veram justitiam, & inhabitantem gratiam: & e converso, remissionem peccati, sicut sanctificationem, ita & justificationem indifferenter appellat; sic lib. 3. quæst. super Levit. q. 84. distinguit sanctificationem visibilem ab invisibili, in hac posteriori dicit esse fructum omnium visibilium sacramentorum, & conferri per invisibilem Spiritus sancti gratiam, per quam dicit esse sanctificatos homines, qui sancti sunt. Et idem sumitur ex eodem lib. 2. de peccat. mer. & remis. cap. 26. ubi varios sanctificationis modos distinguit: & eodem modo loquitur, ubicumque agit de sanctificatione *Instatur.* *Sanctificatio, & justificatio peccatoris idem sunt.*

per

per baptiſmum, & alia ſacramenta: aliis vero locis eamdem ſanctificationem juſtificationem appellat; & ſpecialiter epiſt. 120. de gratia novi teſtamenti cap. 20. juſtificare impium, ait, nihil aliud eſſe, quam ex impio facere pium. Et idem ſentit lib. 2. contr. Julian. verſus finem; & expreſſius in expoſitione inchoata epiſtolæ ad Rom. num. 22. eſt ergo aliena a ſanctis Patribus illa diſtinctio. Ac denique, ſicut datur juſtitia habitualis, ita & habitualis ſanctitas; & per eam formalis remiſſio peccati, ut patet in parvulis, quos nemo negabit, & mundari a peccato, & juſtificari, & ſanctificari; & e converſo, ſicut datur ſanctitas actualis, quæ nihil aliud eſt, quam exercitium ſanctorum actuum, vel etiam ſanctificantium aliquo modo, ita etiam datur juſtitia actualis, quæ nihil aliud eſt, quam exercitium juſtorum ſeu rectorum actuum, vel etiam juſtificantium aliquo modo; & ſicut actus juſtitiæ non facit hominem ſimpliciter juſtum, niſi illum reddat habitualiter juſtum, & permanenter rectum, ita neque actus ſanctus ſanctificat ſimpliciter hominem, niſi eum reddat habitualiter & permanenter ſanctum, & carum Deo. Quod ſi, ut actus ſimpliciter ſanctificare dicatur, ſatis eſt, quod & peccatum expellat, & eam rectitudinem, quam actualiter confert, realiter ac phyſice exiſtens, moraliter relinquat etiam ſi phyſice deſinat eſſe, eadem ratione dicetur ſimpliciter juſtificare, eo quod juſtitiam actualem conferat, quæ tranſacto actu moraliter perſeverat, etiam ſecluſis habitibus phyſicis. Nulla ergo eſt in præſenti diſtinctio illa de juſtificatione, & ſanctificatione, quare Auguſt. citatis locis ita dicit; juſtificationem fieri per actus, ſicut ſanctificationem: & conc. 26. in Pſalm. 118. ita diſtinguit juſtitiam actualem & habitualem, ſicut ſanctitatem & ſumitur ex D. Thom. 1. 2. q. 113. art. 2. ubi etiam dicit, juſtificationem importare motum ad juſtitiam; & in nobis fieri per remiſſionem peccati, & gratiæ infuſionem. Et eamdem doctrinam ſignificavit Cajetan. 1. 2. q. 111. art. 2. ad confir. 3. argum. & latius Ruard. artic. 8. cont. Luther. & Staplet. lib. 5. de juſt. proleg. 2. & 3. & Bellarm. lib. 1. de juſtif. cap. 1.

Illa ergo poſteriori diſtinctione rejecta, juxta illam ſententiam fatendum eſt, dari in nobis perfectam, & ultimam diſpoſitionem ad ſatisfactionem & ſanctitatem, ſicut datur ad juſtificationem & juſtitiam. Quod ſi diſpoſitio illa ad ſanctitatem habitualem eſt vera ſanctitas, vereque ſanctificat per ſe ipſam, etiam ut intelligitur antecedere habitualem ſanctitatem; eadem ratione dicendum eſt, eſſe veram juſtitiam, vereque juſtificare, ut oſtēſum eſt: ex quo ulterius ſequitur, in illa ſententia diſpoſitionem hanc, de qua agimus, non eſſe diſpoſitionem ad primam juſtitiam, ſeu ad primam ſanctitatem, quia ante illam juſtitiam & ſanctitatem habitualem, ad quam diſponit, ſupponitur in nobis alia prior ſanctitas, veraque ſanctificatio, quæ formaliter fit per ipſummet actum, qui eſt diſpoſitio ad habitum: hoc autem eſt alienum a modo loquendi omnium Theologorum, parumque conſentaneum doctrinæ Concil. Trident. ut ex dictis conſtare poteſt, & amplius conſtabit ex dicendis. Nam ulterius ex dictis ſequitur, nos nunquam diſponi ad gratiam juſtificationis, ut a Conc. Trident. definitur, & a D. Thom. ſupra, & ab omnibus Theologis tractatur; conſequens autem eſt contra idem Concilium, eumdemque D. Thom. & cæteros Theologos. Sequela declaratur, & probatur in hunc modum, nam juxta prædictam doctrinam, noſter actus ſolum eſt diſpoſitio ad infuſionem habitualis juſtitiæ, quę ſupponit jam peccatum remiſſum per ipſum actum: ergo non eſt diſpoſitio ad juſtificationem. Probatur conſequētia, quia juſtificatio eſt translatio a ſtatu peccati in ſtatum gratiæ, ut idem Concilium definit, eadem ſeſſ. 6. c. 4. ſed dicta infuſio habituum non eſt translatio a ſtatu peccati ad ſtatum gratię, quia jam ſupponit peccatum remiſſum. Unde, ſolum eſt translatio a ſtatu unius ſanctitatis, ſcilicet, actualis, ſeu moralis ad alium ſtatum ſanctitatis habitualis, ac phyſice permanentis: ergo revera non eſt diſpoſitio ad juſtificationem impii, quę remiſſionem peccatorum includit, ut idem Concilium docet cap. 7.

Contritio non eſt tantū diſpoſitio ad infuſionē habituū, ſed etiam ad remiſſionem culpæ.

Ex quo ulterius infero, omnino falſum eſſe dicere, diſpoſitionem perfectam, quæ actum dilectionis includit, non eſſe diſpoſitionem ad remiſſionem peccati, ſed ad ſolos habitus. Primo, quia plane pugnat cum doctrina Conc. Trid. quod d. cap. 7. ſic inquit. *Hanc diſpoſitionem juſtificatio ipſa conſequitur, quæ non eſt ſola peccatorum remiſſio, ſed ſanctificatio, & renovatio interioris hominis per voluntariam ſuſceptionem gratiæ & donorum, unde homo ex injuſto fit juſtus, & ex inimico amicus.* Ubi primo conſiderandum eſt, quod Concilium ait, juſtificationem includere remiſſionem peccatorum: ergo, quod eſt diſpoſitio ad juſtificationem, neceſſe eſt etiam, quod ſit ad remiſſionem peccati; actus autem dilectionis eſt diſpoſitio ſimpliciter ad juſtificationem, ut in principio ejuſdem capitis docet Concilium, & in progreſſu ejus, cum dicit, unicuique dari juſtitiam juxta ejus diſpoſitionem, & cum juſtitia dari remiſſionem peccatorum, & can. 3. cum dicit, per illos actus fidei, ſpei, dilectionis, & pęnitentiæ, præparari hominem, ut ei juſtificationis gratia conferatur. Et ita intellexerunt hanc doctrinam Concilii omnes moderni ſcriptores, ut patet ex Vega lib. 6. in Trident. cap. 28. & lib. 7. cap. 24. Soto lib. 2. de natur. & grat. cap. 13. & ſeqq. Staplet. lib. 5. de juſtit. prolog. 1. Bellarm. lib. 1. de juſtific. cap. 13. ut omittam eſſe hanc ſententiam multo antiquiorem & communem Theologorum, qui non diſtinxerunt unquam inter diſpoſitionem ad juſtitiam, & ad remiſſionem peccati: & ubicumque tractant de pęnitentia, illam maxime requirunt, ut deteſtationem peccati, pęnitentiam autem perfectam dicunt includere dilectionem Dei ſuper omnia.

Expenditur locus Concil. Trident. ſeſſ. 6. c. 7.

Alius ejuſdem Concilii locus ex ſeſſ. 14. c. 4 diligenter exponitur

Unde ſecundo principaliter ad hoc probandum uti poſſumus alio teſtimonio ejuſdem Concil. ſeſſ. 14. cap. 4. ubi agens de conditione, dicit fuiſſe omni tempore neceſſariam ad impetrandam veniam peccatorum, & præparare hominem ad eorumdem remiſſionem: ergo contritio non eſt tantum diſpoſitio ad habitualem gratiam vel juſtitiam, ſed etiam ad remiſſionem peccati. Sed hic etiam dicere quiſquam poteſt Conciliū ibi loqui de contritione imperfecta, quæ eſt attritio, ut patet ex definitione, quam præmittit: *Contritio eſt animi dolor & deteſtatio de peccato, cum propoſito non peccandi de cætero.* Quæ tota definitio convenit attritioni. Sed ſi ſit ſenſus, Concilium agere in principio illius capitis definite ac præciſe de diſpoſitione imperfecta, aperte falſum eſt; ſi autem ſit ſenſus, Concilium ibi loqui indefinite de contritione in communi, verum quidem eſt; id tamen ſufficit intentioni noſtræ. Utrumque patet, quia inferius dividit Concilium illam contritionem, in contritionem perfectam, quæ includit veram dilectionem & in imperfectam, quæ attritio dicitur: ergo neceſſe eſt, ut in principio de contritione in communi loquutum fuerit; & ita definitio, quam aſſignat, utrique convenit, & neutrius propriam rationem declarat. Dices, eſto ita ſit, quomodo hinc inferri poteſt id, quod poſtea ſubdit Concilium, ſcilicet contritionem præparare ad remiſſionem peccatorum, verificari de contritione perfecta, & de dilectione, quam includit? nam quod generi attribuitur, ſatis eſt, quod de una ſpecie verificetur. Reſpondetur, multis modis id manifeſte colligi. Primum ex tenore verborum, quibus id docet Concilium, dicens: *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis modus neceſſarius*: nam ante legem novam contritio neceſſaria ad remiſſionem peccatorum obtinendam, fuit contritio perfecta, & ex vero amore Dei profecta; attritio vero, nec ſufficiens fuit, ut eſt certiſſimum, nec per ſe loquendo, erat neceſſaria: nam poterat homo poſt recogitationem peccatorum ſtatim ejicere perfectā contritionem, quæ eſſet ſufficiens, etiam ſi attritio non præceſſiſſet; & etiam nunc id verum eſt; alias non poſſet homo ſubito juſtificari. Ergo non poſſunt verba illa Conc. verificari, niſi de cōtritione perfecta. Unde ſtatim ſubdit: *Et in homine poſt baptiſmum lapſo, ita demum præparat ad remiſſionem peccatorum, ſi cum fiducia divinæ miſericordiæ, & voto præſtandi reliqua, conjunctus ſit, quæ ad recipiendum ſacramentum pœnitentiæ requiruntur.* In quibus verbis aperte declarat, ſe loqui de præparatione ad remiſſionem peccatorum obtinendam, etiam ante realem ſuſceptionem ſacramenti; & loquitur manifeſte de præparatione non remota, ſed proxima, quæ ſtatim habet conjunctam remiſſionem peccatorum. Quod tertio declaratur ex teſtimoniis ſacræ Scripturæ, quæ adducit, in quibus aperte ſermo eſt de perfecta contritione, ut eſt illud Iſai. 38. *Recogitabo tibi omnes annos meos in amaritudine animæ meæ*: & illud Ezech. 18. Projicite a vobis omnes iniquitates veſtras, & facite vobis cor novum: & Pſalm. trigeſimo. *Tibi ſoli*

ſoli peccavi, & malum coram te feci, in quibus videtur David alludere ad illa, quæ reſponderat, ut refertur 2. Reg. 12. *Peccavi Domino*, quibus veram declaraſſe contritionem ſatis oſtendit Propheta Nathan, dicens: *Dominus quoque tranſtulit peccatum tuum a te*.

Quarto adjungitur ratio, quia aliàs nunquam extra ſacramentum, contritio eſſet diſpoſitio ſufficiens ad remiſſionem peccati; conſequens eſt falſum; ergo. Sequela patet, quia, vel contritio includit dilectionem formalem, aut virtualem; & ſic non dicitur eſſe diſpoſitio ad remiſſionem peccati, ſed ſolum ad infuſionem habituum; vel non includit talem dilectionem, ſed ſolum dolorem, & ſic non eſt ſufficiens diſpoſitio ad remiſſionem peccati. Quod aliter in hunc modum explicatur: quia ſi non poteſt eſſe diſpoſitio infallibiliter afferens formam ſecum, quæ formaliter expellit culpam, non poteſt dari diſpoſitio ſufficiens ad remiſſionem peccati; ſed juxta prædictam ſententiam ſequitur, non poſſe dari contritionem, quæ ſit diſpoſitio ſufficiens ad formam, qua expellitur peccatum: ergo neque ad remiſſionem peccati. Probatur minor, quia forma, qua expellitur peccatum in adultis, qui abſque ſacramento ſanctificantur, dicitur non eſſe habitus infuſus, ſed actus ipſe dilectionis, qui ad perfectam contritionem requiritur; ad illum vero actum nulla eſt diſpoſitio ſufficiens, ad quam infallibiliter conſequatur, quia per ſe formaliter eſt actus liber, nec ſupponit alium priorem, cum quo habeat infallibilem connexionem, vel ex lege Dei, vel ex ipſa rei natura. Cum ergo Concilium doceat, in omni tempore & lege eſſe & fuiſſe aliquam contritionem, quæ ſufficienter præparat hominem ad remiſſionem peccati obtinendam, neceſſe eſt intelligi, tam de contritione perfecta includente dilectionem Dei, pro his, qui ſine ſacramento in re ſuſcepto veniam peccati conſequuntur, quam de contritione imperfecta, quæ cum ſacramento ſufficiat, & hoc eſt, quod Concilium paulo inferius ſubdit, hanc contritionem aliquando eſſe perfectam charitate, hominemque Deo reconciliare, nimirum eo modo, quem in principio capitis poſuerat, ſcilicet ſufficienter diſponendo, ac præparando hominem ad prædictam reconciliationem. Tandem ex ipſa convenienti ratione tradendi doctrinam conſtat, Concilium in initio illius capitis non debuiſſe attribuere contritioni ut ſic ea, quæ illi ſolum conveniunt ratione contritionis imperfectæ: eſſet enim hoc modo doctrina valde ambigua & particularis: cum ergo ait, contritionem præparare hominem ad remiſſionem peccati obtinendam, vel id potiſſimum intelligit de contritione perfecta, vel illa indefinita locutio æquivalet univerſali, quod in propoſitionibus doctrinalibus commune eſt, & ſic ſingulis membris accommodabitur diſtributione accommoda: nam contritioni perfectæ convenit ſufficienter & proxime præparare ad remiſſionem peccati, etiam extra ſacramentum, contritioni autem imperfectæ convenit, vel remote, vel cum ſacramento.

Tertia probatio primæ aſſertionis. Tertio principaliter confirmari poteſt hæc eadem pars, ſcilicet, contritionem, etiam ut includit dilectionem, eſſe diſpoſitionem ad remiſſionem peccati ex variis locutionibus Scripturæ; nam in primis Scriptura loquitur de hac diſpoſitione, ut de opere ipſius hominis cum auxilio Dei, de remiſſione autem culpæ, tanquam de opere ſolius Dei, & ubique ponit illam ut antecedentem, hanc vero ut ſubſequentem, quamvis ante ipſam diſpoſitionem antecedat Dei excitatio & motio: ergo ſignum eſt, non fieri deletionem peccati per ipſum actum noſtrum formaliter, aliàs nec antecederet remiſſionem, nec fieret a ſolo Deo, ſed etiam a nobis, imo nec numeranda eſſent illa duo, ut diverſa, ut ſtatim latius dicemus. Aſſumptum patet ex illo Pſalm. 31. *Dixi, confitebor adverſum me injuſtitiam meam Domino, & tu remiſiſti impietatem peccati mei.* Ubi ſancti omnes intelligunt, illam confeſſionem fuiſſe interiorem per veram contritionem, quam David diſtinguit a remiſſione peccati, ſolique Deo hanc attribuit. Item ex illis ſupra adductis ex Zachar. 1. *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*, ubi certum eſt, ſermonem eſſe de converſione profecta ex toto corde. Et diligenter conſiderandum eſt, in illo verbo, *Convertimini*, includi totum auxilium gratiæ neceſſarium, ut convertamur, de quo alibi dicitur, *Converte nos Domine & convertemur*, nam qui ad converſionem invitat, offert, quidquid ex parte illius neceſſarium eſt ad converſionem, & tamen ultra id totum promittit Deus, ſe fore convertendum ad hominem ſe convertentem ad ipſum; eſt ergo illa converſio ad aliquod opus ſolius Dei, ad quod ſe præparat homo per converſionem ſuam, quod opus Dei non eſt aliud, quam remiſſio peccati, & integra juſtificatio peccatoris. Unde David Pſalm. 6. poſtquam ſuam perfectam converſionem declaravit illis verbis, *Domine ne in furore tuo arguas me, &c.* ſubjungit, *Convertere Domine & eripe animam meam*, & Pſalm. 84. prius dixit, *Converte nos Deus ſalutaris noſter*, & poſtea, *Deus tu converſus vivificabis nos.* Item Actor. 3. ait Petrus: *Pœnitemini & convertimini, ut deleantur peccata veſtra*, ubi illa particula, *ut*, ſatis indicat diſtinctionem, & quod illa converſio ſit diſpoſitio ad hanc peccatorum deletionem; & clarius Actor. 26. Paulus narrans converſionem ſuam, ait miſſum ſe eſſe a Chriſto *Aperire oculos eorum*, ſcilicet, gentium, *ut convertantur a tenebris ad lucem, & de poteſtate Satanæ ad Deum, ut accipiant remiſſionem peccatorum, & ſortem inter Sanctos*, ubi eadem diſtinctio fit; & ponderandum eſt, quod tam remiſſionem peccati, quam ſanctificationem inter ſe conjungit, & a converſione hominis diſtinguit, & utramque ratione illius dari dicit. Denique in Evangelio habemus duo egregia exempla hujus veritatis. Unum in parabola de filio prodigo Lucæ 15. quod paulo inferius expendemus. Aliud in hiſtoria de converſione Mariæ Magdalenæ Luc. 7. ubi Chriſtus ita concludit; *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, ubi plane ponit remiſſionem peccati ut conſequentem ad dilectionem; & ideo non dixit de præterito, remiſſa ſunt ei, ſed, *Remittuntur ei*, ut indicaret, non dilectionem ipſam vi ſua id præſtitiſſe, ſed ipſum ſolum dilectione ejus motum, ex plena poteſtate & ſumma miſericordia, illud beneficium contuliſſe. Unde, quamvis a parte rei eodem momento remiſſa fuerint Magdalenæ peccata, quo perfecte dilexit, tamen Chriſtus Dominus ita locutus eſt ad indicandum, ſe ſolum tale beneficium præſtare; quamquam ex parte peccatoris requiratur libera converſio. Unde Ambroſius ibi lib. 6. *Et tu* (inquit) *plurimum dilige, ut tibi remittatur plurimum; nam & Paulo remiſſa ſunt peccata multa, quia ipſe multum dilexit.* Unde in fine concludit: *Agnoſcendo peccatum, veniam peto; curro ad pœnitentiam, gratiam conſequor.* Ubi veniam peccati gratiam vocat, quæ ſit pęnitenti, & eodem modo loquitur de eodem S. Auguſt. lib. 50. homiliarum homil. 23. optime, Gregor. homil. 8. ſuper Ezech. Et hoc confirmat parabola, ſeu exemplum, quod Chriſtus adduxit, de duobus debitoribus, quibus, cum non haberent, unde redderent, fęnerator gratis remiſit debitum, eamque remiſſionem tribuit liberalitati fęneratoris, non alicui actioni debitorum; ſic ergo ſignificare voluit, Magdalenam, tametſi diligentem, non habuiſſe unde redderet, ſe tamen ei gratis condonaſſe delicta, quoniam fecit, quod potuit, diligendo multum. Ad hæc vero omnia excogitari poteſt quædam reſponſio, ſeu potius fuga, quam in tertia concluſione commodius refutabo.

Dico ſecundo, Remiſſionem peccati eſſe opus, & beneficium gratię diſtinctum a gratia contritionis etiam perfectæ per amorem Dei ſuper omnia, ſic enim de illa ſemper loquemur. Aſſert. 2. Hæc concluſio non minus certa, quam præcedens videtur, cum neceſſario ex illa ſequatur. Quia, ſi non eſſet hoc beneficium diſtinctum, non poſſet contritio ad remiſſionem diſponere. Et hoc probant etiam teſtimonia Scripturæ, & Concil. Trident. paulo antea adducta. Sed præcipue ſunt animadvertenda verba illa Conc. Trid. ſeſſ. 14. cap. 4. *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis modus neceſſarius, & in homine poſt baptiſmum lapſo ita demum præparat ad remiſſionem peccatorum, &c.* nam, ſuppoſita expoſitione, quam confirmavimus, ſunt efficaciſſima. Remiſſio peccati diverſum gratiæ beneficium eſt; ab ipſa contritione. Si enim remiſſio peccati non eſſet beneficium diſtinctum a contritione, nullo modo, etiam improprio, poſſet verificari, quod contritio præparat ad illam, vel illam impetrat, ſicut contritio non impetrat, quod ego ſim contritus, ſed facit formaliter; ſi ergo eodem modo expelleret peccatum, non impetraret remiſſionem, maxime cum non dicatur impetrari, niſi quod ab alio eſt obtinendum, non vero id, quod propria virtute

virtute fit) si ergo contritio impetrat remissionem peccati, non confert illam formaliter propria virtute, sed a Deo obtinet. In quo considero, Concilium Tridentinum eodem genere locutionis dixisse in fine illius capitis, contritionem imperfectam disponere ad Dei gratiam, & remissionem peccati in sacramento pęnitentiæ obtinendam, ubi certissimum est, remissionem peccati esse beneficium distinctum ab attritione & sacramento: ergo eodem sensu accipienda sunt priora verba ejusdem canonis. Et illis etiam consentanea est doctrina ejusdem Concilii in sess. 6. cap. 6. & 7. supra tractata, & præsertim verba relata canonis tertii, in quibus aperte distinguit gratiam justificationis (quæ remissionem peccati includit, ut de ea Concilium loquitur) ab omnibus actibus, etiam dilectionis supernaturalis, quibus homo se ad illam gratiam præparat. Secundo ad eamdem veritatem confirmandam afferre possumus alia Scripturæ testimonia, in quibus ita Scriptura loquitur de contritione, & remissione peccati, ut Deus hanc promittat habenti contritionem, qui modus locutionis & promissionis non habet locum, nisi inter gratias & beneficia diversa; Sapientiæ 11. *Misereris omnium, quia omnia potes, & dissimulas peccata hominum propter pœnitentiam*, ubi dissimulare, idem esse videtur, quod remittere seu condonare peccata, & hoc dicitur facere Deus propter pęnitentiam. Ubi particula, *propter*, non potest significare, nisi causam dispositivam peccatoris, & motivam Dei ad remissionem peccati. Quem locum ita exponit Lyra, & juxta editionem Latinam satis quadrat; tamen, si Græcam attendamus, non multum urget hic locus, quia non habet, propter pęnitentiam, sed εἰς μετάνοιαν, id est, *ad pœnitentiam*, ut sensus sit, Deum dissimulare peccata, hoc est patienter ferre, nec statim punire, ut det hominibus locum pęnitentiæ. Quod alibi Paulus dixit: *Nescis, quia benignitas Dei ad pœnitentiam te adducit?* Ad Rom. 2. Clariora ergo testimonia sunt illa vulgaria Ezech. 18. *Si impius egerit pœnitentiam, vita vivet, omnium iniquitatum ejus, quas operatus est, non recordabor*. Et cap. 33. Si egerit pęnitentiam, omnia peccata ejus, quæ peccavit, non imputabuntur ei. Ubi remissionem vocat non imputationem, quia loquitur de remissione pęnæ æternæ simul cum culpa; quæ interdum vocatur non imputatio, quia jam Deus non destinat peccatorem ad talem pęnam, postquam illi remittit culpam, ut notavit Divus Thom. super cap. 4. Epistolæ ad Romanos. Hinc Ecclesiastici 17. dicitur. *Quam magna misericordia, & propitiatio illius convertentibus ad se*; & Jerem. 8. *Si pœnitentiam egerit gens illa a malo suo, agam & ego pœnitentiam a malo, &c.* Qui locus explicari solet de remissione pęnæ temporalis, seu de calamitatibus hujus vitæ, quas Deus interdum propter peccata immittit, & propter pęnitentiam cessare facit. Sed non solum de his, verum etiam de malo æternæ damnationis, verum habet, & ita ab omnibus expositoribus intelligitur, imo de solo illo malo promissio illa infallibilis est. Sunt etiam optima verba illa Proverbiorum cap. 28. *Qui abscondit scelera, non dirigetur, qui autem confessus fuerit, & reliquerit ea, misericordiam consequetur*. Ubi certum est, loqui de confessione interiori, quæ fit per contritionem: unde Psalm. 50. dicebat David. *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies*, & Joel. 2. *scindite corda vestra, & convertimini ad Dominum Deum vestrum, quia benignus & misericors est, patiens & multæ misericordiæ, & exorabilis super malitia*.

Expenduntur iterum loca Conc. Trident.

Ad hæc & similia testimonia nonnullæ adhibentur expositiones, quæ ad duas revocari possunt. Una est, in his locis non promitti remissionem peccatorum, tanquam novum aliquod beneficium, ab ipso actu contritionis, vel amoris Dei distinctum, sed declarari solum vim & efficaciam ipsius contritionis; sicut si Deus de ipso habitu gratiæ ita loqueretur; Quem dono gratiæ affecero, mundum etiam & liberum a peccato reddam, non faceret promissionem beneficii distincti ab infusione gratiæ, sed declararet vim, quam gratia habet ad peccatum formaliter expellendum: sic ergo cum de contritione dicitur: *Peccator, qui pœnitentiam egerit, vita vivet*, non fit nova promissio, sed explicatur vis, quam contritio habet ad expellendum formaliter peccatum. Juxta quam responsionem pari ratione dicetur, alias locutiones Scripturæ, quæ videntur indicare in his actibus causalitatem dispositivam, sufficienter intelligi posse de causalitate formali, ita ut cum de Magdalena dicitur: *Remissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum*, sensus sit formalis, ut si diceremus: Expulsæ sunt tenebræ ab aere, quia illuminatus est, vel frigus ab homine, quia calore affectus est. Cui expositioni favent verba Gregorii homil. 33. in Evangelia. *Quid esse dilectionem credimus, nisi ignem? Et quid culpam, nisi rubiginem? Unde nunc dicitur, dimissa sunt ei peccata multa, quia dilexit multum, ac si aperte diceretur, Incendit plene peccati rubiginem, quia ardet valde per ignem amoris*. Sic fere loquitur Chrysostomus de charitate homil. 7. in 2. ad Timoth. dicens: *Sicut ignis, ubi sylvam occupaverit, omnia purgare consuevit, ita & charitatis fervor quocumque inciderit, omnia perimit*. De pęnitentia vero eodem fere modo loquitur Hieronymus epistol. 27. quæ est epitaph. Paulæ. *Quæ peccata*, inquiens, *fletus iste non purget? Quas inveteratas maculas hæc lamenta non abluant?* Et Ephrem in libro de die judicii cap. 5. *Compunctio, sanitas animæ est, illuminatio mentis est*; & August. serm. 11. ad fratres in Eremo: *Suscipite compunctionem, quæ sanitas est animarum, qua remissio peccatorum est*: & de Eccles. dogm. cap. 70. *Pœnitentia aboleri peccata indubitanter credimus*: & similiter Bernard. lib. de modo bene vivendi ad sororem cap. 10. *Compunctio cordis, sanitas est animæ*. Huic etiam expositioni favet modus loquendi Scripturæ, Ezech. 18. *Cum converterit se impius ab impietate sua, ipse animam suam vivificabit*; & infra. *Facite vobis cor novum, & Spiritum novum*. Et juxta eumdem sensum possunt exponi illæ locutiones: *Convertimini, ut deleantur peccata vestra*: & similes; recte enim potest illa particula, *ut*, sumi quasi intransitive, & indicare causam formalem; ut cum dicimus: Oportet illuminari aerem, ut expellantur tenebræ: præsertim quia verbum, *Convertimini*, & similia, significant actionem, quæ ratione sui termini positivi potest formaliter expellere contrarium, vel privationem oppositam.

Refellitur evasio.

Sed hæc expositio, licet apparens sit, & aliquibus locis Scripturæ non repugnans; tamen dubitari non potest, quin in aliis fiat vera promissio remissionis peccati tamquam novæ gratiæ & beneficii distincti. Cujus signum apertum est primo, quia tale beneficium tribuitur benignitati & misericordiæ Dei, quod non posset fieri, si intentio Scripturæ solum esset declarare vim, & energiam actus charitatis, vel pęnitentiæ ad expellendum peccatum: quia tunc non haberet ex misericordia & benignitate Dei talem effectum, sed natura sua. Antecedens patet Joel. 2. *Convertimini ad Dominum Deum vestrum: quia benignus & misericors est, & præstabilis super malitia*; & Eccles. 17. *Quam magna misericordia Domini, & propitiatio ipsius convertentibus ad se*. Neque dici potest, quod illa misericordia consistat in hoc solo, quod ipsa contritio ex misericordia detur. Nam (ut recte notavit Richard. art. 3. pag. 157. & in superioribus etiam tactum est) illa misericordia promittitur, ut quid consequens ad nostram pęnitentiam & conversionem; & ut quid efficiendum a solo Deo, ut patet ex illa partitione: *Convertimini ad me, & ego convertar ad vos*; & ex illis verbis David: *Cor contritum & humiliatum Deus non despicies*. Deus enim quatenus dat auxilium sufficiens & efficax ad contritionem, non potest dici, non despicere hominem contritum, sed potius non despicere hominem peccatorem, cum non obstante peccato illi conferat gratiam ad contritionem: hominem vero jam contritum dicitur non despicere, quia ei gratiam remissionis peccati infallibiliter impendit. Quod etiam aperte significavit David in aliis verbis Psalm. 31. *Dixi, confitebor adversum me injustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei*. Ubi Augustin. inquit concion. secunda. *Promittit se pronuntiaturum, & Deus jam dimittit*. Et Gregor. ibidem. *Attende quanta misericordiæ Dei commendatio, ut confitentis desiderium comitetur venia*. Non ergo est misericordia tantum in eo, quod interior cordis motio gratis detur, sed etiam in eo, quod venia peccati illam comitatur. Et hoc etiam confirmant verba Isaiæ primo, ubi postquam Deus veram hominis conversionem postulavit, subjungit.

Et venite & arguite me dicit Dominus, si fuerint peccata vestra ut vermiculus, quasi nix dealbabuntur. Ubi legendus est Hieron. & latius Adamus, qui optime sententiam hanc declarat. Hoc praeterea confirmant verba Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. ubi enumerans causas justificationis & remissionis peccati, inquit. *Efficiens vero est misericors Deus, qui gratuito abluit, & sanctificat, signans & ungens Spiritu promissionis sancto.* Sentit ergo manifeste Concilium remissionem peccati esse opus divinae misericordiae, quod ex divina promissione homini perfecte disposito conceditur. Quod etiam manifeste confirmant verba illa ejusdem Concilii sess. 14. cap. 4. *Fuit autem quovis tempore ad impetrandam veniam peccatorum hic contritionis motus necessarius, & in homine post baptismum lapso ita demum praeparat ad remissionem peccatorum, si cum fiducia divinae misericordiae, & voto praestandi reliqua conjunctus sit.* Cum enim remissio peccati impetrari dicitur per contritionem, evidenter ostenditur esse opus & beneficium ab ipsa contritione distinctum: quia, si contritio per seipsam id conferret, non impetraret, sed faceret ablationem peccati: & in universum constat, ac per se notum videtur, impetrationem, dicere habitudinem & ad aliam personam, a qua fit impetratio, & ad alium effectum distinctum ab actu, quem impetrans facit ad impetrandum. Et, ut apertius constet, hunc effectum in praesenti esse distinctum beneficium, addit Concilium, conjungendam esse fiduciam divinae misericordiae ad illud obtinendum. Haec autem fiducia, cum sit per spem Christianam, & certam, fundamentum habet in divina promissione: igitur praedicta Scripturae testimonia intelliguntur de vera promissione facta homini vere penitenti. Et haec est etiam communis expositio Sanctorum, ut infra ostendam, simulque explicabo testimonia adducta pro contraria expositione, quae probant quidem, contritionem vel dilectionem esse in aliquo genere, causam remissionis peccati: quia est veluti *stimulus, per quem Deus ad hominem inclinatur*, ut ibidem August. dixit, vel *quia tunc peccata remittuntur, quando cum lachrymis ad memoriam reducuntur*, ut eodem etiam loco dixit Bernard. non vero quia remissio peccati non sit novum gratiae beneficium ab ipsa contritione distinctum.

Evasio secunda. Alia expositio seu evasio ad dicta testimonia esse solet, ibi quidem fieri promissionem distinctam non tamen remissionis peccati, sed aliarum rerum. Unde quidam ajunt, promitti infusionem habituum gratiae & justitiae, quae per se est distinctum beneficium, & absolute loquendo separabile ab actu amoris & contritionis. Addi etiam consequenter potest, promitti ablationem maculae, quae consistit in carentia nitoris a gratia & charitate habituali provenientis, quae etiam ablatio maculae est quid distinctum a remissione culpae. Alii dicunt, illis locis solum promitti remissionem penae, vel aeternae, vel etiam temporalis: posse enim Deus absolute loquendo, ablata culpa non remittere penam, etiam aeternam; & ideo, quamvis per ipsum actum conversionis deleatur culpa, adhuc habet locum promissio remissionis penae. Quod maxime verum habet de remissione penae temporalis; & ideo in nonnullis ex praedictis sacrae Scripturae locis, cum fit illa promissio, additur haec particula *forte*, quia videlicet remissio penae temporalis non semper est certa. Unde Joelis 2. *Convertimini ad me*, & infra. *Quis scit, si convertatur, & ignoscat Deus, & relinquat post se benedictionem?* & Actor. 8. ait Petrus ad Simonem Magum. *Poenitentiam age ab hac nequitia tua, & roga Deum si forte remittatur tibi haec cogitatio cordis tui.* Alii denique ajunt, promittere Deum his locis, non quidem remissionem peccati, aut aliquod aliud donum consequens ad veram conversionem, sed auxilium suum, & gratiam necessariam ad conversionem, si per hominem non steterit; cum enim ad conversionem requiratur & nostra cooperatio, & auxilium Dei, explicat Deus praedictis locutionibus & promissionibus se esse paratum ad juvandum hominem, ut vere peniteat, & a se peccata expellat, si ipse cooperari voluerit. Quam expositionem videtur confirmare D. Thom. 1. 2. q. 109. art. 7. ad 1. ubi ita videtur exponere verba Pauli ad Ephes. 5. *Exurge a mortuis, & illuminabit te Christus.* Ut scilicet illuminatio illa, quae ibi promittitur, non sit donum gratiae consequens ex eo, quod homo a peccato resurgat, sed potius sit auxilium gratiae, quod Deus homini offert, ut a peccato resurgat.

Refellitur secunda evasio. Sed quamquam verum sit, haec omnia promitti homini a Deo in Scriptura sacra, tamen negari non potest, quin etiam promittatur peccatori bene penitenti remissio peccati etiam quoad culpam. Et, ut ab ultima parte, seu expositione incipiamus, aliud est, homini peccatori dari auxilium gratiae ad penitendum; aliud vero est, homini peccatori jam penitenti dari remissionem peccati; & (ut notavit D. Thom. 3. part. quaest. 85. art. 1.) alius error est negans, peccatorem posse agere veram penitentiam de omnibus peccatis suis, alius vero est error negans, peccatori vere penitenti deleri omnia peccata, quantumvis maxima: *Nam primus error* (ait D. Thom.) *aut libertatem arbitrii tollit, aut efficaciam, vel sufficientiam gratiae: secundus vero error derogat divinae misericordiae, & virtuti passionis Christi*: ergo similiter alia est promissio gratiae ad conversionem, alia vero est promissio remissionis culpae habenti veram conversionem & penitentiam. Imo, licet utrumque verum sit, scilicet & Deum paratum esse ad dandū auxilium ad conversionem, & ad remittendum peccatum vere penitenti, tamen multo est certius hoc posterius, quam illud prius; aliqui enim Catholici opinantur, Deum interdum deserere aliquos viatores, & negare illis auxilia sufficientia, ut convertantur: quod, licet sit falsum, non tamen est simpliciter haereticum: nemo autem Catholicus negat, vere penitenti remitti peccata, quamvis maxima: est enim haec haeresis Novati, ut statim dicam: signum ergo est, esse has distinctas promissiones, & hanc posteriorem esse evidentius expressam in sacra Scriptura, quam priorem. Nec D. Thom. citato loco aut alibi unquam intellexit, in hujusmodi locis promitti a Deo auxilium ad contritionem, sed potius exponens illa verba Pauli: *Exurge a mortuis & illuminabit te Christus*: intelligit promitti lumen gratiae justificantis, ad quod recipiendum disponitur homo, quando per liberum arbitrium a Deo motum surgere conatur a peccato: unde per illud verbum, *Exurge*, intelligit D. Thom. ipsam conversionem, quam homo cum auxilio Dei facit, cum se disponit ad remissionem peccati, cui non promittitur illuminatio gratiae antecedens per auxilium excitans, vel adjuvans, sed consequens per infusionem gratiae, quae conjunctam habet remissionem peccati. Unde confirmatur, nam aliud est, auxilium gratię ad contritionem habendam necessarium, aliud vero, remissio peccati: illud partim antecedit, partim comitatur contritionem, neque ad illam ullo modo subsequitur, haec sequitur contritionem, & nullo modo antecedit illam; in praedictis autem Scripturae locis promittitur remissio peccati, tanquam quid subsequens veram penitentiam & conversionem ad Deum, ut ex verbis adductis satis constat. Ex quibus Patres similes modos loquendi sumpserunt; Chrysostomus homil. 5. de Penit. *Minatur* (inquit) *peccantibus, poenitentibus vero propitiationem promittit.* Et Tertull. lib. de Penit. cap. 4. *Qui omnibus delictis poenam per judicium destinavit, idem veniam per poenitentiam spopondit, dicens ad populum: Poenitere, & salvum faciam te*: & hoc sensu dicit inferius loquens de penitentia. *Haec te peccatorem fluctibus mersum perlevabit, & in portum divinae clementiae protelabit.* Similiter August. de ver. & fal. penit. cap. 5. totam vim constituit in promissione, ut probet remissionem peccatorum vere penitentibus infallibiliter dari.

Quod autem in his & similibus, tam Scripturae, quam Patrum, testimoniis sermo sit, non tantum de remissione peccati quoad penam, sed maxime quoad culpam, certo certius esse videtur tum ex proprietate verborum Scripturae, tum ex circumstantiis, & modo loquendi ejus: ut Actor. 8. *Poenitentiam age ab hac nequitia tua, & roga Deum, si forte remittatur tibi haec cogitatio cordis tui, in felle enim amaritudinis, & obligatione iniquitatis video te esse.* Ubi non potuit malitiam culpae clarioribus verbis describi. Et in illo loco 2. Reg. 12. cum David dixit, *Peccavi Domine*, suam contritionem declaravit; cum vero Propheta subjunxit, *Dominus quoque transtulit peccatum tuum*, aperte de remissione culpae loquutus est; ipsemet Regius Propheta alio loco declaravit dicens Psal. 31. *Dixi, Confitebor adversum me injustitiam meam Domino, & tu remisisti impietatem peccati mei*; non dixit tantum penam, sed *impietatem peccati*, seu

cordis

cordis mei, ut legit Hieronym. epist. 46. ubi, & epist. etiam 48. hæc & alia testimonia congerit, & in hunc modum exponit: nobis vero sufficiunt, quę adduximus. Et confirmatur, nam si esset tantum sermo de pœna, vel illa esset æterna, vel temporalis; si æterna, illa non remittitur, nisi remissa culpa; nec potest aliter remitti, neque e converso, ablata culpa, potest non statim auferri æterna pœna, saltem ex lege, & ex natura rei, quidquid sit de potentia absoluta. Ridiculum enim est dicere Deum promittere ablata culpa mortali, se remissurum pœnam æternam, solum quia de potentia absoluta posset unum ab alio separare. Eo vel maxime, quod æternitas pœnæ proprie respondet æternitati culpæ, ut D. Thom. docet 1.2. quæst. 87. art. 4. & 5. Ideo enim homo peccando contrahit reatum pœnæ æternæ, quia contrahit maculam, quam viribus suis a se expellere non potest; si ergo viribus & auxilio gratiæ potest a se expellere culpam seu maculam, nulla alia expectata, nec promissa a Deo remissione culpæ, eodem modo sese liberavit ex vi sui actus ab obligatione pœnæ æternæ, absque alia ejus remissione vel promissione: quia ablata culpa non manet in illo fundamentum æternitatis pœnæ. Et fortasse, licet Deus ut supremus dominus posset perpetuis tormentis affligere peccatorem jam a culpa liberum, non tamen proprie ut judex & legislator, & puniendo peccatorem juxta leges a se statutas, juxta quas etiam intelligendæ sunt promissiones, sicut & comminationes, quæ in Scriptura peccatoribus fiunt. De pœna vero temporali possunt quidem nonnulla testimonia exponi, ut illud Joelis 2. & similia, non tamen omnia neque plura ex adductis: ut Ezech. 18. Isaiæ 30. Thren. 2. Psalm. 50. & alia, in quibus vere pœnitentibus infallibiliter promittitur remissio. Certum est autem, remissionem pœnæ temporalis non esse infallibiliter conjunctam cum qualibet vera contritione. Unde in illo loco ex secundo Regum, postquam Nathan dixit ad David, *Dominus transtulit peccatum tuum*, statim declaravit illi temporales pœnas, quas pro peccato luiturus erat: loquitur ergo præcipue Scriptura de remissione culpæ, ad quam Spiritus sanctus præcipue invitat.

Nec refert, quod in aliquibus locis addatur illa particula *forte*, nam ut sæpe notant Sancti Patres, præsertim Ambros. lib. 2. de Pœnit. cap. 2. Gregor. homil. 9. in Ezechiel. Hieronym. & Rupert. Joel. 2. hæc particula *forte* cum in Scriptura divina conjungitur cum divina scientia aut promissione, non indicat incertitudinem, sed aliquod mysterium, ut in pręsenti ponitur ad exaggerandam rei difficultatem, magnitudinem beneficii, & incertitudinem, quæ esse potest in nostra pœnitentia, an ipsa vera sit & sufficiens, non vero, an consequatur effectum, si vera sit. Ex his sequitur, quid dicendum sit de alia expositione, quod hæ promissiones intelligantur de remissione peccati quoad maculam, nam fortasse macula peccati proprie sumpta non est aliud a culpa habituali ipsius peccati, ut in 1. & 2. latius disputatur: quod si hoc verum est, potius illa expositio nobis favet: quia, si remissio maculæ promittitur; ergo & remissio culpæ, nam sunt idem. Vel certe, si macula distinguatur aliquo modo a culpa habituali, reduci debet ad aliquam pœnam, eo, nimirum, modo, quo privatio gratiæ solet inter pœnas numerari, quia hæc macula nihil aliud esse potest, quam privatio gratiæ seu nitoris, quem gratia formaliter confert, sicut ostensum est, Scripturam sacram non loqui de sola remissione pœnæ, ita etiam constat non loqui de sola remissione maculæ hoc modo sumptæ. Eo vel maxime quod hæc pœna est infallibili lege conjuncta cum mortali culpa, & non tollitur, nisi illa remissa, & ideo eadem ratio de illa est, quæ de æterna pœna.

Atque hinc tandem probatum relinquitur, has promissiones non esse solum de infusione gratiæ & habituum, sed etiam de remissione culpæ; tum quia verba Scripturæ expresse id contineant, & Sancti ita declarant; tum etiam, quia illa infusio habituum pertinet ad remissionem maculæ, prout est quædam pœna, quia privatio gratiæ non potest tolli, nisi per gratiæ infusionem. Denique quia illud beneficium per has promissiones pollicetur, ad quod obtinendum, per contritionem & veram pœnitentiam se peccator disponit, ut constat ex forma loquendi Scripturæ; in qua hæ promissiones sunt conditionatæ, conditio autem, quæ postulatur, est vera pœnitentia: postulatur autem ut dispositio, sicut supra probatum est. Probavimus autem, veram pœnitentiam & dilectionem Dei, esse dispositionem, non tantum ad infusionem gratiæ, sed etiam ad remissionem culpæ; ergo non solum infusio gratiæ, sed etiam remissio culpæ promittitur vere pœnitenti; ergo remissio peccati est distinctum Dei beneficium ab ipsa contritione, & ab omni auxilio gratiæ, quod ad eam habendam ipse præstat, quæ erat conclusio intenta. Hujus autem conclusionis ratio a priori est, quia actus peccatoris, quantumvis bonus & supernaturalis, non est per se sufficiens ad expellendam culpam; & ideo necessaria est superveniens Dei misericordia, quæ singulari beneficio illam remittat, cujus rationis vis ex dicendis conclusione & sectione sequentibus magis constabit.

Dico tertio. Peccator non ita satisfacit Deo pro culpa mortali, ut suo actu, quantumvis bono & supernaturali se sanctificet, & formaliter a se expellat peccatum sine alia Dei acceptatione ac remissione. Sensus hujus conclusionis facilis est ex dictis; distinximus enim supra duplicem modum satisfactionis, unum, qui habet vim & efficaciam ex se, etiam si alter non acceptet; alium, qui requirit acceptationem alterius: dicimus ergo, in conversione peccatoris non intervenire satisfactionem prioris modi, de posteriori autem sectione sequente dicetur. Est autem hæc conclusio communis Scholasticorum, & Patrum, quos latius referam sectione sequente, nunc autem variis modis id declaro & simul assertionem confirmo. Primo, quia omnes Theologi disputant, an peccator per contritionem mereatur sibi remissionem peccatorum, in qua quæstione manifeste supponunt, contritionem ipsam per se non conferre formaliter remissionem peccati. Quis enim dubitaret, an contritio possit esse meritoria sui ipsius, & sui effectus formalis, præsertim physici & connaturalis? Unde cum omnes conveniant, non mereri de condigno hunc effectum, quidam admittunt meritum de congruo, qui aperte distinctionem supponunt, ut videri potest in Vega q. 6. & 7. de Justif. ubi refert alios, & in Bellarm. lib. 3. de Justif. cap. 21. ubi etiam refert Patres hoc modo loquentes, quorum nonnulla dicta attingemus sectione sequente: alii vero meritum etiam de congruo negant, sed non in eo fundantur, quod remissio peccati sit ipsamet contritio, vel per illam formaliter fiat, sed in hoc potius, quod remissio peccati tam gratis detur homini contrito, ut sub nullum meritum contritionis cadere possit, ut videre licet in Victor. quæst. 2. de potest. Eccles. num. 4. Soto lib. 2. de natur. & grat. cap. 4. & in his, quos refert.

Tertia assertio ac præcipue intenta.

Prima probatio conclus. 3.

Secundo idem explicatur ex duplici errore, qui circa remissionem peccatorum exortus est. Alter fuit Pelagii, qui dixit hominem viribus naturæ posse consequi remissionem peccati, eo quod vires liberi arbitrii sufficere censeret ad efficiendam contritionem, propter quam datur remissio peccati, quam non negabat, esse gratiam, quæ fit pęnitenti, ut patet ex omnibus libris Augustini contra illum; Augustinus autem semper admittit, quod Pelagius ajebat, remissionem peccati esse gratiam, quæ fit pęnitenti, non tamen illam solam, sed etiam pęnitentiam ipsam, & eodem modo procedunt Concilia Milevitanum & Arausicanum: hæc autem doctrina aperte supponit, remissionem peccati non esse intrinsecum & connaturalem effectum formalem contritionis. Alter error fuit Novati, qui negavit eos, qui post baptismum mortaliter peccant, consequi remissionem peccati, quantumvis conterantur, cui respondent Patres, & Theologi omnes concedunt quidem, remissionem peccati non sequi ex contritione omnino naturaliter, sed necessariam esse divinam gratiam, & promissionem, ut infallibiliter detur, ut patet ex multis testimoniis Patrum, quæ habentur in decretis de pęnitentia, d. 3. quæ attingemus sect. sequente, & ex D. Thom. & rationibus, quibus hanc hæresim refellit infra quæst. 86. art. 1.

Secunda probatio 3. concl.

Tertio sequitur hæc assertio ex præcedenti, nam si remissio peccati est nova gratia a contritione distincta, & sub distinctam promissionem cadens; ergo contritio non expellit peccatum per se ipsam, vel per suam quasi physicam & connaturalem informationem. Patet consequentia; tum quia hoc totum non est aliquid distinctum ab ipsa contritione, ut est actus vitalis elicitus ab homine, qui conteritur; ergo non potest cadere sub pro-

Tertia ostensio 3. concl.

missione, quæ supponat contritionem, nam supponeret id, quod promittitur, seu promitteretur idem, quod supponitur; tum etiam, quia informatio actualis & connaturalis formæ, gratuito donatæ, non est nova gratia, aut donum distinctum a tali forma. Sicut in actu dilectionis Dei, quod me constituat actu diligentem, non est gratia, vel donum distinctum ab ipso actu, qui mihi infunditur, quia ille actus non aliter est gratia mihi facta, nisi quatenus in me, & mecum fit ex speciali auxilio: hoc autem ipso, quod in me & mecum fit, facit me actu diligentem, & ideo, sicut in re hæc non separantur, nec sunt distincta, ita neque in esse gratiæ aut doni distincta sunt: sic ergo in præsente, si contritio & amor hoc ipso, quod in me & mecum fit, me facit vi sua sanctum & purum a peccato, non potest remissio peccati esse gratia distincta ab ipsa contritione; ostensum autem est esse gratiam distinctam; ergo signum est, non tollere illo modo peccatū.

Quarta probatio tertiæ conclus. Quarto sequitur eadem conclusio ex prima, qua ostensum est, contritionem perfectam esse ultimam dispositionem ad remissionem peccati, nam hinc aperte concluditur, contritionem non esse formam formaliter expellentem peccatum, quia non potest idem actus, vel eadem forma, esse dispositio ad seipsam, seu ad suum effectum formalem: quia dispositio etiam non disponit, nisi informando, quomodo ergo disponet ad suummet formalem effectum? Evasio. Respondent aliqui, actum amoris vel contritionis esse dispositionem ad remissionem peccati, præcise ut est a libero arbitrio, tamen, ut est ab auxilio gratiæ, esse causam formalem remissionis peccati. Sed hæc doctrina, præterquam quod intelligi non potest, plus Impugnatur. videtur, quam falsa in Theologia. Primo, quia falsum omnino est, liberum arbitrium ut sic, & quasi præcise sumptum, efficere dispositionem, præsertim ultimam, ad gratiam vel remissionem peccati, quæ est effectus ejus, & tamen supernaturale donum, sicut gratia: ergo non potest actus aliquis, ut est præcise a libero arbitrio, esse dispositio ad remissionem peccati, quia, ut sic, tantum consideratur concursus liberi arbitrii, & non gratia. Confirmatur ac declaratur, nam illa dispositio debet esse supernaturalis, cum sit proportionata supernaturali formæ: ergo ille actus non habet rationem dispositionis, nisi ut supernaturalis est; ergo non habet rationem dispositionis, nisi ut est a gratia excitante & adjuvante; & ideo Concilium Tridentinum sess. 6. cap.4. 5. 6. & 7. & can.3. dispositionem ad justitiam divinæ gratiæ principaliter tribuit. Unde alii per aliud extremum dixerunt, actus nostros non esse dispositiones ad justitiam, ut sunt a libero arbitrio, sed præcise, ut sunt a gratia Dei. Quod quidem, si intelligatur cum simili præcisione exclusiva, falsum est; vel (quod idem est) si illa particula, *ut sunt a libero arbitrio*, sumatur specificative, vel causaliter in proprio & accommodato genere causæ: nam si reduplicative sumatur, verum est, actum non esse dispositionem ad gratiam, ut est a libero arbitrio, aliàs omnis actus existens a libero arbitrio esset dispositio: neque etiam causaliter causalitate adæquata & totali potest dici dispositio actus, ut est a libero arbitrio; in quo errabat prior sententia, quia solus influxus liberi arbitrii non sufficit ad rationem dispositionis: at vero specificative verum est, illum actum, ut est a libero arbitrio, esse dispositionem: id est, secundum illud esse, quod habet ex influxu liberi arbitrii: habet enim totum suum esse supernaturale per influxum liberi arbitrii, quamvis non ab illo solo. Et eadem ratione est verissima illa locutio, sumendo illam particulam causaliter, non causalitate adæquata, sed accommodata libero arbitrio in suo genere: est enim ille actus dispositio, ut vitalis est, & ut liber est; & tam essentialiter hæc requirit, ut sit dispositio, quam ut sit supernaturalis: sed illa non habet, nisi ut est a libero arbitrio: ergo, ut est ab illo, tanquam a propria causa in suo genere est dispositio. Et confirmatur, nam verissime, secundum fidem dicitur homo, se disponere ad remissionem peccati, vel ad gratiam, ut omnes Catholici loquuntur, & frequenter Concilium Tridentinum citato loco, non autem se disponit, nisi efficiendo in se dispositionem, & cooperando gratiæ, ut idem Concilium dicit: ergo e converso ille actus, ut est a libero arbitrio, est dispositio.

Dices, liberum arbitrium efficere illum actum, qui est dispositio, non tamen formaliter, ut dispositio est. Sed hoc in nullo sensu verum esse potest; nam eo modo, quo liberum arbitrium facit actum, facit etiam illum, ut dispositio est. Nam, vel per hoc designatur aliquid rei, seu aliquid absolutum in actu; & ita illud etiam fit a libero arbitrio, quia nihil est in actu nostro, quod non fiat a nobis. Qua ratione dixit Augustin. tit.72. in Joannem. *Qui creavit te sine te, non salvabit te sine te*; id est, sine te, te disponente, ut exposuit D.Thom. quæst.28. de veritat. art.8. ad 6. Vel per illam particulam denotatur tantum aliqua habitudo actus: & sic etiam verum est, actum, ut dispositionem, esse a libero arbitrio, quia non est dispositio, nisi quatenus includit habitudinem ad liberum arbitrium, ut ad proximam causam vitalem & liberam: igitur adæquate ille actus est dispositio, ut est a libero arbitrio elevato, & operante cum gratia, vel e contrario, ut est a gratia operante per liberum arbitrium, ab ea excitatum & adjutum. Ac propterea dixi, distinctionem illam, non solum falsam doctrinam continere, sed etiam intelligi non posse. Actus enim non est dispositio, nisi quatenus voluntatem bene afficit, & convertit ad Deum: sic enim disponit hominem, ut Deus convertatur ad ipsum per justificantem gratiam & amicitiam: sed actus non habet hanc vim, ut præcise est a libero arbitrio, neque ut præcise est a gratia, sed ut est ab utroque simul, ut a causa adæquata, & ut est a singulis in suis generibus: ergo sub nulla ratione potest ille actus esse forma formaliter expellens peccatum. Et confirmari potest hæc ratio ex eo, quod Concilium Tridentinum dicit sess. 6. cap. 7. unicam causam formalem nostræ justificationis, & remissionis peccati esse justitiam, quam unicuique Spiritus Sanctus infundit, juxta ejus dispositionem; ostendimus autem supra, sub justificatione comprehendere Concilium remissionem peccati: distinguit ergo causam formalem hujus effectus ab ipso actu, nam distinguit illam a dispositione, quæ in actu consistit: & rursus dicit, illam causam formalem esse unicam: ergo, ex sententia Concilii, actus, qui est dispositio, non est causa formalis remissionis culpæ, nam illa causa unica non est actus, cum detur juxta proportionem actus. Item, illa causa unica (ut dicit idem Concilium) datur secundum hominis dispositionem per infusionem gratiæ & donorum, & instrumentaliter fit per baptismum, quæ omnia non possunt actibus accommodari. Item, hæc causa unica non solum est inhærens, sed etiam est permanens in homine, quamdiu per peccatum non expellitur, ut idem Concilium significat dicens: *Juberi, renatos hanc justitiam, quam ceu primam stolam receperunt, conservare, ut eam perferant ante tribunal Domini*: quod etiam non potest actui accommodari; at præter causam unicam non est alia: ergo actus nullo modo est causa formalis remissionis peccati. Et hæc est etiam communior sententia: & sumitur ex D. Thom. 1. 2. q.113. art.1. & seqq. & in 4. distin. 17. q.1. art.1. quæstiunc.1. & q.28. de veritat. art.2. & 8. & 3. contra gentes cap.150. & videtur posse sumi ex August. lib. de spiritu & litera cap. 30. Ex quibus omnibus facile ulterius concludimus, quod intendimus, actum peccatoris, quantumvis supernaturalem & perfectum, non expellere vi sua, & absque Dei remissione & acceptatione peccatum; quia aliàs oporteret, ut hoc conferret formaliter, ex eo præcise, quod voluntatem hominis actualiter convertit ad Deum, quod facit, formaliter afficiendo ipsam.

Quinto argumentari possumus ex vi ipsius vocis, remissionis peccati, & ex proprietate illarum locutionum Scripturæ, quæ ubique dicit, solius Dei opus esse, remittere peccatum, nam, ut supra expendebam, prius a peccatore exigitur pœnitentia & conversio cum divino auxilio: ac deinde soli Deo tribuitur, quod remittat peccatum, juxta illud: *Dixi, confitebor adversum me injustitiam, &c. Et tu remisisti, &c.* Psal.31. Et illud: *Peccavi Domino; Dominus quoque transtulit peccatum tuum*, 2. Reg.12. Et hoc est, quod in parabola de filio prodigo describitur, Luc.15. ubi postquam hic ad patrem conversus est; *Pater accurrens cecidit super collum ejus, & osculatus est eum*, & illo dicente, *Pater peccavi in cœlum & coram te*, pater statim subjungit, dicens: *Cito ferte stolam primam, & induite eum*, id est, *Christianam justitiam*, (ut Concil. Trident. explicuit) qua peccatum expellitur, quamque solus Deus infundit; ergo remissio peccati est aliquid, quod ex parte solius Dei se tenet, supposita in Quinta probatio 3. conclus.

homine

homine sufficiente dispositione; ergo actus non tollit peccatum se solo, absque superveniente remissione Dei, quam nos etiam acceptationem vocamus. Et hoc argumentum magis confirmabimus sectione sequente.

Sexto & ultimo, ratio a priori hujus conclusionis ex duobus principiis reddenda est. Unum est, quod in conversione peccatoris non est valor æquivalens ad satisfactionem; non potest autem inæqualitas, quam injuria intulit, ex natura rei tolli per aliquem actum, & præsertim independenter ab acceptatione alterius, nisi supponatur talis actus æquivalens injuriæ illatæ, & sufficiens ad illam resarciendam, quia in hoc consistit tota ratio hujusmodi satisfactionis. Assumptum satis probatum est in sectione præcedente, & omnia ibi dicta habent hic majorem vim, quia peccator non solum est persona infinite inferior, quam sit persona offensa, scilicet, Deus: sed etiam, quatenus eliciens talem actum nondum est persona grata Deo. Quocirca, ut actus sufficiat ad expellendum peccatum, dicto modo intrinseco & connaturali, non est considerandus solum secundum naturam aut bonitatem moralem, & physicam conversionem, quam habet, secundum quas rationes formaliter opponitur actuali peccato, & illud excludit, sed considerandus est secundum valorem moralem, quem habet ad recompensandam injuriam, quatenus a tali persona procedit: & hoc modo non invenietur per se sufficiens ad tollendam formaliter maculam, & habitualem aversionem, quam peccatum relinquit, sed solus Deus potest illam auferre.

Sexta probatio 3. conclus.

Alterum principium est, quod satisfactio, ut nullo modo requirat acceptationem alterius, oportet, ut fiat per actum, qui non sit ita aliàs debitus, ut possit solo alio titulo exigi & acceptari. Nam, si creditor potest aliis nominibus exigere, & recipere bonum illud, quod in solutionem offertur: ergo, si id faciat, juste potest aliam solutionem exigere pro tali debito: ergo signum est, non fuisse satisfactum illi per illam solutionem, neque posse illi satisfieri, ipso non acceptante, quamdiu illi liberum fuerit, solutionem illam in aliud debitum referre, & propter illud solum eam recipere. Potest autem Deus semper hoc modo se gerere circa peccatorem, qui omnia bona sua multis aliis titulis Deo debet, etiam ipsum contritionis actum. Quia, licet contritio non habeat proprie locum, nisi supposito peccato, & ideo non videatur debita, nisi ratione peccati, & in ejus satisfactionem, tamen & amor, a quo est præcipuus valor contritionis, per se debitus est, & post peccatum commissum potest ipsemet dolor esse debitus, vel in gratitudinem pro aliis beneficiis; postulat enim gratitudo non solum, ut benefactori gratias agamus, sed etiam ut de injuriis illi factis doleamus. Vel etiam potest esse debitus titulo cultus & venerationis, nam, licet talis dolor requirat peccatum, ut materiam, circa quam versetur, & ideo sine illa exigi non possit in cultum, tamen illa supposita, optime potest hoc solo titulo postulari & præcipi. Idemque de similibus titulis dici potest. Ex hoc ergo capite conclusit Anselm. lib. 1. cur Deus homo, non posse nos contritione nostra Deo pro peccato satisfacere, unde ex illo a fortiori concluditur, repugnare, quod in creatura sit talis modus satisfactionis respectu Dei, qui ab ejus acceptatione nullo modo pendeat. Sicut etiam supra diximus, non posse esse meritum seu debitum justitiæ respectu Dei, non supposita promissione & pacto ejus. Et confirmatur, nam in ipsa satisfactione Christi diximus non inveniri hanc conditionem, scilicet, ut nullo modo requirat Dei acceptationem: multo ergo minus inveniri potest in satisfactione seu conversione peccatoris.

Ad primum argument. prioris sententiæ.

Superest, ut argumentis contrariæ sententiæ respondeamus. Ad primum respondetur, concedendo antecedens, & negando consequentiam. Quamvis autem antecedens illud verissimum sit, nimirum, remissionem peccati fieri per aliquam formam inhærentem, & non tantum per extrinsecam condonationem Dei, non tamen existimo, simpliciter loquendo esse de fide, neque satis probari testimonio Concil. Trident. ibi citato: loquitur enim ibi Concilium de tota justificatione, & non de sola remissione peccati: hæc autem duo, quamvis sæpius pro eodem sumantur, quia non separantur in re, tamen per se & in rigore, plus includit justificatio, quam peccatorum remissio, ut idem Concilium eodem can. 11. non obscure significavit, dicens: ***Si quis dixerit, homines justificari vel sola imputatione justitiæ Christi, vel sola peccatorum remissione, anathema sit.*** Ergo ex sententia Concilii, justificatio & remissio peccati non sunt idem; nam, si idem essent, verissime diceretur, justificationem esse solam peccati remissionem; justificatio ergo includit peccatorum remissionem, & aliquid amplius, nempe internam sanctificationem & rectitudinem ejus, qui justificatur, quæ fit per intrinseca, & inhærentia dona, ut Concilium ibidem subjungit. Unde concludit, atque definit, ***gratiam, qua justificamur, non esse tantum favorem Dei***. Quamvis ergo quis sentiret, remissionem peccati fieri formaliter sola extrinseca condonatione Dei, nihil aperte diceret contra hanc Concilii definitionem, quia adhuc verissimum esset, gratiam, qua justificamur, non esse tantum favorem Dei, quia, licet includat illum, non tamen solum illum, sed etiam gratiam inhærentem, hanc ad rectificandum interius hominem, illum ad tollendum peccatum. Unde, si nomine sanctificationis vel justificationis utrumque includatur, verissime dicitur, non justificari hominem solo favore extrinseco, sed gratia inhærente; consequenter vero etiam e contrario dici posset, non sanctificari hominem sola gratia inhærente, sed oportere illi conjungi favorem Dei seu condonationem extrinsecam, quod videtur etiam consentaneum Concilio, damnanti eum, qui dixerit justificari hominem sola peccatorum remissione, seclusa gratia inhærente: ergo, qui dixerit, justificari hominem extrinseca peccatorum remissione & condonatione, simul cum gratia inhærente, non damnatur a Concilio. Quamvis autem in hoc dicendi modo nullus sit error, & fortasse, in aliquo bono sensu, veritatem possit habere, ut statim dicam, nihilominus verissimum censeo, ipsam inhærentem gratiam, simpliciter loquendo, esse causam formalem remissionis peccati. Quod (ut alia omittam, quæ ad materiam de gratia spectant) breviter declaro, ex discursu doctrinæ ejusdem Concilii dicta sess. 6. Nam cap. 4. definit, justificationem impii esse, *translationem ab statu peccati in statum gratiæ, & filiorum Dei*. Posterius vero cap. 7. hanc definitionem magis declarans dicit, justificationem non esse solam peccatorum remissionem, sed etiam sanctificationem, & renovationem interioris hominis; justificatio ergo ex doctrina Concilii utrumque includit, infusionem, scilicet, boni, & remotionem mali, & tamen inferius idem Concilium eodem cap. 7. docet, unicam causam formalem hujus justificationis esse gratiam inhærentem: ergo sentit, hanc esse formalem causam illorum duorum, quæ justificatio includit: quæ sunt, renovatio interioris hominis, & peccati depulsio: quomodo autem hoc intelligendum sit, statim declarabo.

Gratia inhærens causa formalis est remissionis peccati.

Ad argumentum ergo, nego esse eamdem rationem de actu charitatis vel contritionis, quæ est de infusa justitia habituali. Ad primam autem probationem respondetur, etiam si demus, omnia illa de actu charitatis intelligi, ea tamen omnia de illo dici, quia per charitatem consequimur veniam peccatorum: juxta illud. ***Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum***: ut dixit D. Thom. infra quæst. 49. art. 1. consequimur autem hanc veniam per charitatem, tanquam per dispositionem perfectam, ut idem D. Thomas attigit 1. part. quæst. 21. art. 4. ad 1. Unde in 4. quæst. 22. art. 1. ad 2. dicit charitatem operire peccata Deo, qui omnia videt; & ideo oportere, quod ea destruat, *non quidem faciens, ut actus non præcesserint, sed quod vim impediendi gratiam non habeant*: hæc autem est propriissima causalitas dispositiva. Secundum hanc ergo causalitatem intelligenda sunt multa, quæ in illis testimoniis charitati tribuuntur: exemplo res declaratur, nam etiam dicimus, ***operibus justificari***, Jacobi secundo, quod maxime verum est de operibus ipsius charitatis seu fidei vivæ: quod de augmento justitiæ exposuit Concilium Tridentinum sess. 6. cap. 10. & tamen id non explicat in genere causæ formalis, ita ut ipsa opera charitatis nos formaliter reddant justiores, sed in genere causæ meritoriæ, quia actibus charitatis meremur augmentum justitiæ: ergo eodem modo, quamvis Sancti interdum dicant, dilectione hominem justificari, non est necesse, intelligi in genere causæ formalis, sed dispositive, aut meritorie de congruo, ut declarant etiam illa verba Christi. ***Si quis diligit me, sermonem meũ serva-***

servabit, *& Pater meus diliget eum*, *& ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*, quod fit per gratiam justificantem. Addo præterea, multa ex illis tantum esse quædam encomia charitatis, quibus declaratur tum excellentia perfectionis ejus, tum etiam regimen & imperium, quod habet supra omnes alias virtutes, ratione cujus dilectio dicitur adimpletio legis, & quædam perfecta justitia, nam qui diligit, necesse est, ut cætera præcepta servet. Denique addo, multa ex testimoniis Augustini ibi citatis recte posse declarari de charitate habituali, quæ dicitur esse justitia, quatenus est connexa gratiæ, & aliis donis, quæ illam comitantur.

An perfectius per actum, quam per habitum inhæreamus Deo.

Ad secundam probationem ejusdem consequentiæ, distinguenda est illa propositio, perfectius inhærere nos Deo per actum, quam per habitum: nam est vera, quantum ad modum, non tamen quantum ad substantiam seu entitatem formæ. Nam per actum inhæremus Deo vitali modo, & secundum ultimum actum, qui hac ratione dicitur esse perfectissimus, quia constituit hominem in perfecto statu, & ultimo actualitatis gradu, non quidem dando ultimam perfectionem illius status, sed ultimo complendo illam; & quantum ad hunc modum, actus dicitur esse melior, præsertim in esse moris, quam habitus: & propter eamdem causam beatitudo in actu potius constituitur, quam in habitu. Denique hoc modo procedunt omnia, quæ in eo argumento dicuntur de excessu actus, respectu habitus. Nihilominus tamen quoad substantiam & entitatem formæ excellentior est habitualis justitia, per quam peccatum excludi dicimus, quam actus hujus justitiæ; & ideo altiori ratione, simpliciter loquendo, deificat, & sanctificat hominem. Hic autem excessus non solum in eo consistit, quod habitus est natura sua permanentior & durabilior (quamquam hoc etiam ipsum non parum confert, si attendamus ad naturam formæ, quæ ex intrinseca ratione sua id requirit, & non ad id, quod de facto, & quasi per accidens, contingit ex parte operantis), sed consistit præterea ille excessus in hoc, quod illa forma habitualis & permanens est primaria quædam participatio divinæ naturæ, & ideo illa est, quæ primo deificat hominem, & facit filium adoptivum seu per participationem; hæc autem forma est gratia ipsa, quæ in supernaturali ordine est veluti prima substantialis forma, constituens hominem, Deum participative, & ratione illius debentur homini omnia reliqua dona, quæ ad internam ejus rectitudinem & justitiam, necessaria sunt, & ab illis manant actus, qui dicuntur fructus justitiæ: & ideo illi etiam formæ ac justitiæ ex natura rei debetur expulsio peccati, tanquam propriæ formæ: actui vero, qui ordine naturæ interdum antecedit illam formam, solum hoc debetur tanquam dispositioni consentaneæ ad talem formam, & ad effectum ejus. Unde D.Thom.q.27.de veritat.art.5. dicit, *Actus non sunt ratio acceptationis divinæ, sed prius homo acceptatur per gratiam, deinde actus ejus*. Quod magis declarat Sol.ad 17.& artic.2.ad 4. specialiter agens de actu amoris, & artic.6.& 3.d.27.q.1.art.3.& art.4.q.3. ad secundum. Potestque doctrina hæc confirmari exemplo illius vulgatæ quæstionis, quid sit melius, vel quod sit majus Dei donum, unio hypostatica, an visio beata, seu dilectio: nam si recte expendantur rationes omnes insinuatę in illo argumento, eque probant, visionem beatam esse perfectiore: probant autem esse perfectiorem tantum secundum quid, & quoad aliquem modum, non vero simpliciter & quoad substantiam, ut infra suo loco dicemus, & ideo unio hypostatica magis repugnat cum peccato etiam habituali, & de potentia Dei absoluta, quam quodlibet aliud Dei donum, vel actus supernaturalis, ut infra etiam dicetur: sic ergo intelligi potest in præsenti, proportione servata.

Addo deinde, remissionem peccati formaliter non fieri per adhæsionem hominis ad Deum, sed per conversionem (ut sic dicam) Dei ad hominem; ut enim ex divinis Scripturis ostendimus, peccati remissio non fit formaliter per respectum hominis ad Deum, sed per respectum Dei ad ipsum, id est, per eam formam, quam Deus ponit in homine, cum jam incipit illum diligere ut amicum, & filium: hæc autem forma proprie est ipsa gratia sanctificans, nam, licet actus etiam sit in nobis ex dilectione Dei; & ideo, quatenus Deus in nobis talem actum gratuito & supernaturaliter operatur, possit dici, converti ad nos, & nos respicere, juxta illud: *Converte nos Domine, & convertemur*; & juxta illud: *Non quasi nos prius dilexerimus, sed quia prius ipse dilexit nos*: tamen ex vi hujus actus præcise nondum diligit hominem ut amicum, sed movet illum, ut ad amicitiam perducat, quæ in adoptione per gratiam & charitatem formaliter consummatur.

Ad tertium argum.

Hinc ad tertium argumentum respondetur, potius illud confirmare sententiam nostram; nam, si Deus magis nos amat per gratiam, quam per actum amoris, vel contritionis, quem in nobis operatur; ergo per illam potius remittit peccatum, quam per actum; ergo per illam, tanquam per formam, per hunc vero, tanquam per dispositionem. Patet utraque consequentia, quia præcipua voluntas Dei in nobis est sanctificatio nostra: ergo illa forma, qua nos maxime diligit, maxime nobis confert sanctificationem, & consequenter peccati expulsionem. Unde cum dicitur Deus maxime intendere in nobis dilectionem sui, & ad hoc possimum per gratiam suam tendere, ut nos faciat sui dilectores, intelligendum id est eo modo, quo Philosophi dicunt, res omnes esse propter suas operationes, tanquam propter finem, non quia operatio sit potior, quam operans, nec magis intenta, si præcise consideretur: quia ipsa operatio est etiam propter operantem, & ut illum perficiat: sed quia, ut paulo antea dicebam, perfectus status operantis est, cum actu operatur; sic ergo Deus in nobis intendit per gratiam dilectionem suam, non quia in nobis plus amet actum dilectionis, quam gratiam suam, sed quia hunc ipsum statum gratiæ vult in nobis esse perfectum per actum dilectionis suæ: sicut etiam in naturalibus Deus creat substantiam & potentiã angeli, intendens, ut ipsum cognoscat, & amet; neque inde fit, ut plus amet in angelo actum amoris, quam substantiam, vel potentiam, a quibus procedit; sed solum, quod plus velit substantiam illam & potentiam sub tali actu, quam in potentia tantum. Aliud exemplum esse potest, nam Deus etiam animam Christi sibi univit, ut ipsum Deum summe diligeret, & perfectius, quam omnes creaturæ, & ut per ipsam reliquæ omnes, & etiam angeli, ipsum diligerent, & nihilominus, præcise comparando, plus animam illam amat ratione unionis, & subsistentiæ, quam illi communicavit, quam ratione cujuslibet actus in ea existentis. Dicet fortasse aliquis, non voluisse Deum illam unionem propter dilectionem, sed propter se ipsam, ut se perfectissime communicaret. Sed hoc non recte dicitur, ut infra ostendetur: aliàs eodem modo dici posset, Deum non creasse intellectualem substantiam, nec infudisse gratiam sanctificantem propter operationem, sed unamquamque naturam vel formam voluisse propter perfectionem ejus, & ut se tali modo communicaret. Quamquam ergo, loquendo de fine quasi intrinseco, vel proximo, verum sit, voluisse Deum hujusmodi res propter perfectiones suas, tamen, loquendo de fine extrinseco, remoto, aut ultimo, etiam verum est, voluisse hujusmodi res propter suas operationes, & maxime propter eas, quibus Deo uniũtur, ut, scilicet, ipsum ament, eoque fruantur. Atque hoc modo vult in nobis gratiam, ut per eam nos efficiat sui dilectores. Quamquam in hoc ulterius distinguere oportet de dilectione, qua tendimus ad justitiam, & de illa, quam in nobis efficit ipsa justitia. De hac posteriori vera sunt, quæ diximus. De illa vero priori verum potius est, illam nobis a Deo conferri propter justitiam, id est, ut per eam ad justitiam obtinendam disponamur; hæc autem est dilectio, de qua nunc loquimur: nam prior jam supponit nos justos, & peccato carentes.

Ad quartũ.

Ad quartum distinguere oportet de aversione actuali, vel habituali, physica, vel morali: actus ergo dilectionis perfecte convertit animam ad Deum conversione actuali; & ita formaliter expellit seu secum nõ admittit actualem aversionem peccati; seu (quod idem est) peccatum mortale actuale, juxta veriorem sententiam; conversio autem habitualis animæ ad Deum proprie fit per habitum infusum, maxime secundum legem ordinariam & ex natura rei: imo & de potentia absoluta non potest illa conversio aliter fieri, loquendo de Deo ut supernaturali fine, ut nunc loquimur, & de conversione physica, ac realiter inhærente animæ, nam moralis quædam conversio fieri quidem posset per actum, si nullum esset in subjecto impedimentum peccati, ut jam dicam. Peccatum autem, quod expelli debet, non tantum est actuale, sed etiam

Quomodo actus dilectionis convertat animam in Deum.

habi-

habituale. Unde includit habitualem aversionem a Deo, quæ nunc non tantum est moralis, sed etiam physica, & ideo non potest formaliter expelli per solum actum: nec quatenus physica privatio est, quia hoc solum tollitur per formam oppositam, quæ est habitus: nec quatenus moralis est in ratione injuriæ, & offensæ, quia quoad hoc non habet actus a tali persona elicitus, etiam si supernaturalis sit, tantam vim, tantumque valorem ad satisfaciendum, quantum habuit peccatum ad inferendam injuriam tali personæ, ut in superioribus declaratum est. Nec per hoc elevamus supernaturalium actuum dignitatem, sed divinam majestatem extollimus, quæ tanta est, ut nulla creata dignitas ad satisfaciendum illi secundum æqualitatem sufficiat pro gravi injuria ipsi illata. Quocirca quamvis si fingeremus, hominem, & peccato, & gratia carentem, elicere actum dilectionis Dei super omnia, Deumque pro sua absoluta potentia nullum ei infundere habitum, concedi posset, illum hominem post transactum actum manere moraliter conversum ad Deum, quamdiu illum actum non retractavit; nihilominus in homine existente in peccato mortali similis actus caritatis non habet moralem vim relinquendi hominem habitualiter, & moraliter conversum ad Deum supernaturalem finem, quia ille actus nec formaliter repugnat habituali aversioni, sicut in universum actus & habitus formaliter non repugnant, neque ex se habet sufficientem efficaciam ad introducendam illam conversionem in tali subjecto, ratione impedimenti: & quia non potest in illo destruere contrariam aversionem, propter defectum valoris moralis ad satisfaciendum, ut explicatum est. Potestque hoc exemplo declarari; nam, si homo conditus in puris naturalibus, vel nunc habens invincibilem ignorantiam fidei, & supernaturalis ordinis, peccatum mortale committeret contra finem naturæ, quamvis postea super omnia diligeret Deum, ut finem naturæ, dilectione naturali, illa dilectio non esset per se efficax ad expellendum prius peccatum, nisi Deus benigne remitteret: & tamen actus ille converteret hominem ad Deum finem naturæ, a quo prius peccatum avertat, & servaret eamdem proportionem ad tale peccatum, quam servat nunc actus supernaturalis caritatis ad peccatum contra Deum supernaturalem finem; in eo ergo casu necessario dicendum est, quod licet ille actus physice & actualiter converteret hominem, non tamen moraliter, & habitualiter: idem ergo nunc dicendum est. Unde hoc exemplum non solum declarat, sed etiam confirmat totam doctrinam traditam.

Actus naturalis dilectionis Dei, quomodo in peccatore esse possit.

Nec effugiunt difficultatem, qui propter hoc argumentum negant, posse hominem lapsum elicere actum naturalem dilectionis Dei finis naturæ super omnia ex solis viribus liberi arbitrii, quoniam aliàs (inquiunt) posset se a mortali peccato liberare suis viribus: non (inquam) hoc satisfacit, tum quia, si homo purus ante lapsum potest naturalibus viribus illum actum elicere, etiam post lapsum poterit, quia unum peccatum non diminuit naturales vires, quantum ad physicam efficientiam attinet, quia neque abstulit gratiam, neque justitiam originalem: agimus enim de homine in puris naturalibus, qui nullum ex his donis prius habebat. Neque etiam minuit physicas vires voluntatis aut intellectus, quia neque entitates harum potentiarum remittit aut minuit, nec privat eas aliquo reali principio operandi; neque in eis ponit habitum aliquem impedientem, quia neque unum peccatum necessario generat habitum, neque habitus simpliciter impedit operationem, quamvis difficiliorem reddat. Si ergo manent eædem naturales vires, possunt in similem actum exire. Nec solum peccatum moraliter manens potest impedire, tum quia sola moralitas illa non posset impedire efficientiam physicam: tum etiam, quia tale peccatum solum se habet ad modum privationis, privatio autem non potest impedire introductionem formæ expellentis formaliter illam, si aliunde in agente sunt vires sufficientes ad talem formam. Denique quidquid sit de naturalibus viribus, tamen non est dubium, quin ex speciali providentia possit homo lapsus hunc actum elicere, & tamen in illo non esset per se sufficiens ad expellendum peccatum: aliàs per actum mere naturalem satisfaceret homo Deo pro injuria illata, quod est satis absurdum.

Ad alia, quæ ex citata opinione inferebantur, respondere non oportet; admittimus enim illa omnia consequenter sequi: existimamus autem esse inconvenientia satis absurda, ex quorum consecutione impugnari dicta sententia potest, ut ex prima & secunda conclusionibus a nobis positis satis ostensum est. Ad confirmationem ergo ibi subjunctam respondetur, ad remissionem peccati post actum contritionis requiri novam gratiam, novumque Dei beneficium, ut ostensum est: hoc autem beneficium partim physicum est, & intrinsecum, partim morale, & extrinsecum. Physice enim ponit in anima sanctificantem gratiam, & oppositam privationem physicam excludit: moraliter vero remittit, & condonat offensam. Neque contra has duas partes procedunt objectiones ibi factæ. Ad primam enim contra priorem partem respondetur, inprimis falsam esse illam sententiam, quam supponit, scilicet gratiam sanctificantem & habitus infusos ordine naturæ in aliquo genere causæ antecedere contritionem, quæ est dispositio ad illos: imo etiam, qui sic opinantur, quamvis dicant, habitus, qui sunt principia actuum, prius natura infundi, negant tamen prius natura recipi in anima, vel sanctificare animam; & hoc nobis satis est. Ad secundum, contra eamdem partem jam declaratum est, cur forma gratiæ sit magis proportionata ad hunc effectum, quam actus contritionis vel caritatis: quia, nimirum, est prima & quasi substantialis forma in ordine gratiæ, quæ constituit hominem filium Dei adoptivum, Deum per participationem, & simpliciter Deo dilectum ut amicum.

Quam sit necessaria conjuncta remissio peccati cum gratiæ infusione.

Ad primum vero contra posteriorem partem respondetur, simpliciter negando sequelam, scilicet, peccatum formaliter remitti per extrinsecum favorem. Hoc autem dupliciter intelligi potest: uno modo juxta opinionem asserentem, tam esse intrinsecum & essentiale habitui gratiæ & caritatis formaliter expellere peccatum, ut non possit etiam de potentia absoluta talis effectus impediri: nam juxta hanc sententiam nihil aliud extrinsecum ad expellendum peccatum requiritur præter infusionem horum habituum. Hujus autem sententiæ nullum hactenus vidi sufficiens fundamentum, ut latius in materia de gratia disserui; solum videtur habere quandam pietatis speciem, nam videtur multum extollere excellentiam & dignitatem gratiæ habitualis: & omnino recedit a sententia hæreticorum, qui totum negotium justificationis & remissionis peccati ponunt in extrinseco favore. Nihilominus tamen est alius modus explicandi solidior & verior, scilicet, quod cum beneficio gratiæ inhærentis simul etiam requiratur divina condonatio & remissio injuriæ. Et hoc est magis consentaneum omnibus Scripturis, & Patribus, ac Theologis adductis, & quos sequenti sectione referemus. Item est magis consonum Concilio Tridentino, quod (ut supra notavi) hæc duo conjungit, dicens, justificationem non esse solam peccatorum remissionem, sed sanctificationem & renovationem interioris hominis. Item est magis consentaneum rationi, quia licet id, quod est privationis physicæ in peccato, formaliter & immediate tollatur per oppositam formam physicam, tamen id, quod est morale, non potest ita immediate tolli, sed aliquid morale adjungendum est, nam immediate opposita ad eumdem ordinem pertinere debent: hoc autem morale non potest esse, nisi extrinseca condonatio Dei. Quod autem a posteriori declaratur, quia posset Deus de potentia absoluta conservare habitus physicos gratiæ & caritatis in homine peccante mortaliter, quæ est enim in hoc implicatio contradictionis? aut quid est in peccato, quod omnino necessitet Deum ad suspendendam actionem, qua conservat gratiam? Si autem potest conservare, potest etiam denuo infundere qualitatem gratiæ peccatori in peccato manenti, seu etiam homini actu peccanti, nam hæc duo ejusdem rationis sunt: ergo quando nunc tollit peccatum infallibiliter infundendo gratiam, necesse est, ut præter infusionem ipsius qualitatis, aliquid aliud ex parte sua adjungat, quod ita est distinctum, ut sit etiam separabile: hoc autem nihil aliud esse potest, quam hæc moralis condonatio ac remissio. Sed est attente considerandum, quod, licet hæc condonatio sit distincta ab infusione gratiæ, est tamen cum illa ita necessario conjuncta, non tantum ex lege extrinseca & pacto Dei, ut Nominales putant, sed etiam extrinseco debito & na-

& natura talis formæ, ut propterea quasi unum & idem beneficium censeantur. Est enim tanta excellentia illius formæ, quæ est gratia sanctificans, ut ex natura sua nullum grave peccatum in subjecto admittat, neque moralem aversionem ab ultimo fine: eo quod intrinsece constituat filium Dei, & Deum per participationem, cui debita est illa puritas a tali peccato; & ideo debitum etiam est huic gratiæ, debito, scilicet, connaturalitatis, ut peccatum remittatur, & condonetur ei, cui ipsa infunditur; & ideo ipsa peccati expulsio formaliter attribuitur ipsi gratiæ, non quidem tamquam primarius effectus formalis, hic enim tamquam est positivus, realis, ac physicus, sed tamquam secundarius quasi privativus; & ideo etiam non repugnat de potentia absoluta, a forma hujusmodi separari. Atque hoc modo sufficientissime explicatur excellentia & dignitas hujus formæ, quæ est gratia sanctificans, nam illa alia, quæ est nullum admittere peccatum etiam habituale & de potentia absoluta in eodem subjecto, propria est divinitatis, seu divinæ personæ hypostatice unitæ naturæ creatæ, quia tale peccatum in ipsam personam divinam refunderetur, quę ratio aut alia similis in gratia creata locum non habet.

Quæ sit forma immediate expellens peccatum. Quod si inquiras, quænam sit forma, formaliter expellens immediate peccatum; nam videtur ex dictis sequi esse ipsam extrinsecam remissionem. Respondeo, hujus effectus privativi nullam aliam formalem causam immediatam esse quærendam, præter carentiam ipsam peccati, nam extrinseca condonatio potius se habet, ut causa moralis efficiens. Potest autem hoc totum exemplo physico declarari; quando enim per introductionem caloris formaliter expellitur frigus ab eodem subjecto, expulsio frigoris aliquid distinctum est ab introductione caloris, ac de potentia absoluta separabile; tamen, quia illa expulsio ex natura rei conjuncta est, & debita tali formæ, ideo physice totum illud censetur per modum unius totalis effectus illius formæ, quamvis præcise singula comparando, id, quod est positivum, scilicet formalis calefactio, sit primarius effectus formalis, privatio autem frigoris sit tantum secundarius: neque illius privationis aliam immediatam causam formalem, præter ipsam carentiam talis formæ, assignare oportet, sed ipsa potius concipitur tamquam forma quædam. Necesse est autem intelligere, quod dum subjectum calefit, Deus suspendit influxum, quo frigus in illo subjecto conservabat, quæ est quædam causalitas privata, non in genere causæ formalis, sed efficientis. Juxta hanc ergo proportionem philosophamur de infusione gratiæ, & expulsione peccati, & huic ultimæ causalitati, quam habet Deus in corruptione formæ contrariæ, respondet in proposito extrinseca condonatio & remissio culpæ, non quia culpa conservaretur a Deo, cum enim sit mala moraliter, sicut non sit, ita neque proprie conservatur a Deo, neque indiget tali conservatione, cum tantum sit morale quid; sed quia, cum consistat in injuria & offensione Dei, & cum pro illa non possit plene satisfieri, non potest, nisi illo condonante moraliter destrui. Neque est inconveniens, imo valde rationi consentaneum, quod creatura postquam Deum graviter offendit, nihil possit facere, quo expellat a se peccatum absque remissione Dei, vel quo necessitatem absolutam Deo inferat ad hujusmodi remissionem: tanta est enim divina majestas, ut omnem excellentiam pure creatam, quantumvis supernaturalem, & ad ordinem gratiæ spectantem, antecellat. Atque ita responsum est ad omnes rationes, quæ in probatione illius partis insinuantur.

Solum potest ultimo inquiri, cur hæc condonatio seu remissio, magis dicatur ex natura rei debita gratiæ sanctificanti, quam dilectioni seu contritioni, cum utraque sit forma supernaturalis, & valde perfecta. Sed ad hoc jam responsum est, constituendo differentiam inter has formas, & addi potest, utrique formæ esse debitam hujusmodi remissionem, debito proportionis, unicuique tamen modo sibi accommodato, contritioni tamquam dispositioni, gratiæ vero ut propriæ formæ; sicut, in Philosophia, dispositio ultima ad formam ignis, & ipsa etiam forma ignis possunt dici expellere ex natura rei formam aquæ, tamen diverso modo, illa dispositive, hæc vero formaliter: de qua re plura sectione sequente.

SECTIO IX.

Utrum homo purus possit ad æqualitatem satisfacere pro culpa mortali propria, ita ut ex vera justitia obtineat remissionem ejus, & divinam condonationem.

Sensus quæstionis. Sensus hujus dubitationis in principio sectionis præcedentis declaratus est; potest enim esse aliqua satisfactio æqualis & justa, indigens tamen acceptatione alterius, ad quam teneri potest ex pacto seu promissione, juxta doctrinam late traditam sectione quinta. Est autem ulterius supponendum, non versari quæstionem hanc de illis conditionibus, quæ ad perfectissimam justitiam requiruntur, ut quod satisfactio fiat ex propriis, & aliàs indebitis, & quod gratiam creditoris non supponat: est enim, vel per se notum, vel de fide certum, non omnes has conditiones posse reperiri in satisfactione puræ creaturæ, quamvis fortasse ex vi illarum, neque æqualitas, neque veritas justitiæ necessario tollatur. Quod enim hæc satisfactio non ita sit ex propriis, quin ea ipsa, per quæ fit, magis sint sub dominio Dei, cui satisfactio offertur, patet, quia ipsemet actus contritionis & amoris Dei est donum ipsius, & sub dominio ejus existit: quia vero etiam homo, qui amat, vel conteritur, est dominus sui actus per liberum usum ejus, ideo, altero Dei dominio non obstante, posset hoc hominis dominium ad æqualem satisfactionem sufficere, si alia necessaria concurrant, juxta doctrinam superius traditam, sectione sexta. Rursus, quod hæc satisfactio necessario sit ex debitis alio titulo, ostensum est sectione præcedente: quia vero illi alii tituli, vel ad justitiam non pertinent; vel certe quia per se non requirunt distincta opera, sed uno & eodem impleri possunt; ideo cum hujusmodi debito posset intelligi sufficiens æqualitas justitiæ, quamvis non perfectissima, nec tam rigorosa, qualis est justitia Christi, quia actus omnino finitus, seu finiti valoris, non ita potest exhaurire omnia illa debita, sicut infinitus actus Christi, ut eadem sectione sexta tractatum est. Tandem est de fide certum, neminem posse Deo satisfacere pro peccato nisi ex gratia, vel sanctificante, vel saltem movente & auxiliante, seu excitante & adjuvante, quod non oportet nunc contra Pelagium demonstrare: quia præsens quæstio non cum illo versatur, sed inter catholicos, quibus hæc veritas indubitata est. Qui unanimi etiam consensu docent, hujusmodi donum, quo peccator ad satisfaciendum pro peccato indiget, duplici titulo esse gratiam. Primo, quia est supernaturalis ordinis, & per se naturæ non debitum: quomodo, etiamsi homo esset innocens, indigeret gratia, vel ad efficiendum actum amoris, quo nunc satisfacit, vel ad satisfaciendum pro aliis, juxta dicta in sectione septima. Secundo, quia hujusmodi donum est supra debitum peccati, vel potius est contrarium ei, quod peccatum merebatur: homini enim, qui mortaliter peccavit, non solum non debetur hoc donum, verum potius ratione peccati meretur illo perpetuo carere. Quo fit, ut concessio hujus doni seu gratiæ sit aliqua ex parte remissio ipsius peccati, non quidem quoad culpam, sed quoad aliquam pœnam, seu debitum quoddam, quod homo peccando contraxit. Et ex hac parte necessario deficit satisfactio peccatoris ab integra perfectione justitiæ, & differt multum, non solum a satisfactione Christi, sed etiam ab ea, quæ in puro homine innocente ac justo esse posset respectu aliorum, juxta ea, quæ in sect. 7. tractata sunt. Quia vero peccator non ita satisfecit per hanc gratiam, quin ea supposita, aliquid etiam ipse operetur, & fructificet: ideo adhuc habet locum quæstio, an per opera procedentia a libero arbitrio hac gratia adjuto possit homo satisfacere ad æqualitatem pro culpa: sicut, supposita gratia sanctificante & remissa culpa mortali, potest satisfacere de condigno pro temporali pœna.

Prima opinio affirmans. Est ergo quorundam Catholicorum opinio, posse hominem peccatorem ex gratia Dei satisfacere de condigno, & ad æqualitatem pro culpa propria mortali, & per hanc satisfactionem obtinere & consequi remissionem ejus. Ita sentit Cajet. hic in 1. dub. circa solut. ad 2. & Palud. in 3. dist. 20. q. 2. & idem sentit Sotus in 4. dist. 15. q. 1. & indicat etiam Scotus in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. ad primum; tenet etiam Ruard. art. 6. satis post medium p. 237. & nonnulli ex recentioribus expositoribus D. Th. tam hic,

hic, quam 1.p.q.21.art.4. Et Medina hic, quamvis ex professo impugnet sententiam Scoti, Cajetani, & aliorum, postea vero dissolvens argumenta Scoti plane ostendit, se in æquivoco laborare, & in re a cæteris non dissentire: nam concedit, supposita gratia reperiri in hac satisfactione condignitatem, & æqualitatem, solumque esse imperfectam, quia supponit gratiam, quam imperfectionem alii non negant. Et in solutione ad secundum argumentum Scoti concedit, actum caritatis adæquare infinitatem peccati, &, quod si homo ex propriis viribus posset talem actum habere, posset perfecte satisfacere: nunc autem non posse, quia nullus potest gratiam & caritatem propriis naturæ viribus adipisci. Potest autem hæc sententia primo suaderi, quia remittere peccatum peccatori contrito est opus divinæ justitiæ: ergo fundatur in justa satisfactione, aliàs potius esset remissio ex liberalitate, vel misericordia. Antecedens constat ex illo 1. Joannis 1. *Si confitemur peccata nostra, fidelis est & justus, ut remittat nobis peccata nostra, & emundet nos ab omni iniquitate*. Facit etiam illud ad Hebr. 6. *Non enim injustus Deus, ut obliviscatur operis vestri, &c.* Loquitur enim Paulus de his, qui gratiam & bona opera peccando amiserant. Unde D.Th.1.p.q.21.art.4. ad 1. tractans illud Ps. 24. *Omnes viæ Domini misericordia & veritas*, dicit, *in justificatione impii apparere justitiam, dum culpas relaxat propter dilectionem, quam tamen ipse misericorditer infundit*; & ita exponit illud Luc.7. *Dimittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum*.

Prima probatio.

Secundo argumentor, quia in conversione peccatoris perfecta, & ex toto corde, ac Dei gratia reperiuntur omnia necessaria ad condignam justam satisfactionem, tum ex parte ipsius actus, tum ex parte hominis satisfacientis, tum ex parte Dei, cui satisfactio offertur: ergo erit justa satisfactio. Probo singulas partes antecedentis, primam quidem, quia actus ille est supernaturalis & divini ordinis; item est perfecta conversio ad Deum supernaturalem finem, a quo peccatum averterat: unde conficitur argumentum Scoti, in quo etiam Cajetanus & fere alii nituntur, quia quantum mali fuit in aversione, tantum boni est in conversione, & e contrario non potuit majus malum esse in aversione, quam sit bonum debitum conversioni. Denique, sicut malum aversionis ex se infinite displicet Deo, quia est offensa infiniti boni, ita ille actus dilectionis ex se infinite placet Deo, quia est divini ordinis, & ab ipso principaliter procedit per gratiam suam, & in ipsum perfecte tendit. Et hoc est quod significasse videtur D.Th. in 4.dist.15.q.1.art.2.ad primum dicens, quod sicut offensa habuit quandam infinitatem ex infinitate divinæ majestatis, ita & satisfactio accipit quandam infinitatem ex infinitate divinæ misericordiæ, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur, quod homo reddere potest: ex quibus verbis constat, loqui D.Th. de divina misericordia, non ut subsequente contritionem, sed ut antecedente, & dante gratiam, ad contritionem ipsam, & per eam gratiam ait reddi ipsum opus acceptum, id est, ex se dignum, ut acceptetur, dignitate quodam modo infinita & æquivalente illi malitiæ, quæ est in peccato. Et similem sententiam citat Cajet. hic ex eodem D. Th. in opusculo 3. quod est compendium Theologiæ in secunda parte illius cap. 16. correctiora tamen opuscula in ea parte solum decem capita habent, in quibus ille locus non reperitur.

Secunda pars, scilicet ex parte hominis satisfacientis, probatur, quia si res, quæ in satisfactionem offertur, ex se sit æqualis & sufficiens, ex parte personæ satisfacientis nulla alia conditio requiritur, nisi quod eam offerat voluntarie, tamquam dominus ejus; hæc autem conditio in peccatore reperitur: alia vero conditio, seu dignitas personæ, necessaria non est, nisi quatenus ad valorem actus seu rei oblatæ in satisfactionem potest requiri: quod in præsenti dici non potest, quia ostensum est, actum ex se esse sufficientem. Et confirmatur primo, nam in eo actu homo non utcumque operatur, sed ut liberum instrumentum divinæ gratiæ, & ex hoc capite habet actus ille specialem quandam, & magnam dignitatem, & æquivalentem, ut declaratum est.

Secundo nam, si quid deesset, maxime quia persona satisfaciens non supponitur grata; sed hoc in primis juxta probabilem opinionem verum non est, quia gratia gratum faciens ordine naturæ antecedit contritionem. Deinde juxta aliam opinionem facile intelligi potest id non esse necessarium ex ipsamet ratione, & intrinseco fine satisfactionis. Est enim quasi via quædam ad reconciliandum personas inter se dissidentes: ergo ex se non supponit jam factam amicitiam: ergo ut satisfactio sit condigna, non est, cur supponat gratiam & amicitiam Dei, sed potius debet ad illam terminari. Quod declarari potest ex differentia inter meritum & satisfactionem, nam meritum tendit ad commodum ejus, qui meretur, & ut aliquo modo faciat debitam mercedem; eumque, qui daturus est præmium, aliquomodo faciat debitorem: & ideo ut condignum sit meritum, supponit personam dignam & gratam Deo, quia inimicus Dei, cum indignus sit omnium bonorum, non potest Deum facere debitorem: satisfactio vero per se tendit in honorem, & quasi commodum alterius, & ut ei recompenset injuriam illatam, unde non constituit illum debitorem, sed potius illi debitum solvit: & ideo necessario non supponit amicitiam, sed potius ad illam tendit, & quodammodo terminatur.

Tertia pars de persona, cui fit satisfactio, probatur, quia ex parte hujus personæ solum potest requiri obligatio seu debitum, aut necessitas aliqua acceptandi satisfactionem: hæc autem est in Deo supposita promissione ejus: ergo. Unde confirmatur in hunc modum, nam ad meritum de condigno solum requiritur ex parte Dei promissio mercedis sub conditione operis: ergo ad condignam satisfactionem ex parte Dei solum erit necessaria promissio remissionis culpæ sub conditione talis operis in satisfactionem exhibiti: sed talis promissio sæpe facta est in Scripturis, ut patet ex adductis sectione præcedente: ergo. Atque hinc colligitur differentia inter hanc sententiam, & eam, quam præcedente sectione refutavi, nam juxta illam non requiritur Dei acceptatio, quam tamen hæc requirit, fundatam tamen in condignitate & æqualitate satisfactionis, & promissione Dei. Item juxta illam remissio fit formaliter per ipsam contritionem, non vero juxta hanc, sed satisfactorie, ut sic dicam, quod est genus quoddam efficientiæ moralis. Item juxta illam non posset Deus facere, etiam de potentia absoluta, quin contritio habeat efficaciam satisfactionis tollendo culpam: at vero hæc sententia id non concederet: quia, nulla facta suppositione, posset Deus non acceptare talem actum in satisfactionem, cum aliis infinitis titulis sit illi debitus, cumque ipse sit dominus omnium, tamen supposita promissione, non potest illum non acceptare. Unde ulterius illa prior sententia non censet, remissionem peccati esse novum gratiæ beneficium a contritione, & effectu formali ejus distinctum: hæc vero agnoscit esse distinctum, & de potentia absoluta separabile; debitum tamen nunc supposito pacto & condignitate satisfactionis.

Secunda opinio.

Contraria sententia docet, peccatorem non posse satisfacere ad æqualitatem pro morali culpa a se commissa; ideoque neque ex justitia posse consequi remissionem ejus; loquimur autem de justitia præcise considerata in ordine ad ipsum purum hominem, per gratiam operantem, & conantem surgere a peccato, non de illo, ut ejus operatio Christi satisfactione nititur, aut prout ei Christi meritum applicatur, nam de hoc dicetur in sect. ultima hujus disputationis. Hanc vero sententiam indicat magis D.Th. hic ad 2. ubi non loquitur de puro homine, id est, considerato in puris naturæ viribus, ut Cajet. male exposuit, sed de omni homine, qui non sit personaliter Deus, in quocumque statu consideretur, alioqui ex insufficientia puri hominis non recte intulisset Dei hominis necessitatem, ut in commentario articuli latius deduxi. Eandem sententiam docet D.Th. inf.q.85.art.3. in corpore & ad 2. ubi Cajet. respondens ad 3. dubium in eamdem sententiam inclinare videtur. Idem D.Th. in 4.d.14.q.1.ubi loquens de pœnitentia infusa dicit, non posse Deo reddere æquivalens pro offensa, sicut nec potest religio seu gratitudo pro beneficio. Item in loco supra citato ex dist. 15. aperte tribuit sufficientiam nostræ satisfactionis misericordiæ Dei acceptantis illam, unde plane vult gravitatem peccati esse ex ipsomet, eo quod sit aversio a Deo infinito, valorem autem satisfactionis nostræ ex se revera non esse sufficientem, sed suppleri ex infinita misericordia Dei, qui vult illa esse contentus. Eandem sententiam tenet Bonav. in 3.d.20.q.3.ad 2.&

q.4.&Richard.ibid.q.4.Durand.q.2.&in 4.d.15.q.1.ubi bene Capre. concl. 1. & ad argumenta contra illam, & Almain.q.1. Major.d.14.q.2. ad ultimum dubium Marsil. in 4.q.10. Alens. 3.p. q.1. art.2. in corp.& ad secundum Ferr.4.contra gent.c.54.Soto lib.3.de natur.&grat. c.6. Med. Cod. de pœnitent. tract.3.q.1. Vega lib.15.in Trident. c. 4. circa finem. Et Sotus ac Gabr. supra cit. in re idem sentiunt; ut videre est in Scoto in 4.d.1.q.6. & d.15.q.1.&d.16.q.2.Gab.d.14.q.1.art.1. in fine, & art. 2. conclus. 5. quamvis, quia ipsi in nulla satisfactione agnoscunt valorem, nisi ex acceptatione extrinseca Dei, quia Deus acceptat actum hominis ad remittendum illi peccatum, vocant illam æqualem seu sufficientem satisfactionem. Sed errant, tam in fundamento, ut sup. dictum est, quam in eo, quod non distinguunt, aliud esse acceptare actum ut dispositionem sufficientem; aliud vero ut justam recompensationem: & aliquid posse acceptari a Deo ex misericordia, aliquid vero ex justitia. Atque hæc sententia, sicut communis est, ita & omnino vera mihi videtur: in ea tamen probanda dicti authores varii sunt, & ad illas fere conditiones recurrunt, quæ ad rigorosam justitiam peti solent, ut sect.7. vidimus: & aliqui rationes afferunt non satis efficaces; non vacat autem in eis examinandis nunc immorari: ut ergo eam confirmem, adverto, duobus modis intelligi posse, eum, qui peccavit, satisfacere pro mortali culpa commissa ad æqualitatem. Uno modo post receptam gratiam sanctificantem, atque adeo post culpam ipsam alia via jam gratis remissam; post (inquam) aut tempore, aut saltem natura. Alio modo potest intelligi per actum contritionis, ut priorem simpliciter & in omni genere causæ gratia sanctificante & remissione peccati, satisfacere condigne peccatorem pro sua culpa, & ideo veniam illius consequi. Ex authoribus ergo in prima sententia citatis, quidam ut Palud. & Cajet. videntur priori modo loqui, alii ut Richard. modo posteriori. Deinde statuendum est, secundum fidem remissionem peccati absolute loquendo gratis donari homini peccatori, ut omnes Theologi docent, & ex divinis Scripturis definit. Concil. Trident. c.7. & 9. ubi ait, *necessarium esse credere, neque remitti, neque remissa unquam fuisse peccata nisi gratis divina misericordia propter Christum*, juxta illud ad Rom.3. *Justificati gratis per gratiam ipsius*; in justificatione enim remissio peccatorum includitur, ut ex eodem Concilio supra diximus. Declarat autem idem Concil. c.8. ideo nos dici gratis justificari, *quia nihil eorum, quæ justificationem præcedunt, sive fides, sive opera, ipsam justificationis gratiam promeretur, si enim gratia est, jam non ex operibus: alioquin, ut idem Apostolus inquit, gratia jam non est gratia*. In quo Concilii testimonio verbum illud, *præcedunt*, non solum de antecessione temporis, sed etiam de ordine naturæ, atque adeo de ipsamet ultima dispositione ad justificationem, quatenus ipsam ordine naturæ antecedit, intelligendum est. Quod probo ex probatione, quam Concilium adducit, quia, si gratia esset ex operibus, jam non esset gratia: hæc enim ratio æque probat, sive sit ex operibus tempore antecedentibus, sive natura tantum: quia hoc nihil refert, quo minus id, quod ex operibus datur, non gratis, sed ex debito detur. Unde utroque modo contingit aliquid dari ex operibus, ut gloria datur ex operibus tempore antecedentibus, augmentum vero gratiæ sæpe datur ex opere natura tantum antecedente: & in utroque verum est (quod Paulus ait) non esse meram gratiam, quia non gratis, sed ex debito datur: ergo e contrario, si justificatio gratis datur, quia non ex operibus præcedentibus, ut Concilium ait, necesse est, ut non sit, ex operibus tam natura, quam tempore antecedentibus. Quod si quis fortasse dicat, etiamsi justificatio, seu remissio peccati detur ex merito alicujus operis ordine naturæ antecedentis, nihilominus esse gratiam, quia illud opus ex quo oritur, fundatur in gratia, seu etiam est gratia, quia gratis data: hoc facile refutatur, non solum ex communi doctrina Theologorum, sed ex hoc eodem loco Concilii Tridentini, quem tractamus: primo quidem, quia hoc modo etiamsi justificatio daretur ex operibus tempore antecedentibus, id est, ex merito de condigno illorum, nihilominus posset illo modo appellari gratia: sicut juxta probabilem expositionem, vita æterna appellatur gratia, ad Rom.6. Sequela patet, quia etiam opera, quæ

Quomodo justificatio, & remissio peccati gratis detur.

Exponitur diligenter locus Conc. Trident. sess.6. c.8.

tempore antecedunt justificationem, sunt gratia & ex gratia, ut est fides, & aliæ dispositiones remotæ, quæ in illa fundantur, de quibus aperte Concilium loquitur: consequens autem manifeste repugnat expositioni Concilii: alioqui dicere debuisset remissionem peccati, ideo dici gratis dari, quia opera, propter quæ datur, procedunt a gratia aliqua, quæ gratis datur: non vero, quia non detur ex merito talium operum. Unde non satisfaciet, si quis respondeat, illa opera tempore antecedentia justificationem non habere sufficientem condignitatem cum tali præmio, & ideo non dari justificationem ex merito illorum. Hoc (inquam) non satisfacit, tum quia idem verissime dicetur de opera, quod tantum ordine naturæ antecedit justificationem; tum maxime, quia esto illud sit verum propter alias rationes, tamen ex vi rationis Concilii, scilicet, quia alias justificatio non esset gratia: hoc enim re vera non sequitur in illo sensu, ut ostensum est.

Unde argumentor secundo, quia ex illa doctrina sequitur, remissionem peccati, & justificationem non esse in se ac formaliter gratiam, quantum ad hanc denominationem, quæ est gratis dari, sed tantum in radice, sicut de vita æterna dicebamus: consequens autem est aperte falsum, tum quia est contra mentem Concilii, ut eodem argumento probari potest, scilicet, quia non repugnaret remissionem peccatorum illo modo esse gratiam, & esse ex operibus: tum etiam, quia alias simpliciter concedi posset, remissionem peccati dari ex justitia peccatori pœnitenti & contrito, sicut datur gloria vel augmentum gratiæ justo bene merenti: consequens est contra omnes patres, quos statim referam: imo & contra modum loquendi Scripturæ, in qua gloria sæpe vocatur merces & corona justitiæ, nunquam vero similia dicuntur, vel dici possunt de remissione peccati: est etiam contra communem sententiam Theologorum, quos retuli. Et præterea tertio declaratur aliter, nam inde sequitur, primam gratiam sanctificantem non esse magis gratiam, seu gratis dari, quam augmentum gratiæ: consequens, est falsum; ergo. Sequela patet, quia eadem est ratio de remissione peccati, justificatione, & prima gratia, quia forma, qua fit justificatio, & remittitur peccatum est prima gratia: ergo, si remissio peccati, & justificatio solum in radice dicitur gratis dari, idem erit de prima gratia sanctificãte: consequens est contra communem Theologorum sententiam, ut constat ex materia de gratia. Est etiam contra Concil. Trident. hoc eodem loco dicens: *Justificationem gratis nobis concedi, & non ex operibus*: justificatio autem fit per primam gratiam sanctificantem: ergo ex mente Concilii etiam prima gratia sanctificans gratis datur, id est, non ex merito cujuscumque operis, sive tempore, sive natura tantum antecedat talem gratiam. Nec dici potest, nomine justificationis intelligere Concilium totum negotium justificationis prout a prima gratia excitante inchoatur, & usque ad remissionem peccati procedit: nam expresse Concilium distinguit justificationem a fide & aliis operibus, justificatio autem in eo sensu suum exordium sumit ab initio fidei, & per dispositiones remotas progreditur usque ad ultimam, ut idem Concil. c.5.6. & 7. descripserat: ergo cum dicit, justificationem gratis dari, quia nec fides nec alia opera antecedentia illam promerentur, non loquitur de justificatione in eo sensu, sed prout dicit infusionem ipsius justitiæ, & remissionem peccati.

Non solũ prima gratia excitans sed etiam sanctificans & habitualis gratis datur.

Dicetur fortasse, neutro ex his modis sumi justificationem eo loco, sed media quadam ratione, scilicet, pro toto negotio justificationis, prout in instanti ultimo perficitur, & includit tam dispositionem ultimam, quam formam gratiæ & remissionem peccati: hæc enim acceptio non parum usitata videtur, ut colligere licet ex D. Th.1.2.p.113. præsertim a.8. Sic ergo justificatio dicetur gratis dari, quia tota ipsa nullum meritum supponit, quamvis distinguendo ea, quæ in tali justificatione includuntur, unum, scilicet, remissio peccatorum, vel prima gratia sanctificans non gratis detur, sed ex merito ultimæ dispositionis, sicut prædestinatio absolute dicitur gratis conferri, quia tota nullum supponit meritum, quamvis prout terminatur ad unum effectum, posterior possit esse ex merito prioris. Sed hæc responsio, specie quidem verisimilis & apparens, aliena est a mente Concilii, & omnino falsa. Primum patet, quia Concilium

Evasio argumẽti.

Urgetur argumentum.

in eo capite octavo de ea justificatione loquitur, de qua c.7. sermonem faceret, eam describendo, & ejus causas assignando: sed ibi non sumit justificationem hoc modo, sed pro infusione justitiæ seu gratiæ sanctificantis, & remissione peccati, ut evidenter patet ex illis verbis. *Hanc dispositionem justificatio ipsa consequitur, quæ non est sola peccatorum remissio, sed & sanctificatio, & renovatio interioris hominis, per voluntariam susceptionem gratiæ & donorum*; ubi condistinguit justificationem a dispositione, de qua locutus fuerat: ostendimus autem in superioribus locutum fuisse de dispositione ultima. Ubi etiam obiter ponderandum est verbum illud, *consequitur*: recte enim correspondet verbo capitis octavi, *præcedunt*, ejusque datam expositionem confirmat. Dicitur enim justificatio consequi dispositionem, quamvis non tempore, sed tantum ordine naturæ consequatur: ergo & e converso dispositio ultima dicitur præcedere, etiamsi tantum ordine naturæ antecedat: ergo etiam respectu illius dicitur justificatio consequens, gratis dari. Secundo urgeo argumentum factum a paritate rationis: nam, si justificatio strictissime sumpta comparata ad dispositionem ultimam non gratis datur, eadem ratione nec dispositio ultima comparata ad præcedentes non gratis daretur, cujus oppositum docet Concilium, etiam juxta præcedentem expositionem. Sequela patet, quia, sicut remissio peccati seu justitiæ infusio, supponit dispositionem, quæ est gratia & ex gratia, ita dispositio ultima supponit remotam, quæ etiam est gratia & ex gratia; & inter eas potest considerari similis proportio, & promissio etiam, qua bene utentibus prioribus auxiliis posteriora necessaria offeruntur, quomodo intelligitur axioma illud: *Facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam*. Tertio argumentor illa ratione, quia aliàs prima gratia sanctificans non magis daretur gratis, quam augmentum illius, quod est alienum a doctrina Theologorum, & ejusdem Concilii c.10. & can.32. ubi dicit: *Justificatum per bona opera mereri augmentum gratiæ, vitam æternam, & illius consecutionem*; ipsam vero justitiam solum dicit infundi per Christi meritum, eamque præsupponi ad nostrum meritum proprium & de condigno. Sit ergo constans & certum, remissionem peccati, simpliciter & absolute gratis nobis dari respectu cujuscumque operis nostri, esseque vere gratiam non solum in radice, sed in se & formaliter, quia gratis datur. Obiterque ex hoc loco Concilii Tridentini notetur, cum dicitur prima gratia gratis dari, non solum id esse verum & certum de prima gratia vocante seu auxiliante, sed etiam de prima gratia sanctificante, & integro ac formali effectu ejus, sub quo remissio peccati includitur. Notetur etiam expositio ad loca Pauli, cum negat, gratiam, vel justitiam dari ex operibus, quia non solum excludit opera moralia seu legalia, quatenus per vires naturæ fieri poterant, sed etiam opera supernaturalia procedentia ab auxilio gratiæ, qualia sunt fides, & dispositiones ad justitiam, nam de his expresse loquitur Concilium, explicans eadem loca de prima justificatione: quod enim secunda, seu augmentum justitiæ fiat ex operibus, statim docet, & testimonio Jacobi confirmat c.20.

Prima conclusio. His suppositis dico primo. Homo non potest satisfacere ad æqualitatem pro peccato mortali proprio per actum contritionis, ut procedentem a gratia sanctificante, seu ut ab illa formatum. Probatur sive admittamus, actum contritionis elicitive & effective procedere ab habitibus gratiæ, sive contrarium, quod verius est, supponamus. Nam juxta priorem sententiam vel supponitur gratia, ad hos actus solum ut infusa ex parte Dei, & non ut recepta ex parte hominis, vel utroque modo. Si primum dicatur; ergo gratia ab illa, ut ab illa procedit contritio, non sanctificat hominem, neque expellit ab eo peccatum, quia non sanctificat, nisi ut recepta & informans, nondum autem intelligitur recepta: ergo ut sic non potest esse principium satisfactionis de condigno seu ad æqualitatem. Patet consequentia, quia ut a fortiori ex dicendis constabit, non potest esse satisfactio ad æqualitatem, nisi saltem supponatur persona grata, & a peccato munda. Et confirmatur, quia non solum gratiæ infusio, ut tenet se ex parte Dei, sed etiam ut recepta ex parte hominis, gratis illi donatur: ergo contritio, ut antecedit gratiam ut receptam, non potest esse condigna satisfactio pro culpa: alioqui gratis daretur, ut postea dicam. Si vero dicatur receptio gratiæ etiam ut informantis hominem antecedere contritionem, rursus alio dilemmate utendum est; nam, vel simul cum gratia sic infusa & recepta supponitur etiam culpa remissa, vel non. Si non supponitur, adhuc non potest esse a tali persona æquivalens satisfactio, quia nondum est persona simpliciter grata & sancta, cum nondum sit illi culpa remissa. Si autem etiam ipsa culpa supponitur jam remissa: ergo omnino gratis, & sine ulla satisfactione remissa est: ergo jam nullus relinquitur locus satisfactioni pro tali culpa. Unde obiter colligitur, falso dixisse Richardum in 4. dist. 17. art. 1. q. 7. si actus contritionis, procedens a gratia, est prior natura, quam remissio peccati, peccatorem de condigno mereri remissionem peccati, quod censet probabile: constat enim ex dictis, consequens illud valde esse falsum, & illationem illam nullius momenti esse, quia, si peccatum nondum intelligitur ablatum, nondum persona intelligitur plene sanctificata, neque apta ad meritum de condigno; si vero culpa prius intelligitur gratis remissa, non potest in aliquo posteriori signo naturæ cadere sub meritum de condigno; quia principium meriti, seu quod supponitur ad meritum, non cadit sub idem meritum: alioqui etiam prima gratia sanctificans caderet illo modo sub meritum de condigno.

Et hinc facile convincitur ratio juxta aliam sententiam negantem, hos actus procedere ab habitibus, nam juxta illam, prius natura simpliciter in omni genere elicitur contritio per auxilia gratiæ, deinde in eodem instanti temporis, & posterius natura informatur gratia, quatenus per illam sanctificatur subjectum: ergo contritio, ut informata gratia, sicut supponit ipsam gratiam gratis infusam, ita etiam supponit peccatum gratis remissum: ergo non habet jam locum satisfactio pro tali peccato. Probatur hæc ultima consequentia, quia satisfacere est solvere debitum; sed hic homo non solvit debitum, nec per solutionem condignam illius remissionem consequitur, sed gratis ei condonatur: ergo non satisfacit.

Dices: etiamsi prius natura remissio peccati sit gratis concessa, potest idem homo jam justificatus per suum actum posterius natura satisfacere. Sed hoc dici non potest, nisi forte sit quæstio de nomine, quamvis enim ille actus, ut posterior natura gratia & remissione peccati, possit dici ex se satisfactorius, quia jam intelligitur habere valorem & sufficientiam ad illum effectum, nisi jam factum invenisset, tamen vel illa non est propria hujus vocis significatio, vel saltem non ita nunc de satisfactione loquimur, sed ut actu habet rationem & causalitatem satisfactionis, ita ut propter illam, tamquam propter solutionem condignam, remittatur peccatum: hoc enim sensu inquirimus, utrum homo possit satisfacere pro suo peccato, ita sc. ut mediante illa peccatum a se expellat, seu veniam illius obtineat. Et re vera non proprie dicitur satisfactio, quæ post remissionem debiti fit, sed quæ fit ad debiti remissionem. Est enim remissio debiti terminus satisfactionis, non principium, ut ex communi sensu omnium hominum constat. Nec dici potest, eamdem peccati remissionem, quæ facta fuit gratis ante satisfactionem, postea etiam fieri per satisfactionem, quia repugnat, idem debitum gratis jam remissum, iterum per justam solutionem remitti, sicut repugnat, eamdem gratiam primam gratis datam, cadere sub meritum operis ab ipsa procedentis. Unde potest confirmari, quia, si homo per actum sic informatum satisfaceret ad æqualitatem pro culpa mortali, etiam mereretur remissionem ejus, quam consequentiam infra probabimus; sed non meretur remissionem, cum gratis illam acceperit: ergo nec satisfacit de condigno. Atque hæ rationes probant sufficienter non posse peccatorem per hujusmodi actum satisfacere de condigno, etiam illo modo imperfecto, quo homo justus & innocens potest satisfacere pro peccato alterius. Quod vero in tali actu non sit perfecta æqualitas ad injuriam culpæ probant, quæ sect. 7. diximus: quia non potest ille actus habere majorem valorem & vim ad satisfaciendum cum perfecta æqualitate, quam actus puri hominis grati & sancti, de quo diximus, non satisfacturum Deo ad æqualitatem perfecte: nam rationes ibi factæ, procedunt etiam hic, cum non sit major dignitas, aut sanctitas unius personæ satisfacientis, quam alterius.

Dico secundo. Peccator, cum a peccato mortali resurgit, non satisfacit condigne Deo, seu ad æqualitatem, Secunda conclusio.

per

per actum contritionis ſeu dilectionis, ut eſt ei diſpoſitio ad remiſſionem peccati, & prior natura illa. Probatur primo ex Scriptura in omnibus illis locis, in quibus remiſſio peccati, gratia appellatur, & negatur dari ex operibus, ad Epheſ. 2. ad Titum 3. ad Rom. 3. nam, ſi eſſet de condigna ſatisfactione, re vera eſſet ex operibus. Item ex illis, in quibus benignitati & miſericordiæ Dei attribuitur, quod veniam peccatoribus tribuat, ut eſt illud. *Quia benignus & miſericors eſt, & præſtabilis ſuper malitia.* Joelis 2. Et illud Iſaiæ 55. *Revertatur ad Dominum & miſerebitur ejus*; & Jerem. 31. dicitur ex perſona peccatoris: *Converte me Domine & convertar: Poſtquam enim convertiſti me, egi pœnitentiam, &c.* Et ſubdit ex perſona Dei: *Idcirco conturbata ſunt viſcera mea ſuper eum, miſerans miſerebor ejus.* Et alia ſimilia. Unde Jerem. 3. Converſio peccatoris comparatur reverſioni adulteræ ad virum ſuum, quam ille benigne ſuſcipit, eique liberaliter injuriam remittit. Et hoc myſterium inter alia ſignificari creditur, quando in his locis, & promiſſionibus additur particula forte, ut ſupra viſum eſt. Secundo, ex Patribus, qui ſemper attribuunt miſericordiæ divinæ, quod pœnitentiam noſtram acceptet, & propter illam peccata remittat, quamvis illa per ſe ſufficiens ſit ad tanti debiti ſolutionem. Sic Chryſoſt. hom. 62. in Matth. exponit parabolam c. 18. ubi Dominus multa talenta remiſit debitori roganti. Et inter alia inquit. *Nam etſi procidit debitor, & rogavit, tamen ex cauſa indulgentiæ univerſam rem Domino attribui videmus.* Idem habet idem Chryſoſt. eumdem locum tractans hom. 2. in poſterior. ad Corinth. in fine literæ, ante partem moralem, & epiſt. 5. ad Theodor. lapſum, & refertur cum multis aliis in c. Talis eſt, de Pœnitent. diſt. 3. Item hom. 26. in Geneſ. verſus finem, poſt longam exhortationem ad pœnitentiam, ita concludit. *Tanta eſt Dei erga nos miſericordia, nam ubi viderit voluntatis noſtræ firmum propoſitum, & ferventi nos deſiderio ad ſe accedere, non tardat, neque differt, ſed accelerat, ſuamque ſolitam liberalitatem exhibens dicit: Adhuc loquente te, dicam, Ecce adſum.* Iſaiæ 65. Et elegantiſſime hom. 80. ad populum in principio ſic ſcribit. *Num pœnitentem licet ſalvari? Et maxime. Totam vitam in peccatis abſumpſi, & ſi pœnitentiam egero, ſalvabor? Et maxime. Unde conſtat? Ex Domini Clementia. Ne tuæ confidas pœnitentiæ: tua namque pœnitentia tanta nequit peccata delere. Si ſola foret pœnitentia, jure timeres: ſed poſtquam cum pœnitentia commiſcetur Dei miſericordia, confide.* Et Caſſianus collat. 20. c. 8. poſtquam multa remedia propoſuit ad conſequendam remiſſionem peccatorum, inter quę & charitatem & pœnitentiam numerat, ſubdit. *Etiamſi hæc omnia fecerimus, non erunt idonea ad expiationem ſcelerum noſtrorum, niſi ea, bonitas Domini, clementiaque deleverit, qui exiguos parvoſque conatus immenſa liberalitate proſequitur, dicens. Ego ſum, ego ſum, qui deleo iniquitates tuas propter me, & peccatorum tuorum jam non recordabor.* Et de eadem re optime loquitur lib. 12. de inſtitutione cœnobiorum, qui eſt de ſpiritu ſuperbiæ c. 11. & 14. Sic etiam Auguſtinus in Enchirid. c. 65. inquit. *Neque de magnis criminibus remittendis deſperanda eſt miſericordia Dei agentibus pœnitentiam.* Idem lib. de vera & falſa pœnitentia c. 3. ubi in hunc modum exponit parabolam de filio prodigo Luc. 15. ubi ponderandum eſt verbum illud. *Miſericordia motus, non juſtitia*, & illud, *Epulari & gaudere oportebat*, quod verbum congruentiam tantum ſignificat, non neceſſitatem. Conſiderandum etiam eſt oſculum pacis ex miſericordia profectum, quod reconciliationem ſignificat, ut notavit Hieronym. epiſt. 64. ubi in hunc etiam modum exponit illud Iſaiæ 31. *Revertere ad me, & redimam te, quia ego Dominus.* Et ſubdit inferius. *Vide, quanta ſit magnitudo fletuum, ut aquarum diluvio comparetur, quos qui habuerit, & dixerit cum Jeremia: Non ſileat pupilla oculi mei, ſtatim complebitur in illo: Miſericordia & veritas obviaverunt ſibi.* Et Michææ 6. tractās verba illa: *Nunquid dabo primogenitum meum pro ſcelere meo? fructum ventris mei pro peccato animæ meæ*, ait, his verbis ſignificari: Nihil eſſe dignum, quod Deo per peccato poſſit offerri, nullamque humilitatem maculas poſſe eluere delictorum. Eamque expoſitionem refert, & commendat Conc. Francofurd. epiſt. ad Epiſcopos Hiſpan. Similia ſcribit Tharaſius, epiſt. ad Joannem, quæ habetur 3. tom. Conc. ante ſeptimam Synod. ubi hæc & alia teſtimonia ſcripturæ congerit, quæ longum eſſet referre. Multa de eadem re habet Ambroſius lib. 1. de pœniten. c. 4. & ſeq. inter alia. *Expectat*, inquit, *converſionem noſtram, ut revertamur & ipſi ad gratiam, expectat lachrymas, ut profundat pietatem ſuam, ſic in Evangelio viduæ lachrymis compaſſus, filium ejus ſuſcitavit.* Luc. 7. Hinc Fulgentius epiſt. 7. c. 7. *Sicut Deus*, inquit, *per juſtitiam damnat averſum, ita per miſericordiam ſanat converſum.* Sic denique intelligendum eſt, quod lib. de Eccleſiaſt. Dogmat. dicitur c. 80. *Pœnitentia aboleri peccata, indubitanter credimus.* Et ratio redditur. *Quia, ſcilicet, propoſitum Dei, quod decrevit ſalvare quod perierat, ſtat immobile, & ideo, quia voluntas ejus non mutatur, venia peccatorum fideliter præſumatur ab illo, qui non vult mortem peccatoris, ſed ut convertatur a perditione pœnitendo, & ſalvatus miſeratione Domini vivat.*

Tertio argumentor ratione, quia aliàs remiſſio peccati in ſe ac formaliter non gratis fieret, ſed ex operibus, & ex juſtitia, quod eſſe falſum ſatis fuſe oſtenſum eſt. Sequela patet, quia debitum, quod per condignam ſolutionem ſolvitur, non gratis remittitur, ſicut temporalis pœna, pro qua juſtus ex condigno ſatisfacit, non poteſt dici, vere & in ſe gratis remitti. Dicetur fortaſſe, remiſſionem peccati ideo gratis fieri, quia non fit ex merito de condigno, licet fiat ex ſatisfactione condigna. Sed hoc non recte dictum eſt, primo quidem, quia ut aliquid non fiat gratis, non neceſſe eſt, ut fiat ex omnibus, vel multis juſtitiæ titulis, ſed ſatis eſt, quod vel ex uno juſtitiæ titulo fiat: ſed non eſt minor titulus juſtitiæ in ſatisfactione condigna, quam in merito de condigno: ergo. Major atque etiam minor videntur per ſe notæ ex terminis, & comprobari poſſunt in Chriſti operibus, non enim minus perfectam juſtitiam continent, quatenus ſatisfactoria ſunt de condigno, quam ut ſunt meritoria; & ideo ſicut reſpectu Chriſti non datur gratis, quod ex merito ejus datur, ita nec gratis remittitur, quod ex ſatisfactione ejus condonatur. Comprobari etiam poteſt totum hoc argumentum exemplo adducto de ſatisfactione noſtra pro pœna temporali, quæ non remittitur gratis, vel ex hoc præciſe titulo, quod ob condignam ſatisfactionem remittitur, etiamſi aliud meritum non intercedat. Secundo diſplicet illa reſponſio, quia licet ratio ſatisfactionis condignæ diſtincta ſit a ratione meriti, tamen ex una ad alteram poteſt ſufficiens argumentum ſumi: quia nulla eſt ratio, ob quam peccator non poſſit de condigno mereri remiſſionem culpæ per contritionem, ut eſt prævia diſpoſitio ad illam, ſi per illam poteſt pro culpa condigne ſatisfacere: nam inprimis ratio juſtitiæ, quæ ex parte Dei intercedit in merito & ſatisfactione condignis, ejuſdem rationis eſt, ut ſupra declaravi: nam, licet per ſatisfactionem non fiat Deus debitor ad aliquod bonum conferendum, fit tamen debitor ad non puniendum, ſeu ad deponendum odium contra peccatorem, & tollendum quidquid habet rationem culpæ. Deinde non minor, imo quodammodo major valor moralis requiritur ad ſatisfactionem condignam, quam ad meritum, majorque dignitas perſonæ ſatisfacientis, quia ab illa potiſſimum ſumitur ſatisfactionis valor: ſi ergo hoc non obſtante poſſet eſſe ſatisfactio condigna, nondum ſuppoſita gratia ſanctificante & remiſſione peccati, poſſet etiam eſſe meritum de condigno. Tandem non repugnat, eumdem actum eſſe ſatisfactorium, & meritorium, ſi aliunde cætera neceſſaria concurrant: ſicut non repugnat ſimul eſſe pœnalem & bonum, & ſimul cedere in honorem Dei, ipſumque reſpicere, ut injuria illius reſarciatur, & ſimul etiam cedere in commodum operantis, quod habet non ſolum ſub ratione meriti, ſed etiam ſub ratione ſatisfactionis, quia liberatio a culpa, etiamſi ad divinum honorem pertineat, maximum commodum eſt ſatisfacientis: igitur, ſi in remiſſione peccati intervenit prædicto modo ſatisfactio condigni, interveniet etiam meritum de condigno.

In ſatisfactione condigna tam vera juſtitia, quam in merito condigno.

Reſpondent aliqui Thomiſtæ, negando argumenti conſequentiam, quia hęc æqualitas eſt inter remiſſionem peccati, & ultimam diſpoſitionem, quatenus utrumque eſt opus Dei, & juxta ejus ſapientiam habent inter ſe commenſurationem: non vero quatenus ille actus eſt ab homine, quia ut ſic non habet proportionem diſpoſitionis, ſed ſolum ut proficiſcitur a gratia operante, a qua etiam

tiam habet, quod sit justa satisfactio. Et videtur hoc habere fundamentum in Cajetano hic ad primum dubium: indicat enim, actum peccatoris esse satisfactionem, ut est a gratia, non ut est a voluntate peccatoris. Sed hæc doctrina neque est vera, nec solvit argumentum factum. Primum constat ex dictis sect. præced. probando tertiam conclusionem, ubi ostendi, actum peccatoris esse dispositionem ad gratiam, non ut est a solo auxilio, neque ut est a solo libero arbitrio, sed ut ab utroque simul, quia utriusque conditiones essentialiter requirit ad rationem dispositionis: idem autem est de ratione satisfactionis, quia nec mente concipi potest, quod actus sit satisfactio, nisi ut est ab homine satisfaciente, & a voluntate ejus, licet non sola, sed divinis auxiliis adjuta: ergo, si hæc justitia divina attenditur ex satisfactione, necesse est, ut attendatur non tantum inter opera Dei, ut Dei sunt, sed inter opus Dei, & opus hominis cum Deo operantis, id quod ex sequentibus amplius confirmatur. Secundum patet, quia sicut satisfacere est opus gratiæ, ita & mereri: ergo, si hic servatur ratio justitiæ respectu satisfactionis, quamvis sit opus Dei, etiam servabitur respectu meriti, quamvis sit opus hominis: quia neque hoc est solius hominis, sed etiam gratiæ, neque illud est solius gratiæ, sed etiam hominis cooperantis illi, & utroque titulo non erit gratis remissio peccati, sed ex operibus. Imo etiam sequitur, nihil prorsus remitti gratis peccatori præter debitum carendi auxiliis gratiæ necessariis ad contritionem. Imo, si proprie loquamur, neque debitum ipsum gratis remittitur, quia semper manet, quamdiu manet culpa: solum ergo gratis donabitur peccatori, quod hæc pœna, scil. carere talibus auxiliis non mandetur executioni: est autem valde absurdum concedere, Deum solam hanc pœnam gratis remittere, & non ipsam culpam, ac pœnam æternam, ut ex supradictis constat: alioqui etiam posset quis dicere peccatum solum remitti gratis, quia, cum ex se mereatur privationem etiam fidei & spei, Deus ex sua misericordia non exequitur hanc pœnam, sed has virtutes conservat in peccatore, ut per eas converti possit. Alia vero evasio ad hanc rationem excogitari posset, dicendo, remissionem peccati fieri gratis, quia cum Deus de potentia absoluta posset hujusmodi satisfactionem non acceptare, libere & gratuito illam acceptet. Primum horum nos admittimus, & sequitur ex omnibus dictis, quia cum remissio peccati sit novum gratiæ beneficium, etiam supposita contritione, nihil est, quod absolute loquendo Deum necessitet ad illud præstandum, sicut Rex gravissime offensus non cogitur subdito veniam concedere, etiamsi summis precibus illam efflagitet: igitur hac ratione poterit Deus dici gratis remittere, quia satisfactionem libere acceptat. Sed hæc responsio haberet utcumque locum, si hæc acceptatio esset omnino subsequens satisfactionem peccatoris, & non supponeret divinam promissionem ex parte Dei, & æqualitatem in opere peccatoris juxta prædictam opinionem, nam concurrentibus his duobus, intercedit propria ratio justitiæ, ad quam sufficit, quod ex tali suppositione Deus non possit non acceptare, quamvis absque illa posset, ut late in superioribus dictum est, & ipsamet Christi satisfactione est declaratum, quia acceptatio hoc modo facta, non est gratia, quæ misceatur solutioni, & diminuat æqualitatem ejus, sed est solum libera quædam voluntas seu promissio antecedens contractum, æquivalens voluntati contrahendi, quæ justitiam contractus non tollit.

Quarto & ultimo probatur a priori conclusio, quia contritio, ut est dispositio ad primam gratiam & remissionem peccati, procedit ab homine, ut nondum grato, nec libero a peccato: ergo ut sic non potest habere valorem ad satisfaciendum Deo ad æqualitatem: ostensum enim in superioribus est, solam gratiam creatam sanctificantem non esse sufficientem, ut actus ab ea procedens habeat valorem condignum ad satisfaciendum Deo pro culpa mortali: ergo a fortiori, persona ut prius natura carens hac gratia, & ultimo effectu ejus, qui est remissio peccati, non est sufficiens ad conferendum tantum valorem actui, cum nondum intelligatur sancta & justa. Et confirmari potest hæc ratio exemplo supra adducto de homine creato in puris naturalibus, & peccante mortaliter contra Deum finem naturæ: ille enim, quamvis actu naturali amoris Dei, vel doloris de peccato, converteretur, non satisfaceret ad æqualitatem pro tali peccato: ergo neque tunc satisfacit: est enim eadem proportio.

Ad argumenta contrariæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Ad primum respondetur, negando in justificatione peccatoris intercedere veram ac propriam justitiam ex parte Dei respectu ipsiusmet peccatoris, cujus signum sufficiens est, quod in Scriptura sacra nunquam hoc opus justitiæ tribuitur, sed misericordiæ, ut vidimus: unde nunquam vocatur merces aut corona justitiæ, vel aliis similibus titulis, quæ justitiam indicent: unde peccator, quantumvis contritus sibi esse videatur, nunquam audebit dicere, debita mihi est remissio peccati, tanquam *corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*, sed orabit semper: *Miserere mei Deus secundum magnam misericordiam tuam*. Et, *propitius esto mihi peccatori*. Unde Augustinus tractans prædicta verba Joannis in expositione illius epistolæ de venialibus docet esse intelligenda, vel certe si ad mortalia extendantur, itelligenda sunt cum distributione accommoda: est enim Deus fidelis & justus remittens nobis pœnitentibus peccata nostra, fidelis nobis, justus Christo, cui justitia servatur, quando nobis propter eum peccata remittuntur. De qua justitia posset etiam intelligi alter locus ad Hebræos 6. quamvis vera responsio sit, ibi non esse sermonem de remissione peccati, sed de mercede debita bonis meritis, quæ superveniente peccato mortificata fuerunt, quæ, si homo resipiscat, illiusque peccati veniam obtineat, ex justitia debetur, quamvis peccati remissio ex misericordia comparata sit. At vero non tam proprie ac stricte de justitia loquendo, sed late, ut solum dicit quandam proportionem & decentiam bonorum operum, & debitum connaturalitatis unius rei ad aliam, sic verum est reperiri justitiam in justificatione peccatoris, & sic loquitur D.Th. in citat. loco 1.p. hæc enim est generalis ratio justitiæ, quæ dicitur inveniri in omnibus operibus Dei; & idem solum voluit D.Th. accommodare ad opus justificationis. Servatur autem prædicta proportio, sive consideres illam dispositionem, seu dilectionem Dei secundum se: sic enim habet eam proportionem cum gratia seu caritate, quam actus cum proprio habitu; sive illam spectes ut opus Dei, sic enim magnam congruentiam ac proportionem habet, ut, cui Deus suam dilectionem infundit, peccata etiam remittat: sive denique ut est opus hominis: nam etiam est valde consentaneum, ut facienti homini quod in se est per divinam gratiam ad recompensandam injuriam, Deus non deneget illius remissionem.

Argumentorum solut.

Ad secundum negatur assumptum, præsertim quoad secundam partem. Et ratio in summa est jam tacta, quia deest illi actui valor necessarius ex parte personæ satisfacientis, ut satis declaratum est & responsum ad omnia, quæ ibi tanguntur, præter ultimum verbum de promissione divina; ad quod breviter dicitur, hanc promissionem non fundari in dignitate & æqualitate operis, prout est a tali operante; & ideo non continere pactum ad justitiam pertinens, sed solum simplicem promissionem, seu decretum Dei immobile de hoc beneficio præstando peccatori pœnitenti, in quo talis conditio requiritur, ut sit capax & dispositus ad tale beneficium recipiendum. Alioqui eodem argumento probaretur, posse hominem mereri primam gratiam per talem dispositionem, quia etiam de hac re facta est promissio. De quo legi potest Bellarmin. lib. 1. de justific. c. 21.

SECTIO X.

Utrum possit homo satisfacere pro culpa propria mortali, saltem imperfecte.

QUæstio intelligitur per vires supernaturales gratiæ Dei, nam per solas naturæ vires certum est, non posse hominem satisfacere pro peccato in Deum commisso, etiam imperfecte, maxime pro illo peccato, quod est aversio a Deo fine supernaturali, ut a fortiori constabit ex dicendis sectione sequente, & latius traditur in materia de gratia, ubi ostenditur, opera solius liberi arbitrii, quæ a gratia non proficiscuntur, nullo modo esse dispositiones ad dona supernaturalia gratiæ; unum autem ex his operibus est remissio peccati; ergo talia opera nullo modo sunt dispositiones neque meritum hujus doni; ergo neque esse possunt satisfactio aliqua pro peccato; talis

talis enim satisfactio, quamvis imperfecta, aliqualis dispositio est, saltem imperfecta & remota, ad peccatum tollendum. Quoad hoc ergo in his etiam est verum illud Pauli 2. ad Corint. 3. *Non sumus sufficientes cogitare aliquid ex nobis*, scilicet, quod ad salutem animæ conferat.

Prima sententia. De operibus ergo factis per auxilium gratiæ, & præsertim de illo opere, quod est ultima dispositio ad gratiam, quæstio præsens versatur, in qua nonnulli Theologi negant, posse peccatorem etiam hoc modo imperfecto satisfacere pro culpa sua. Quam sententiam mordicus hic defendit Medina; rationes autem omnes, quas adducit, magis procedunt de satisfactione perfecta, quam de imperfecta. Probatur ergo primo ex illo principio, quod remissio peccati gratis datur, nam quod fit ex aliquali satisfactione, quamvis non sit omnino exacta, non fit omnino gratis; sed remissio peccati omnino gratis datur: ergo nulla præcedit satisfactio etiam imperfecta. Secundo, quia si nostra dispositio esset satisfactio, saltem imperfecta, etiam esset meritum imperfectum primæ gratiæ & remissionis peccatis, quod appellat meritum de congruo; consequens autem est falsum; ergo. Sequela patet ex supra dictis, ostendimus enim a satisfactione ad meritum, optimum sumi argumentum in præsenti materia. Minor late tractatur a Theologis, de gratia & merito disputantibus, & interim de illa legi potest Soto 2. de natur. & gratia c. 14. Et ratio breviter est, quia hæc dispositio ordine naturæ antecedit gratiam & charitatem, & ideo ut sic est informis; nihil ergo prodesse potest in esse meriti, vel satisfactionis, juxta illud 1. ad Corinth. 13. *Si charitatem non habuero, nihil mihi prodest.* Unde Concil. Triden. tota sess. 6. & 14. solam rationem dispositionis agnoscit in nostris actibus respectu remissionis peccati, non vero ratione meriti, vel satisfactionis. Tertio, quia ubi intercedit alia satisfactio perfecta, non est necesse, ut aliquid aliud acceptetur in satisfactionem imperfectam; sed in justificatione impii intercedit, & applicatur perfecta satisfactio Christi, propter quam omne remittitur peccatum; ergo non est necesse, ut actus ipsius hominis acceptetur in satisfactionem imperfectam, sed solum ut dispositio ad hoc, ut justificatio voluntaria sit, & convenienti modo fiat.

Secunda sententia. Contraria sententia, ut existimo, est communis Theologorum, nam inprimis qui ponunt satisfactionem perfectam, a fortiori hoc sentiunt: deinde ex aliis authoribus D. Th. in 4. d. 14. q. 1. art. 1. q. 5. hac ratione dicit, pœnitentiam virtutem esse partem justitiæ, quia reddit Deo debitum ex justitia, & quamvis non possit reddere æquale offensæ præcedenti, reddit, quod sibi est possibile; sed satisfacere nihil aliud est, quam recompensare injuriam: ergo hoc facit peccator per ultimam dispositionem, & perfectam peccati detestationem. Et hac ratione addit idem D. Th. eadem d. q. 2. art. 1. pœnitentiam aliquo modo tollere efficienter peccatum per actum suum, quia aliquo modo tollit inæqualitatem, quod est satisfacere, & d. 14. q. 1. art. 1. expressius docet, satisfactionem actum hujus virtutis, & art. 2. sic ait: *Non potest homo satisfacere, si ly satis æqualitatem quantitatis importet, contingit autem, si importet æqualitatem proportionis, & hoc sicut sufficit ad rationem justitiæ, ita sufficit ad rationem satisfactionis.* Et in solutionibus argumentorum id apertius docet ac declarat, & infra hac 3. p. q. 85. art. 3. eamdem doctrinam confirmat, & juxta eam recte intelligi potest alius locus supra tractatus ex 1. p. q. 21. art. 4. ad 1. quod nimirum hac ratione aliqualis ratio justitiæ licet imperfecta in justificatione peccatoris interveniat. Et Sholastici communiter in 4. d. 1. 14. 15. & 17. & in 3. d. 20. q. 2. ubi Richardus q. 4. conclus. 5. Medin. codic. de pœnitent. tractat. 3. q. 1. Ferrar. 4. contr. gent. c. 54. huic favent sententiæ, neque aliquem ex antiquis expresse reperio, qui eam negaverit. Et nisi de vocibus tantum laboremus, non video, cur, aut quomodo negari possit. Primo ergo statuendum est, aliquam esse posse satisfactionem imperfectam, loquendo in genere de satisfactione, ut inter homines etiam intercedere potest; nam satisfactio consistit in recompensatione injuriæ, quæ ex parte satisfacientis, ut formalem rationem satisfactionis habeat, requirit, ut hoc animo & intentione fiat; ex parte vero ejus, cui fit satisfactio, ad summum requiri potest, quod talem actionem in recompensationem injuriæ exigat, vel acceptet, aut saltem acceptare teneatur modo in superioribus declarato. Quod si illa actio, ut a satisfaciente progreditur, sit moraliter æquivalens injuriæ, erit æqualis seu perfecta satisfacto, prout nunc loquimur; si autem illa actio non adæquet injuriam, aliquam tamen proportionem, seu vim, licet imperfectam habeat ad illius recompensationem, erit imperfecta ad satisfaciendum. Non est tamen dubium, quin possit is, qui injuriam intulit illam, hanc intentionem exhibere, ut saltem prout potest recompenset injuriam, imo etiam ad hoc teneatur, quia, qui non potest integre restituere, tenetur saltem ex parte, si potest; ergo & injuriam recompensare, saltem imperfecte, si perfecte non potest. Atque eadem ratione potest creditor talem recompensationem exigere, vel ea contentus esse: est ergo talis satisfactio imperfecta possibilis, & qui inter homines hoc modo recompensat injuriam, sine dubio aliqualiter satisfacere dicitur, quamvis imperfecte. Pari ergo ratione potest esse hominis ad Deum imperfecta satisfactio; nam & homo potest, quod in se est, facere ut recompenset injuriam, & Deus potest talem recompensationem exigere, & illa contentus esse: ergo in eam actionem hoc modo factam vere ac proprie convenit nomen & ratio imperfectæ satisfactionis. Solum superest probandum, ita contingere in contritione seu dispositione peccatoris: hoc autem facillime ostendi potest, nam in primis, quod actus contritionis, quamvis non sit exacta recompensatio injuræ, tamen quantum est de se, habeat ad hoc munus aliquam proportionem, evidentissime ostendunt rationes factæ duabus sectionibus proxime præcedentibus, pro illis opinionibus, quæ satisfactionem æqualem huic actui attribuunt, & res est per se adeo clara, ut necesse non sit rationes illas repetere, aut amplius urgere. Rursus quod peccator possit aut debeat hoc saltem modo recompensare divinam injuriam, cum non possit perfectiori, certissimum etiam est, ut constat ex modo loquendi Scripturæ, Michææ 6. *Indicabo tibi homo, quid Dominus requirat a te: utique facere judicium, &c.* Ezech. 18. *Si impius egerit pœnitentiam, & fecerit judicium & justitiam, vita vivet*; & c. 33. *Si impius egerit pœnitentiam a peccato suo, feceritque judicium & justitiam, vita vivet*, & similia testimonia passim reperientur in Scriptura, & supra citata sunt. Et proprium pœnitentiæ motivum, ut a caritate distinguitur, in hoc consistit, ut ad recompensandam injuriam & destruendam illam eo modo, quo potest, formaliter tendat, ut ex materia de pœnitentia constat. Deinde quod Deus exigat a peccatore hunc modum recompensationis illi possibilem, ex eisdem Scripturæ locis satis constat. Imo proprium pœnitentiæ præceptum, prout a præcepto caritatis distinguitur, in his tantum testimoniis fundatur, & in intrinseca obligatione, quæ ex injuria nascitur ad recompensandam illam. Unde sine causa dicunt aliqui, Deum exigere contritionem, solum ut dispositionem, per quam fiat voluntaria justificatio, & aliquo modo tollatur obex ex hominis affectu. Hoc enim voluntarie dictum est. Primo quidem, quia cum hæc ratio in hoc actu reperiatur, & sit illi maxime propria, sine causa dicitur, non exigi a Deo hoc titulo & ratione, præsertim cum nomine judicii & justitiæ exigatur. Deinde, quia hæc obligatio non est mere positiva, sed intrinsece nascitur ex ipsa injuria, Deus autem pœnitentiam exigit, ut homo eam obligationem impleat, quam peccando contraxit: nam præceptum pœnitentiæ, quod scriptum est divino jure, non est aliud ab eo, quod ex natura rei oritur ex injuria in Deum finem supernaturalem commissa. Denique, quia si Deus solum exigeret illum actum, ut justificatio sit voluntaria, & ad tollendum obicem contrarii affectus, sufficeret exigere consensum in amicitiam divinam, & propositum non peccandi de cætero, vel, ad summum, attritionem, ut facit cum sacramento: nunc autem non ita fit, sed exigitur dolor, & amor super omnia: ergo signum est hæc peti in recompensationem; & ita etiam acceptari, quando fiunt. Ex his ergo recte concluditur, nihil deesse huic actui ad rationem satisfactionis imperfectæ. Unde potest sic formari ratio; qui non potest perfecte satisfacere, si recompenset injuriam eo modo, quo potest, & quo exigit & contentus est creditor, imperfecte satisfacit; sed ita se gerit peccator erga Deum; ergo

Quomodo ratio imperfectæ satisfactionis in contritione peccatoris inveniatur.

ergo

ergo satisfacit saltem imperfecte. Aut enim nulla est passibilis satisfactio imperfecta, aut hæc est talis censenda.

Ad argumenta prioris sententiæ. Nec rationes in contrarium quicquam obstant; ad primam enim respondetur, hanc imperfectam satisfactionem nihil obstare, quo minus remissio peccati simpliciter & absolute gratis detur, quia illud *gratis* in toto rigore solum excludit, debitum de justitia, cui opponitur; & ideo quod ex gratitudine, vel liberalitate fit, gratis fit: cum ergo hæc satisfactio imperfecta non inducat obligationem justitiæ, non obstabit, quominus gratis detur remissio peccati. Quod si fiat vis in illo verbo *omnino gratis*, respondetur, illud *omnino* gratis additum esse, nam in Scriptura & Conciliis non legitur, & sensum æquivocum facere potest: si enim illud *omnino* excludat proprium debitum justitiæ, etiam est verum remissionem fieri omnino gratis; si autem excludat omnem diligentiam, vel cooperationem ex parte peccatoris, concedo non dari illi veniam omnino gratis, quia aliquid ab eo exigitur, & aliquid de suo cum divina gratia offerre debet, ut remissionem obtineat. Ad secundum, omissa nunc disputatione de merito de congruo, quæ non est hujus loci, respondetur, si meritum de congruo existimetur tale esse, quod proprium debitum justitiæ inducat, negandam esse sequelam; item si dicat congruitatem amicabilem, seu in mutua ac propria amicitia fundatam, clarum est non reperiri in contritione, ut est a peccatore nondum justificato, quia nondum intelligitur amicus: si vero, quod magis habet usus, meritum de congruo latius pateat, prout ipsamet generalis significatio vocis exigere videtur, non requiret amicitiam in operante, nam peccator per actus morales ex gratia factos meretur de congruo aliqua majora auxilia: satis ergo erit, quod actus habeat proportionem quamdam ejusdem ordinis, & condecentiam ac congruitatem inter opus hominis, & donum Dei. Sicque concedenda erit sequela: neque est, cur quidam scholastici moderni ab hoc modo loquendi tantum abhorreant in actibus supernaturalibus, & maxime in perfecto actu contritionis, cum Sancti Patres frequenter eo modo loquantur. August. epist. 89. q. 4. de superbo divite dicit. *Licet mortuus apud inferos torqueatur, tamen si pauperis ulcerosi, qui ante januam ejus contemptus jacebat, misertus fuisset, mereretur & ipse misericordiam*. Et epist. 105. ad Sixtum col. 3. clarius dicit. *Neque ipsa remissio peccati sine aliquo merito est, neque enim nullum est meritum fidei, qua ille dicebat, Deus, propitius esto mihi peccatori, & descendit hic justificatus*. Similiter Ambros. lib. 10. in Luc. 23. agens de lachrymis Petri: *Lavant*, inquit, *lachrymæ delictum, quod voce pudor est confiteri, lachrymæ non veniam postulant, sed merentur, & tu si veniam vis mereri, dilue culpam lachrymis tuis*. Et plures alios refert Bellarminus supra, qui hanc sententiam constanter defendit. Neque illi obstat locus Pauli, Si caritatem non habeam, nihil mihi prodest, tum quia intelligitur, nihil prodesse ad meritum vitæ æternæ, vel ad proprium meritum de justitia; tum etiam quia non est omnino sine charitate, qui Deum jam super omnia amat. Concilium autem utens nomine dispositionis tamquam certiori, non excludit alias rationes morales, quæ in hac fere includuntur. Ad tertium respondetur, illo fere argumento uti hæreticos hujus temporis ad excludendas nostras satisfactiones: sicut ergo satisfactio Christi non excludit nostram condignam, ubi talis esse potest, scilicet pro pœna, ita etiam non excludit imperfectam, ubi major esse non potest, scilicet pro culpa. Sed instabit fortasse aliquis, nam ex discursu facto non videtur solum probari satisfactio imperfecta, sed etiam perfecta: quando enim ab aliquo exigitur, quantum potest, summa satisfactio exigitur; & qui hoc modo satisfacit, perfecte satisfacere censendus est. Respondetur, perfectionem satisfactionis non attendi ex potestate satisfacientis, sed ex æqualitate rei ad rem, & ideo, licet talis homo possit dici perfecte satisfacere suæ obligationi, quia nemo ad impossibile obligatur, non tamen perfectam satisfactionem exhibere, quæ ad æqualitatem in re constituendam necessaria esset. Dices. Ergo hoc modo etiam homo per vires naturæ posset satisfacere imperfecte per naturalem dolorem & amorem, si Deus majorem non exigeret, nec vires gratiæ daret ad illum eliciendum, & illo vellet esse contentus. Respondetur, posse Deum id facere de potentia absoluta, illam tamen vix mereri nomen satisfactionis, etiam imperfectissimæ, tum propter maximam improportionem illius actus; tum etiam, quia non exigitur ab illo homine totum id, quod absolute posset præstare. Et ob eamdem rationem in justificatione, quæ nunc fit per attritionem cum sacramento, non ita proprie dicta imperfecta satisfactio invenitur.

SECTIO XI.

Utrum saltem pro peccato veniali possit purus homo Deo satisfacere.

Materia hujus dubitationis proprium habet locum, & ex professo tractanda est inferius q. 87. hic tamen omnino præmitti non potuit, brevissime vero attingenda est, solum ut videamus, quomodo in hoc etiam superet satisfactio Christi satisfactionem puri hominis. Prima ergo sententia referri potest quorumdam scholasticorum, qui non solum per gratiam, sed etiam per vires naturæ, affirmant, posse hominem satisfacere pro peccato veniali, & illud a se expellere, vel sustinendo proportionatam pœnam, ut sentiunt Scot. in 4. d. 21. q. 1. & Gabriel d. 16. q. 5. art. 1. vel per actum moraliter bonum, & peccato veniali contrarium, ut existimat Durand. in 4. d. 16. q. 2. & d. 21. q. 1. Sed hanc sententiam existimo valde falsam, & errorem sapere Pelagii: generaliter enim omnis peccati remissio in Scriptura sacra gratiæ Dei, Christoque tribuitur, ut patet ad Rom. 4. 1. Joan. 1. & 2. & idem sumitur ex Concil. Milevit. cap. cap. 6. 7. & 8. & Arausic. II. cap. 14. & 22. & ex Trident. sess. 6. cap. 11. ubi dicit, illam esse justorum vocem. *Dimitte nobis debita nostra*, quæ exponit esse peccata venialia, quæ justi postulant a Deo remitti. Et ratio breviter est, quia sine divina gratia nihil potest homo facere, quod ad æternam vitam consequendam conferat; certum est autem, remissionem peccati venialis multum conferre. Ac deinde ad quamcumque satisfactionem, vel meritum de condigno apud Deum, constat, necessariam esse gratiam sanctificantem, sine qua homo est inimicus Deo, & inimico nihil potest esse a Deo debitum de justitia, ut supra dicebamus. Itaque certum hoc loco sit, alibi enim probabitur fusius, hominem purum, non justificatum non posse condigne satisfacere pro peccato veniali. Procedit ergo quæstio de homine justo, & de facto habet locum tantum in peccato proprio: nam de alieno certum est, non posse unum satisfacere pro culpa alterius, etiam veniali: posset tamen id quæri de potentia absoluta: ex his vero, quæ dicemus, adjunctis iis, quæ in sect. 7. dicta sunt, relinquetur definitum.

Secunda ergo opinio est, hominem justum non posse satisfacere de condigno pro veniali peccato: quam tenet Petr. Soto in instit. sacerd. lect. 18. de pœnit. quam solum probat ex principio posito, quia remissio peccati venialis est opus divinæ gratiæ: & ita in oratione Dominica illam petimus, ut gratuito a Deo donandam, cum dicimus: *Dimitte nobis debita nostra*. Vim etiam facit in verbo remissionis, quod liberalitatem indicat: nam debitum, quod plene solvitur, non remittitur: & hanc sententiam tribuit D. Thom. 3. p. q. 87. art. 4.

Tertia vero sententia extreme contraria esse potest, hominem justum posse ex justitia rigorosa, & omnino perfecta satisfacere pro venialibus peccatis. Quia actus amoris Dei super omnia est ita perfectus, ut repugnet etiam peccatis venialibus, & procedens ab homine grato videtur esse non solum æqualis, sed etiam majoris valoris, quam sit totum debitum venialis peccati: aliunde vero homo gratus in se habet sufficiens principium, ratione cujus debentur illi omnia auxilia necessaria ad hujusmodi actum efficiendum, & valorem illi præstandum: quia propter peccatum veniale, nec privatur homo gratia, nec contrahit debitum carendi auxiliis necessariis, & sufficientibus ad hujusmodi actum: nihil ergo hic deest ad justitiam non solum æqualem, sed etiam rigorosam. Nam licet hæc satisfactio supponat gratiam, tamen non supponit gratiam factam post contractum debitum peccati venialis, nec primario datam in ordine ad finem consequendi remissionem talis peccati: sed solum supponit gratiam ante obtentam per baptis-

mum vel aliam priorem dispositionem, seu aliud sacramentum: hoc autem nihil prorsus videtur derogare perfectioni justitiæ: præsertim, cum homo non satisfaciat per ipsam gratiam quasi formaliter, sed per fructus justitiæ, quos ipse homo sibi comparat, tamquam dominus suorum actuum, gratiæ Dei cooperando. Quod vero istimet actus sint etiam ipsius Dei, & per auxilium speciale fiant, ac denique possint esse aliis modis debiti, non videtur magis derogare perfectioni hujus justitiæ, quam justitiam Christi minuere, in cujus actibus fere eadem inveniri possunt, ut sæpe in superioribus est dictum. Unde concludi videtur, quod attinet ad perfectionem justitiæ, hunc effectum non minus exacte fieri posse a puro homine, quam ab ipsomet Christo.

Dico tamen primo, simpliciter & absolute posse hominem justificatum satisfacere de condigno pro veniali peccato, atque adeo ex justitia, & non mere gratis illius remissionem consequi. Hanc sumo ex D.Th. infr. q.87. 3. ad 3. ubi simpliciter concedit remitti peccatum veniale virtute alicujus satisfactionis: neque in art.4. dicit contrarium, sed solum dicit, ad hanc satisfactionem esse gratiam necessariam: & in 1.2.q.72.art.5. dicit, peccatum veniale esse reparabile per virtutem intrinsecam: in quo potissimum differt a mortali, id est, per virtutem gratiæ, quam non tollit, sicut mortale: non est ergo reparabile per solam gratuitam remissionem: quia hæc non habet proprie intrinsecum principium in homine: sed per condignam satisfactionem, cujus principium est gratia, quæ in homine manet. Et eamdem sententiam fortiori ratione docent Scot. Durand. Gabriel, & alii supra citati, & expresse Palud. in 4.d.16.q.1.n.27. & sequentibus, & Richard. in 4.d.17.art.1.q.7. Et probatur, quia opus contritionis, vel amoris Dei videtur ex natura sua opus maxime proportionatum ad hujusmodi satisfactionem, vel remissionem, quia nobiliori modo attingit Deum, & hominem ad illum convertit: peccatum enim veniale non est proprie contra Deum, ut ultimum finem, sed præter Deum: neque avertit ab illo, sed retardat. Denique non est proprie offensa, & injuria, sed valde analogice: unde unum solum mortale majorem rationem injuriæ habet, quam simul sumpta innnumera venialia: at vero actus amoris, vel contritionis, attingit Deum ipsum, ut ultimum finem, & perfecto dono hominem ad illum convertit. Deinde persona operans est digna, quia supponitur justa, & amica Dei: & aliunde non deest promissio Dei sub conditione talis operis; dicitur enim 1. Joan. 1. *Si confiteamur peccata nostra, fidelis est, & justus, ut remittat nobis.* Loquitur autem præsertim de venialibus, ut ibi August. tract. 1. notavit, paulo enim antea dixerat: *Si dixerimus, quia peccatum non habemus*: quod propter venialia potissimum generatim de omnibus dictum est: nihil ergo hic deest ad condignam, & justam satisfactionem, quam aliquo modo confirmant dicta verba Joannis, quibus fidelitati, & justitiæ divinæ hunc tribuit effectum. Confirmatur, quia hæ leves offensæ, quæ humano modo vix possunt vitari, secundum prudentem æstimationem moralem non sunt magni valoris, aut momenti, propter quod peccatis venialibus, per se loquendo, solum temporalis pœna debetur; at vero actus charitatis hominis justi, magni pretii, & valoris est apud Deum, & æternum præmium meretur; ergo, &c. Denique confirmatur, nam homini justo debetur ex justitia vita æterna, qua juste privari non potest, si peccatum mortale non committat: sed per venialia peccata impeditur, ne hanc vitam æternam consequatur, quamdiu illi remissa non sunt; ergo potest aliquo modo non solum ex misericordia, sed ex justitia consequi, ut tale impedimentum gloriæ auferatur: aliàs posset perpetuo privari beatitudine propter veniale peccatum absque injustitia. Non est autem alius modus convenientior obtinendi ex justitia remissionem venialis culpæ, quam per condignam satisfactionem.

Objectio. Potest vero contra conclusionem hanc ex principiis supra positis formari ratio, quia gravitas injuriæ sumitur ex persona offensa, satisfactionis vero ex persona satisfaciente: sed etiam in culpa veniali, persona offensa est infinita, satisfaciens autem finita; ergo neque proportio, neque æqualitas servatur.

Respõsio. Respondetur primum, negando peccatum veniale esse offensam simpliciter, sed secundum quid, ut dictum est. Deinde, cum hæc moraliter sint consideranda, eadem ratio in offensione levi, & gravi censeri non potest, quia leves offensiones, quæ non proprie attingunt ipsas personas, sed solum versantur circa quædam quasi ipsis extrinseca, & adjacentia, moraliter non censentur magni ponderis esse, sed a persona etiam inferioris ordinis compensari possunt; hujusmodi autem est in proposito veniali peccatum, quod contra Deum proprie non est, nec circa eum in se ipso, sed circa media ad illum potius versatur, ut D.Th. dixit in 1.2.q.88. art.1. & 2. & ideo mirum non est, si per actum personæ finitæ compensari possit. Denique, etiam si in hoc non servetur omnimoda proportio & æqualitas, non propterea non erit satisfactio condigna, & de justitia, quia sufficit proportio explicata, sanctitate, & gratia, dictisque aliis concurrentibus.

Cõclusio. Dico secundo. Hæc satisfactio puræ creaturæ pro peccato veniali non est tam exacta, & perfecta, quin satisfactio Christi pro peccato veniali perfectior fuerit, sistendo etiam intra rationem justitiæ, ejusque perfectionem. Denique satisfactio Christi merito dici potest de rigore justitiæ, non vero puræ creaturæ satisfactio. Probatur ex omnibus supra adductis testimoniis, quibus soli Christo hæc perfecta justitia tribuitur: universa enim loquuntur de omni justitia apud Deum. Est etiam hoc magis consentaneum dignitati Christi Domini. Ratione vero explicari breviter potest ex supradictis; nam si in primis in solo Christo reperitur illa exacta, & perfectissima æqualitas, ut persona satisfaciens sit tam digna, quam persona offensa, deinde soli Christo, proprie loquendo, nulla gratia facta est, quamvis sit facta ejus humanitati. Præterea solus ipse habuit infinitum valorem in suis operibus, quo posset vincere, & superare debitum omne: at vero opera puræ creaturæ finiti valoris sunt, & possent fieri debita aliis modis, etiam debito rigoroso, & perfecto, ita ut re vera non haberent sufficientem moralem valorem ad utrumque debitum persolvendum. Denique si intelligeretur purus homo omnino innocens & sanctus satisfacere pro peccato veniali alieno, ultra omnia dicta superaretur a Christo, quod non esset illi connaturale & intrinsecum, esse caput aliorum, atque adeo nec posse satisfacere pro alieno peccato, etiam veniali, sicut est Christo; si vero intelligatur purus homo justus satisfaciens pro suo veniali peccato, in hoc etiam multum deficit a Christo satisfaciente, quod non est persona innocens, & omnino sancta, atque adeo minus digna etiam ex hac parte ad satisfaciendum.

Objectio. Sed objicit aliquis; ergo posset Deus servato toto rigore justitiæ non acceptare satisfactionem hominis justi pro peccato veniali proprio: ergo ex vi justitiæ posset homo justus perpetuo privari beatitudine pro solo peccato veniali: ergo peccatum veniale, quantum est ex se, in æternum privat beatitudine & ultimo fine. Quod si nunc id non efficit, solum est ex divina misericordia. Ex quo ulterius concludi potest, nullum esse natura sua peccatum veniale, nam omnia de se afferunt mortem animæ, quæ in carentia ultimi finis, seu in aversione ab illo consistit. Sed ea, quæ nunc dicuntur venialia, solum erunt hujusmodi, quia Deus non vult ea ad mortem imputare; hæc autem sunt valde absurda, & erronea, ut constat ex prima secundæ q.72.art.5. & q.88. art.1. & 2.

An satisfactio cõdigna pro peccato veniali acceptationem requirat. Ad hanc objectionem dico: possunt esse respondendi modi extreme contrarii. Prior est, satisfactionem, quam homo justus exhibere potest pro veniali peccato, talem esse, ut non pendeat ex divina acceptatione, sed omnino naturaliter ac necessario fiat per illum actum, per quem justus satisfacere dicitur pro culpa veniali: quia nimirum actus ille formaliter, & vi sua expellit talem culpam, ita ut de potentia absoluta non possint simul manere. Et hæc sententia videtur coincidere cum illa, quam refert Richard. in 4.d.17. art.1.q.7. quod homo effective causat remissionem venialis peccati, efficiendo contritionem, per quam illud formaliter expellitur. Et est quidem minus improbabilis sententia, quam similis supra tractata sect.8. de remissione peccati mortalis. Nihilominus tamen non censeo esse veram, nec Richard. supra illam probat, & si considerentur, quæ tractando de satisfactione Christi, & in prædicta sect.8. dicta sunt, ex eis constat, nullam esse posse satisfactionem hominis ad Deum, quæ divinam acceptationem non requirat, & ab ea non pendeat, saltem propter eam causam, quod nihil

nihil potest Deo in satisfactionem offerri, quod multis aliis titulis ei non debeatur, propter quos solos posset Deus actum illum exigere, vel acceptare sine ullo ordine ad satisfactionem. Quæ ratio etiam habet locum in peccato veniali, & communiter ab Anselmo, & aliis Doctoribus affertur ad excludendam perfectam justitiam puræ creaturæ ad Deum, ut minimum tamen mihi probare videtur non esse possibilem creaturæ satisfactionem ad Deum pro culpa, quam Deus non possit repellere & non acceptare. Deinde nullus apparet actus hominis justi, qui de potentia absoluta esse non possit cum veniali culpa habituali. Nam, si quis esset, maxime dilectio Dei intensa & perfecta, aut formalis detestatio talis peccati: neutrum autem horum dici potest: ergo. Probatur minor quoad priorem partem: quia actus amoris non habet formalem oppositionem cum veniali peccato, neque involvit ullam contradictionem, quod justus retinens culpam venialem, quasi in habitu, eliciat talem caritatis actum, quia neque illa culpa destruit vires necessarias ad eliciendum talem actum; neque destruit objectum ejus: potest enim homo velle placere Deo in omnibus, & omni conatu, quamvis non possit a se expellere culpam venialem habitualem. Secunda vero pars minoris patet, quia homo existens in peccato mortali, & veniali simul, quamvis veniale peccatum detestatur propter malitiam ejus, nihilominus illud a se non expellit, neque est formalis repugnantia inter talem actum, & talem culpam: ergo idem erit de quacumque alia detestatione formali, etiamsi fit ex altiori motivo, vel conjuncta cum gratia; nam, si quæ esset formalis repugnantia physica seu naturalis, oriretur potius ex modo tendentiæ, & conversione, seu aversione voluntatis, ad tale objectum, quam ex motivo, vel conditione personæ operantis: hæc enim non videtur quicquam conferre ad formalem repugnantiam physicam, sed solum ad perfectionem actus seu moralem æstimationem ejus. Secundus modus respondendi est, concedendo remissionem peccati venialis pendere ex acceptatione divina, & consequenter peccatum veniale talis esse conditionis ac meriti, ut si Deus vellet, toto rigore suæ justitiæ uti, possit juste hominem justum perpetuo excludere a beatitudine propter solum veniale peccatum.

An veniale peccatum ex justitiæ rigore possit in æternum puniri. Ex quo principio dixisse videtur quidam Doctor agens de influentia Christi capitis in animas purgatorii, ex misericordia Dei, respicientis ad merita Christi, factum esse, ut pœnæ purgatorii sint, & ut temporales sint. Nam, si vellet Deus toto rigore justitiæ uti, posset ad nullum opus talium animarum respicere, nullamque satisfactionem, aut satispassionem earum acceptare, sed propter veniales culpas, si quas secum deferunt, eas in perpetuum a regno exclusas detinere. Imo idem ait posse facere Deum propter solum reatum pœnarum temporalium, pro quibus justus in hac vita non satisfecit: nam, licet hoc ad rigorem pertineret, non ad injustitiam. Et declarat, se loqui, non considerando Deum ut dominum vitæ & mortis, sed ut legislatorem & gubernatorem. Fundamentum ejus est, quia, cum ipsæ animæ non se purgaverint sufficienter in statu viæ, cum possent ex vi gratiæ, & caritatis, & auxiliorum Dei, nulla eis irrogaretur injuria, si peracto viæ cursu, neque ad satisfaciendum, neque ad satispatiendum, eis daretur locus, sed perpetuo exules a regno manerent. Verumtamen hæc sententia videtur plane incidere in illa incommoda, quæ in objectione facta illata sunt. Nam in primis ex ea sequitur, peccatum veniale ex se & natura sua æternam pœnam mereri, & esse irreparabile ab intrinseco: consequens est falsum, nam hæc est ratio propria peccati mortalis, ut D. Th. locis supra citatis docet. Sequela patet, quia Deus utens sola ratione gubernatoris seu judicis posset juste punire hominem existentem in gratia & peccantem venialiter privatione gloriæ æternæ: ergo peccatum veniale ex se meretur hanc pœnam. Rursus, peccatum veniale ex se meretur æternam privationem gloriæ; ergo meretur etiam externam privationem gratiæ; ergo, quantum est ex se, tollit principium intrinsecum, quo possit talis culpa expelli, & consequenter, quantum est ex se, tam irreparabilis culpa est, sicut mortalis. Prima consequentia probatur, quia gratia est semen gloriæ, & confert jus ad illam: si ergo peccatum veniale ex se meretur æternam gloriæ carentiam, ex se tollit omne jus ad gloriam; & consequenter ex se meretur etiam privationem gloriæ.

Tandem, quia, si peccatum veniale ex se meretur privationem æternam gloriæ, prorsus deordinat hominem ab ultimo fine, quantum est ex se: nulla enim potest esse major deordinatio, quam debitum perpetuo carendi illo: ergo peccatum veniale ex natura sua mortale erat: quod si nunc non refert animæ mortem, misericordiæ Dei & meritis Christi attribuendum est, quia, scilicet, propter Christi merita Deus non ita imputat hæc peccata, quod repugnat sanæ doctrinæ, & in Lutheranum errorem multum inclinat.

Evasio. Responderi vero potest, juxta prædictam sententiam hæc incommoda non sequi, quia peccatum veniale ex natura sua habet, ut saltem pro statu viæ relinquat in homine potestatem satisfaciendi, & purgandi se ab ipso, quod non habet mortale. Sed interrogo, an posset Deus utens toto rigore justitiæ, non concedere homini hoc **Replica.** tempus viæ ad satisfaciendum pro culpa veniali, sed statim illum privare in æternum beatitudine, ita ut misericordiæ Dei, & meritis Christi tribuendum sit, quod homini justo venialiter peccanti tempus satisfaciendi & se purgandi in hac vita concesserit. Vel necessarium fuit, ut Deus, servans rigorem justitiæ hoc tempus concederet homini justo ad satisfaciendum pro culpa veniali. Si primum dicatur, sequuntur omnia incommoda illata, quia jam Deus utens rigore justitiæ, posset privare statim æterna gloria hominem justum venialiter peccantem, nullum tempus ad se purgandum, vel satisfaciendum illi concedendo. Et consequenter fit, totum hoc mereri peccatum veniale ex se: ex quo sequuntur cætera inconvenientia illata. Si autem dicatur secundum, id in primis non dicitur consequenter, quin potius certius est, ad misericordiam Dei spectare, quod modum & rationem nobis concesserit satisfaciendi in hac vita pro pœnis debitis in futura; & hoc maxime attribuendum est Christi meritis.

Deinde, quia si illud est aliquo modo verum, ideo est, quia est debitum gratiæ ac justitiæ, ut per venialia peccata non excludatur a subjecto, in quo est, & consequenter, ut nec subjectum sanctificatum per ipsam perpetuo excludatur ab hæreditate & regno, quod illi respondet, hinc enim fit, ut gratiæ ipsi connaturale sit posse expellere a suo subjecto veniales culpas satisfaciendo pro illis. Si autem hoc ita est, ut revera est: ergo, quomodocumque sit anima cum gratia & peccato veniali, sive conjuncta sit, sive separata, semper est potens per gratiam ad expellendum venialem culpam satisfaciendo pro illa, vel merendo remissionem ejus: ergo, si consideretur natura gratiæ & venialis culpæ, & meritum unius, ac debitum alterius, non est, cur potius uno tempore, quam alio, possit per gratiam expelli talis culpa, aut e contrario propter talem culpam perpetuo privari gratia, ne fini suo conjungatur: semper ergo culpa venialis est de se tantum temporale impedimentum, & non æternum.

Et confirmatur primo: quia aliàs etiam posset Deus utens rigore justitiæ non concedere homini justo, ut possit se a peccatis venialibus purgare, totum tempus hujus vitæ, sed tantum unum annum, v. g. vel mensem, vel diem, vel horam, quia, stando vel in legibus justitiæ, nulla ratio differentiæ assignari potest: si autem id concedatur, pari fere ratione poterit idem dici de toto tempore vitæ nullam particulam ejus excipiendo, quæ enim est lex justitiæ, quæ magis ad hoc obliget, quam ad illud? Unde confirmatur secundo, quia aliàs, stando in rigore justitiæ, posset Deus privare gratia & caritate animam discedentem a corpore cum sola culpa veniali in pœnam illius: consequens est absurdissimum: ergo. Sequela patet argumento facto, quia non est major ratio de privatione gloriæ, quam de perpetua privatione gloriæ, imo una ad aliam consequitur. Minor vero patet, quia, si peccatum veniale mereretur ex se illam privationem gratiæ, posset Deus, statim ac homo venialiter peccat, eam pœnam inferre, non expectata aliqua satisfactione, quia nulla lex justitiæ eum obligat ad eam expectandam. Tandem confirmo, quia peccatum veniale natura sua solum meretur temporalem pœnam voluntarie & in gratia sustinendam: ergo nullo modo potest intra limites justitiæ pœna illa fieri æterna in homine grato, & voluntarie satisfaciente, seu satis patiente.

Responsio ad priorem objectionem.

Respondetur ergo, dupliciter posse hominem justum considerari post commissum veniale peccatum. Uno modo, antequam ei talis culpa & pœna ei respondens remissa sit. Alio modo, quod culpa jam sit remissa, non tamen pœna. Rursus dupliciter posse considerari Deum respectu talis hominis, scilicet, vel ut absolutum dominum, vel tantum ut judicem vel gubernatorem supremum. Principio igitur dicendum est, ablata culpa, non posse Deum, ut judicem perpetuo punire hominem justum pro veniali peccato. Patet, quia illa pœna, sive in hac vita, sive in futura infligatur, ex vi justitiæ, & considerando merita talis causæ temporalis est. Unde obiter intelligitur, multo magis falsum esse, quod præcedens opinio ajebat, non posse animas justas satis pati in futura vita pro reatu pœnæ temporalis, si Deus velit toto rigore justitiæ uti, sed posse perpetuo illas beatitudine privare: hoc enim involvit repugnantiam, nam, cum remittitur culpa mortalis, absolute remittitur pœna æterna & in temporalem commutatur: ergo stando intra limites justitiæ, non potest illa pœna rursus fieri æterna: maxime, quod illa pœna per se est pœna vitæ futuræ; quod vero per pœnas hujus vitæ tolli, seu satisfieri possit, est ex benigna Dei promissione propter Christi merita. Ulterius ergo dicendum est, connaturale esse gratiæ, ut per opera sua possit expellere peccata venialia. Et consequenter esse ei debitum debito connaturalitatis, ut opera ejus acceptentur in satisfactionem pro culpis venialibus. E converso autem esse intrinsecum veniali peccato, ut propter illud solum non possit homo justus gratia privari: hæc enim omnia probant argumenta facta, & hæc satis sunt ad differentiam constituendam inter veniale peccatum & mortale; & ut verum sit, non posse hominem propter solum veniale peccatum privari æterna beatitudine ex vi solius justitiæ. Nihilominus tamen, de absoluta potentia, posset Deus, ut dominus omnium, non acceptare satisfactionem hominis justi pro peccato veniali, quia potuisset non promittere, cum hoc fuerit ei liberum, & seclusa promissione, nihil est, quod Deum necessitet ad acceptandum, sed tunc magis ageret ut Dominus, quam ut ut judex, quia ageret præter naturam gratiæ, & præter debitum connaturale illi. Et hæc est vera & sufficiens solutio objectionis propositæ.

SECTIO XII.

Utrum possit homo purus, saltem ut Christi membrum, satisfacere Deo ex perfecta justitia pro peccato suo.

HÆc quæstio videri potest huic disputationi non admodum necessaria, tamen ad materiæ complementum, & quia ab aliis authoribus hoc loco introducta est, & brevissime expediri potest, non putavi prætermittendam: præsertim, quia etiam ad explicandam convenientiam incarnationis Christi propter perfectam satisfactionem nostram, non solum ut ab ipso facta est, sed ut a nobis etiam exercetur, plurimum conferre potest.

Duæ igitur possunt de quæstione hac referri sententiæ. Prior est, affirmans nostram satisfactionem, ut fundatam in satisfactione Christi, esse de rigore justitiæ: ita sentit Cajet. hoc loco, & tom.3. opuscu. tract.10.c.9. & Soto in 4.d.19.q.1.art.2.concl.3. Ledesm. in 4.2.p.q.11. art.2. Hosius in confess.c.73. & videtur illis favere D.Th. infra q.48.art.1. ubi inquit, ita se habere opera Christi capitis tam ad se, quam ad sua membra, sicut se habent opera alterius hominis in gratia constituti ad ipsum, & art.2. ad 1. dicit caput, & membra esse quasi unam personam mysticam, & ideo satisfactionem Christi ad omnes fideles pertinere, sicut ad sua membra, & q.49. art.1. dicit totam Ecclesiam, quæ est mysticum corpus Christi, computari quasi unam personam cum suo capite Christo, in quo etiam fundata est illa regula Tychonii, quæ est apud August. li.3. de doctr. Christ. c.30. & 31. Actiones capitis tribui membris, & e converso, propter hanc mysticam conjunctionem; sicut ergo Christus satisfecit de rigore justitiæ, ita membra ejus, ut illi conjuncta, poterunt eodem modo satisfacere. Quod aliqui confirmant ex illo ad Coloss.1. *Adimpleo ea, quæ desunt passioni Christi in carne mea, pro corpore ejus, quod est Ecclesia.* Hoc tamen testimonium nihil ad præsentem quæstionem facit, quia ad literam non loquitur Paul. de suis passionibus, vel laboribus, quatenus per illa satisfaciebat pro corpore Ecclesiæ, quoad sufficientiam (ut ita loquamur) quia quoad hoc nihil decrat passioni Christi, sed loquitur de appellatione, & de efficacia satisfactionis Christi circa corpus Ecclesiæ, ad quam ipse laborando, & patiendo cooperabatur: de quo testimonio dicemus latius in materia de satisfactione. Potest vero hæc sententia confirmari, quia nostræ satisfactioni, ut fundatæ in Christo ex toto rigore justitiæ debetur remissio peccati, juxta illud ad Rom.8. *Deus, qui justificat, quis est, qui condemnet? Christus Jesus, qui mortuus est, qui etiam interpellat pro nobis, &c.* & 2. Corinth. 5. *Eum, qui non novit peccatum pro nobis peccatum fecit, ut afficiamur justitia Dei in ipso.* Et ideo multi existimant dixisse Joan.1. canonica c.1. *Fidelis est & justus, ut remittat nobis peccata nostra*: quia nobis in Christo satisfacientibus, ex justitia debetur remissio peccati; peccato ergo in Christo satisfaciamus de rigore justitiæ.

Explic. locus Paul.

Secunda sententia negat, posse nos vere dici satisfacere de rigore justitiæ, etiam ut Christi membra: quia si loquamur de satisfactione pro culpa mortali, homo non satisfacit pro illa, ut vivum membrum Christi; ergo non potest ullo modo dici satisfacere de condigno, nedum de rigore justitiæ. Antecedens patet ex supra dictis; consequentia vero probatur, quia homo etiam, ut membrum Christi, nihil potest operari, quod apud Deum habeat condignum valorem ad meritum, vel satisfactionem apud Deum, si non fuerit vivum membrum Christi, juxta illud Joan.15. *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis.* Manemus autem in Christo, quamdiu sumus membra ejus viva: ut recte ibi August. exposuit ex verbis ejusdem Christi, qui statim subjungit: *Si quis in me non manserit, mittetur foras, sicut palmes, & arescet, & colligent eum, & in ignem mittent, & ardet.* Quod verum est de omnibus, qui in ipso per charitatem non manent, & ideo clarius infra subjunxit: *Manete in dilectione mea.* Et ratione patet ex dictis, quia, si homo non sit membrum vivum Christi, opera ejus non habent in se valorem moralem coram Deo; ergo, qui illa operatur, nullo modo potest vere dici satisfacere. Nisi fortasse quis dicat extrinsecam imputationem ad hoc sufficere, quod plane falsum est, & his temporibus male audit; alias pari ratione posset dici peccator mereri de rigore justitiæ primam gratiam propter imputationem meritorum Christi, & parvulus, qui sine opere suo justificatur per Christum, posset dici satisfacere Deo de rigore justitiæ per similem imputationem, quod nullus, qui bene sentiat, concedere audebit. Si autem loquamur de satisfactione pro culpa veniali, quæ exhibetur a vivo membro Christi, quamvis argumenta facta non eodem modo in ea procedant, possunt tamen proportionaliter applicari, quia sicut satisfactio exhibita ab homine nondum grato, ut a proximo operante procedit, non est condigna, & ideo neque efficitur condigna per relationem ad Christum, aut per extrinsecam imputationem meritorum ipsius: ita satisfactio procedens ab homine justo in se non est de rigore justitiæ: ergo neque per relationem ad Christum, & imputationem extrinsecam, potest dici de rigore justitiæ, neque habere majorem condignitatem, quam habeat, ut est a proximo operante. Confirmatur, quia, si per illam mysticam conjunctionem propria perfectio satisfactionis Christi, quæ est rigor justitiæ, membro Christi etiam vivo tribui potest, pari ratione posset dici membrum Christi infinite satisfacere, & una gutta sanguinis martyris ut membri Christi posset dici infiniti valoris, sicut una gutta sanguinis Christi: quod tamen concedere absurdissimum est. Sequela vero patet, quia non est minus proprium Dei hominis de rigore justitiæ satisfacere, quam infinite, ut ex superioribus satis constat.

Quid sit satisfacere ut membrum Christi.

In hac re ne fortasse in quæstione de nomine versemur, oportet primo rem ipsam explicare, deinde modum loquendi. Quod ad rem spectat, homo dicitur satisfacere ut membrum Christi, non quia illi imputetur satisfactio Christi, ut argumenta facta recte probant: sed quia revera ipse satisfacit per gratiam propter Christum acceptam, quam videlicet ipse Christus influit tamquam caput in membra: & præterea, quia puri hominis satisfactio

factio in Christi meritis, & satisfactione, fundatur. Dicitur autem nostra satisfactio fundari in Christi meritis, & satisfactione, non solum quia fundatur in gratia habituali propter Christum data, sed etiam quia ipsamet actualia auxilia ad satisfaciendum propter Christum dantur: tum etiam quia nostra opera propter Christi justitiam ex divina promissione acceptantur: ut Concil. Trident. sess. 14. cap. 8. aperte docuit: tum denique, quia si quid valoris, & dignitatis deest in nostra satisfactione, totum suppletur, & compensatur ex conjunctione ad satisfactionem Christi: ut latius ostendemus infra q. 19. agentes de merito: & in re non invenio, quo alio modo nostra satisfactio fundetur in Christo: aut quo alio modo nos dicamur, ut membra Christi satisfacere.

Ex hac vero re sic explicata videtur mihi proprie loquendo, & exclusis metaphoris, passive (ut ita dicam) recte posse dici, nos justificari, nobis remitti peccatum, nostras dispositiones, vel satisfactiones acceptari, ex perfecta, & rigorosa justitia: active autem non posse nos vere, & proprie dici, satisfacere de rigore justitiæ, præsertim pro mortalibus peccatis. Prior pars constat ex ipsius rei explicatione, quia Christus nobis ex perfecta justitia meruit illa omnia, & pro nobis perfecte satisfecit, ut nobis peccata ex perfecta justitia remitterentur: ex perfecta inquam justitia ipsi debita, non nobis; quo sensu explicuit August. in Enchirid. c. 41. verba illa Pauli 2. ad Corinth. 5. *Eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit, ut afficiamur justitia Dei in ipso. Justitia*, inquit August. *non nostra, sed Dei, nec in nobis, sed in ipso*: non quia, cum justificamur non vera, & formalis justitia nobis infundatur, aut per extrinsecam justitiam Dei, aut Christi justificemur: non enim de hoc agunt Paul. vel August. sed quod ipsa formalis justitia non detur nobis ex debito nostræ justitiæ, sed ex justitia Dei, debita Christo. Unde recte Chrysost. homil. 11. in posteriorem ad Corinth. dicit, hanc vocari justitiam Dei, quia non ex operibus nostris, esse autem justitiam Dei in Christo, quia ex operibus Christi. Posterior pars videtur efficaciter probari argumentis in principio factis, & quia revera cum satisfacere active proprie sit veluti actus vitalis ipsius satisfacientis, non potest ipsi proprie tribui, nisi secundum eum modum, & perfectionem, quam habet, prout est ab ipso satisfaciente. Unde si purus homo proxime satisfaciens non habet in se gratiam, unde possit de condigno satisfacere, non potest vere dici, ut membrum Christi condigne satisfacere, quia Christus ut caput vere non influit in illo virtutem ad ita satisfaciendum, quamvis fortasse influat effectum suæ infinitæ satisfactionis: & ita contingit in satisfactione pro peccato mortali. At vero, si homo jam habeat gratiam ad satisfaciendum condigne, poterit dici hoc modo satisfacere, non tamen de rigore justitiæ, eo modo, quo Christus: quia etiam Christus non influit in suum membrum virtutem ad satisfaciendum illo perfectissimo modo, & sibi proprio, sed alio inferiori: sicut etiam Christus satisfacit per modum causæ primæ in illo genere, id est, ut independens ab alio principaliori satisfaciente, non tamen communicat membro suo, ut hoc modo satisfaciat.

Ad fundamenta cõtrariæ sententię.

Neque contra hoc urgent fundamenta prioris sententiæ, nam illæ locutiones, quibus actiones membrorum communicantur capiti, vel e contrario, metaphoricæ sunt, & impropriæ: sicut, cum in persona Christi dicitur Psalm. 21. *Longe a salute mea verba delictorum meorum*: non proprie, sed metaphorice nostra delicta dicuntur Christi, quia obligationem suscepit satisfaciendi pro illis, ut non active, ut ita dicam, dicantur delicta Christi, quia ipse illa commiserit, sed quasi passive, quia in eo vindictæ, & pœnæ effectum habent: sic e contrario satisfactiones Christi dici possunt nostræ, non proprie & active, quasi nos satisfaciamus per ipsas, sed passive, quia nobis donatæ sunt, & in nobis habent effectum remissionis, ac gratiæ. Quod si urgeas, quia genus humanum recte & proprie dicitur satisfecisse Deo de rigore justitiæ: ergo & quilibet homo, ut membrum Christi. Respondetur, si genus humanum sumatur, ut in se Christum includens, verum est per caput hoc suum satisfecisse de rigore justitiæ, tamquam unum integrum corpus morale constans ex capite & membris: si autem sumatur genus humanũ, ut a Christo condistinctum, non proprie satisfecit de rigore justitiæ, sed pro ipso potius a Christo de rigore justitiæ satisfactum est; quando autem loquimur de singulis membris, illa plane a capite condistinguimus, etiamsi intelligantur habere influxum a capite, aliàs, non esset sermo de satisfactione ipsius membri, sed de satisfactione membri & capitis simul sumptorum.

ARTICULUS III.

a *Utrum si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod si homo non peccasset, nihilominus Deus incarnatus fuisset. Manente enim causa, manet effectus. Sed, sicut August. dicit 13. de Trinit.* alia multa sunt cogitanda in Christi incarnatione, præter absolutionem a peccato, de quibus dictum est.* Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

3. d. 1. q. 1. ar 3. & 4. & 43. ar. 2. q. 1. 2. & verit. q. 29. ar. 4. ad 3. & 1. Ti. 1. cor. 1. fin. * li. 13. ca. 17. in prin. to. 3. * ar. præced.

2 *Præterea. Ad omnipotentiam divinæ virtutis pertinet, ut opera sua perficiat, & se manifestet per aliquem infinitum effectum. Sed nulla pura creatura potest dici infinitus effectus, cum sit finita per suam essentiam. In solo autem opere Incarnationis videtur præcipue manifestari infinitus effectus divinæ potentiæ (per quam in infinitum distantia conjunguntur, inquantum factum est, quod homo esset Deus) in quo etiam opere maxime videtur perfici universum, per hoc quod ultima creatura, scil. homo, primo principio conjungitur, scil. Deo. Ergo etiamsi homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

3 *Præterea. Humana natura per peccatum non est facta capacior gratiæ. Sed post peccatum capax est gratiæ unionis, quæ est maxima gratia. Ergo, si homo non peccasset, humana natura hujus gratiæ capax fuisset, nec Deus subtraxisset humanæ naturæ bonum, cujus capax erat. Ergo si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

4 *Præterea. Prædestinatio Dei est æterna. Sed dicitur Rom. 1. de Christo, Qui prædestinatus est filius Dei in virtute. Ergo etiam ante peccatum necessarium erat, filium Dei incarnari, ad hoc, quod Dei prædestinatio impleretur.*

5 *Præterea. Incarnationis mysterium est primo homini revelatum: ut patet per hoc, quod dixit: Hoc nunc os ex ossibus meis, &c. quod Apostolus dicit esse magnum sacramentum in Christo, & in Ecclesia; ut patet Eph. 5. Sed homo non potuit esse præscius sui casus, eadem ratione, qua nec Angelus: ut August. probat super Genes. ad literam †. Ergo, etiam si homo non peccasset, Deus incarnatus fuisset.*

Lib. 11. c. 18. tom. 3.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de verbis Domini, exponens illud, quod habetur Luc. 19. Venit filius hominis quærere, & salvum facere, quod perierat. Ergo, si homo non peccasset Filius hominis non venisset. Et 1. ad Timoth. 1. super illud verbum, Christus venit in hunc mundum, ut peccatores salvos faceret, dicit glossa*, Nulla causa veniendi fuit Christo Domino, nisi peccatores salvos facere. Tolle morbos, tolle vulnera, & nulla est medicinæ causa.*

In ser. 36. & de ver. Apost. ser. 8.

August. ser. 9. de verb. Apost. in pr. tom. 1.

b *Respondeo dicendum, quod aliqui circa hoc diversimode opinantur. Quidam enim dicunt, quod, etiam si homo non peccasset, Dei filius incarnatus fuisset.*

Alii vero contrarium asserunt. Quorum assertioni magis assentiendum videtur. Ea enim, quæ ex sola Dei voluntate proveniunt supra omne debitum creaturæ, nobis innotescere non possunt, nisi quatenus in sacra Scriptura traduntur, per quam divina voluntas nobis innotescit. Unde, cum in sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignetur, convenientius dicitur Incarnationis opus ordinatum esse a Deo in remedium contra peccatum, ita quod, peccato non existente, Incarnatio non fuisset: quamvis potentia Dei ad hoc non limitetur: potuisset enim, etiam peccato non existente, Deus incarnari.

c *Ad primum ergo dicendum, quod omnes aliæ causæ, quæ sunt assignatæ*, pertinent ad remedium peccati. Si enim homo non peccasset, perfusus fuisset lumine divinæ sapientiæ, & justitiæ rectitudine perfectus a Deo, ad omnia necessaria cognoscenda, & agenda. Sed quia homo, deserto Deo, collapsus erat ad corporalia, conveniens fuit, ut Deus carne assumpta etiam per corporalia ei salutis remedium exhiberet. Unde dicit August. super illud Joan. 1.* c. Verbum caro factum. Caro te obcæcaverat, caro te sanat, quoniam sic venit Christus, ut de carne, carnis vitia extingueret.*

Arg. 1. & ar. præc.

Tract. 2. in Joan. cir fin. tom. 9.

d *Ad secundum dicendum in ipso modo productionis rerum ex nihilo, divina virtus infinita ostenditur. Ad perfectionem etiam universi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum, sicut in finem: hoc autem excedit limites perfectionis naturæ, ut creatura uniatur Deo in persona.*

e *Ad tertium dicendum, quod duplex capacitas attendi potest in humana natura. Una quidem secundum ordinem potentiæ naturalis, quæ a Deo semper impletur, qui dat unicuique rei secundum suam capacitatem naturalem. Alia vero, secundum ordinem divinæ potentiæ, cui omnis creatura obedit ad nutum: & ad hoc pertinet ista capacitas. Non autem Deus omnem talem capacitatem naturæ implet: alioquin Deus non posset facere in creatura, nisi quod facit: quod falsum est, ut in primo * habitum est. Nibil autem prohibet ad aliquid majus humanam naturam productam esse post peccatum: Deus enim permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat, unde dicitur Roman.4. Ubi abundavit delictũ, superabundavit & gratia. Unde & in benedictione cerei Paschalis dicitur: O felix culpa, quæ talem ac tantũ meruit habere Redemptorẽ.*

Pap.q.105. art.6.

f *Ad quartum dicendum, quod prædestinatio præsupponit præscientiam futurorum. Et ideo, sicut Deus prædestinat salutem alicujus hominis per orationes aliorum implendam, ita etiam prædestinavit opus Incarnationis in remedium humani peccati.*

g *Ad quintum dicendum, quod nihil prohibet, alicui revelari effectum, cui non revelatur causa: potuit igitur primo homini revelari Incarnationis mysterium, sine hoc, quod esset præscius sui casus. Non enim quicumque cognoscit effectum, cognoscit & causam.*

COMMENTARIUS.

HIc articulus videri potest extra methodum hic interpositus, ubi de convenientia incarnationis disserimus, non de modo, & ratione, qua Deus illam prædestinavit, ex qua præsentis q. pendet resolutio: sed considerandum est, duplici via ostendisse D.Th. hoc mysterium esse conveniens, scil. per se, & propter reparandum hominum lapsum: hoc ergo loco has duas rationes inter se comparat in ordine ad divinam voluntatem, ut sciamus, quænam earum Deum primo moverit ad illud faciendum; & hanc comparationem optime explicat per illam conditionalem, si homo non peccasset, an Deus incarnatus fuisset, quæ locutio licet sub conditione proponatur, aliquem tamen habet sensum absolutum, præsertim prout a D.Thom. tractatur: non enim considerat, quid Deus facere posset, si homo non peccasset, neque quid facturus esset instituendo novum modum, & ordinem prædestinationis, sed an ex vi illius modi, & intentionis, qua nunc voluit Incarnationem, illa futura esset, etiamsi homo non peccasset.

b Respondet D.Th. magis esse credendum, si homo non peccasset, Deum non fuisse hominem futurum. Ratio ejus est, quia primarium motivum Incarnationem volendi fuit remedium peccati: ergo cessante necessitate hujus remedii Incarnatio non fieret. Consequentiam non probat D. Thom. sed, ut per se claram, supponere videtur ex eo, quod cessante prima ratione volendi cessat etiam voluntas, & consequenter etiam effectus ejus. Antecedens autem probat, quoniam ea, quæ ex sola Dei voluntate pendent, & sunt supra omne debitum creaturæ, per solam revelationem possunt nobis innotescere: sed in sacra Scriptura ratio Incarnationis semper assignatur ex peccato primi hominis: ergo ex illo sumpta est prima ratio, quæ divinam voluntatem movit ad hoc mysterium faciendum.

Explicatur D. Th. Hic discursus D. Th. valde probabilis est. De quo, & de tota sententia fuse dicam in seq. disp. nunc solum oportet recte explicare, & intelligere duas illas, quas assumit, propositiones. Prima est illa generalis: quæ ex sola voluntate Dei proveniunt supra omne debitum creaturæ, per solam revelationem innotescunt. Primum enim, licet D.Th. non per revelationem, sed per Scripturam dicat, sensus tamen illius idem est: nam sub Scriptura comprehendit omnem revelationem, seu omnem regulam infallibilem fidei, sive sit scripta, sive non scripta traditio, aut Ecclesiæ definitio. Deinde, oportet distinguere varios modos, quibus ea, quæ a sola voluntate Dei proveniunt, in Scriptura sacra, aut contineri possunt, vel non contineri. Primo fieri potest, ut de illis expresse revelatum sit, quid in eis divina voluntas facere decreverit, vel non facere, aut absolute & simpliciter, aut in eventu tali vel tali: & tunc cessat omnis quæst. quia illud, quod Scriptura dicit, simpliciter credendum est. Secundo fieri potest, ut Scriptura sacra nihil de aliquo mysterio affirmet, aut neget, neque expresse quidem, neque ita, ut ex aliis, quæ docet, id colligi possit: & quando res sunt hujusmodi, vix potest humanum ingenium aliquid de illis conjectari, nedum certum aliquid, aut exploratum habere: interdum vero potest aliquid probabiliter suspicari, idque solum fere, quod in aliis rebus revelatis aliquod potest habere vestigium, seu fundamentum: ex solis namque rationibus humanis, naturalibusque, parum potest, aut nihil de supernis illis totumque naturæ ordinem superantibus indagari. Tertio fieri potest, ut res aliqua, licet in Scriptura sacra expresse, neque affirmetur, neque negetur, in aliis vero, quæ Scriptura docet, aliquo modo contineatur: in quo potest esse magna latitudo, quatenus in uno principio potest aliqua conclusio clarius, vel obscurius contineri: & in hujusmodi rebus judicandis interdum varia Scripturæ dicta inter se conferre necesse est, ne quod uni videtur consentaneum, ab altero discordet: interdum vero aliquid in hujusmodi rebus conferre potest humana ratio, vel conjectura. Principium ergo illud D.Th. præcipue, & per se intelligitur de cognitione certa, & consequenter de certa etiam revelatione: hinc vero fit, ut in rebus, & mysteriis supernaturalibus, de quibus non potest haberi certa cognitio, quia manifeste revelata non sunt, id debeat a nobis verisimilius existimari, quod rebus manifeste revelatis magis videtur esse consentaneum. Quare in proposito, quamquam expresse revelatum non sit, primam rationem, quæ Deum movit ad carnem sumendam, fuisse remedium peccati, videtur tamen his, quæ revelata sunt, esse magis consentanea: quod D.Thom. probat, secunda propositione assumpta.

Secunda ergo propositio in D. Th. notanda est illa. *In sacra Scriptura ubique Incarnationis ratio ex peccato primi hominis assignatur.* In qua, si verbum illud, *ubique*, idem valeat, quod frequentius, & plurimum, res est obvia, & per se manifesta sacram Scripturam explorantibus: quod si ita exacte intelligatur, ut numquam omnino alia causa, vel ratio assignetur, difficilis creditu est. Dicitur enim ad Eph. 1. *Qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua gratificavit nos in dilecto filio suo*: ubi duo conjunguntur, scilicet, nos esse prædestinatos, idque per Jesum Christum: sicut ergo ibidem ratio nostræ prædestinationis non assignatur ex occasione peccati, sed per sese, ut simus in laudem gloriæ, & gratiæ Dei: ita ratio prædestinationis nostræ per Christum, atque potiori jure ipsius Christi prædestinatio ex occasione peccati non sumitur, sed ex ipsius Dei gloria gratiæque ejus præstantissima manifestatione. Deinde vero subjungitur alius Incarnationis effectus: *In quo habemus redemptionem*, &c. Sic etiam 1. ad Corinth. 2. inquit Paul. *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante sæcula, in gloriam nostram*: & aliis locis dicitur, *Deum dedisse filium suum ad ostensionem suæ charitatis, bonitatis, &c.* Nota.

c Sed circa hoc observandum est, sub illa ratione, quæ occasionem peccati supponit, has omnes virtutes etiam contineri; quia cum Deus incarnari voluit propter redemptionem nostram, etiam hoc ipsum voluit propter charitatem, & bonitatem suam ad ostensionem etiam gratiæ, & gloriæ suæ, in gloriam demum nostram, quæ omnia redemptio hominum satis complectitur. Ac proinde probabiliter dici potest, semper rationem Incarnationis assignari ex occasione peccati, quanquam interdum explicetur per varios effectus sub illa ratione comprehensos; & hanc difficultatem cum solutione ejus tetigit D.Thom. arg. 1. cum solut. Verum est tamen, non satis posse convinci, aut persuaderi id, quod hæc responsio supponit, videlicet omnes alias rationes Incarnationis non assignari, nisi ut contentas in redemptione; posset enim quis probabiliter dicere, illa per sese esse sufficientes, & fuisse primarias in divina voluntate,

tate, & prædestinatione, & ut tales in Scriptura proponi, quamvis ea, quæ sumitur ex redemptione hominum, frequentius inculcetur, tum quia statui lapsi hominis magis accommodata est: tum quia omnes aliæ in hac virtute continentur: tum denique, quia per illam non tantum ipsius Incarnationis, sed & modi ejus, & passionis Christi ratio, & causa sufficiens declaratur.

d Primum argumentum, & solutio ejus explicata sunt satis. Secundum vero per se facile est: quia licet in hoc mysterio infinita Dei virtus, magis quam in cæteris elucescat, tamen negari non potest, quin aliis etiam effectibus divinæ omnipotentiæ manifestetur, & posset Deus, si vellet, alio modo manifestationis suæ potentiæ, & perfectionis universi esse contentus. Cæterum difficultatem habet id, quod D.Th. ex hoc argumento occasione sumpta dicit in solutione; sic enim inquit: *Ad perfectionem universi sufficit, quod naturali modo creatura ordinetur in Deum, sicut in finem; quod vero creatura uniatur Deo in persona, excedit limites perfectionis naturæ.* Ex hac enim doctrina sequitur, vel rationalem creaturam naturali modo ordinari in Deum clare visum, tamquam in finem, quod videtur Pelagianum; vel sequitur totum ordinem gratiæ, & gloriæ, non fuisse necessarium ad perfectionem universi, quod videtur plane falsum, cum hæc perfectio universi potissimum a Deo intenta videatur, per eam efficitur enim universum ipsi Deo simillimum, in qua similitudine maxime ejus perfectio posita est. Quod aliter explico, interrogando, de qua perfectione universi loquatur D.Th. aut enim tantum de perfectione naturæ debita: & sic verum est, Incarnationem non pertinere ad naturæ perfectionem, hoc tamen modo, neque gratia neque gloria pertinet: unde in hoc sensu falsum videtur, solam eam perfectionem, quæ debita est naturæ, ad universalem & absolutam universi perfectionem pertinere. Si vero generalius de perfectione naturæ loquatur, non solum naturalibus, sed etiam supernaturalibus mysteriis natura perficitur: ergo non solum ordo gratiæ, sed etiam unio hypostatica ad naturæ perfectionem hoc modo pertinere dicenda est.

Fateor, hanc esse probabilem conjecturam, quæ recte ostendit, si voluisset Deus perficere universum, illudque complere ex illo triplici rerum ordine, naturæ, gratiæ, & unionis hypostaticæ per se propter absolutissimam suorum operum perfectionem, etiam sine ulla occasione peccati, id quidem aptissime & convenientissime potuisse. Non tamen satis probat argumentum, hoc de facto voluisse Deum, quia hæc ejus voluntas non satis nobis significata est, neque ex sola conjectura satis desumitur, quia non obstante quacumque convenientia ex parte creaturæ, potest Deus aliud, quod sibi magis placet, ordinare. Quod vero ad literam D. Th. attinet, si teneremus, in natura rationali esse appetitum naturalem ad Deum clare visum, & hunc esse finem naturalem ejus, facile propositam difficultatem expediremus, dicentes, ordinem gratiæ, & gloriæ licet in se supernaturalis sit, habere tamen quoddam quasi naturale vinculum, & connexionem cum natura, quatenus hæc innato impetu ad illum inclinatur: & ideo speciali ratione dici posset, totum illum ordinem pertinere ad perfectionem naturæ, non vero Incarnationem, quæ supra naturam omni modo est. Sed hæc responsio, uti ego existimo, & aliis locis latius ostendi, in fundamento falso, atque alieno a D.Th. fundata est. Secundo ergo concedi potest, hoc argumento D. Th. ejusque solutione concludi, nec hypostaticam unionem, nec ordinem gratiæ, & gloriæ fuisse simpliciter necessarium ad universi perfectionem: nihilominus tamen Deum voluisse per se addere gratiam, & gloriam naturæ, etiam absque occasione peccati, non vero hypostaticam unionem: quam voluntatem ex Scriptura colligimus, & multiplicem ejus rationem assignare possumus. Prima, quia totus ordo gratiæ est omnino creatus, unio vero hypostatica personam increatam includit, quam naturæ creatæ communicari sine magna occasione, & necessitate expediens non fuit. Secunda, quia per ordinem gratiæ, & gloriæ perficitur humana natura (ut ita dicam) non solum per additionem, id est, quia illi additur perfectio aliqua supra naturam, sed ipsis etiam naturalibus defectibus talis naturæ per gratiam subvenitur, & in ipsis naturalibus actionibus per eamdem perficitur: at vero unio hypostatica, licet maximam quandam perfectionem & dignitatem naturæ addat, non tamen pertinet supradicto modo ad ejus perfectionem: quia, licet secum afferat nonnulla dona, quibus natura etiam in propriis actibus perficitur, tamen illa omnia secundum se pertinent ad ordinem gratiæ, & possent sine hypostatica unione communicari. Tertia, ipsa visio beata licet in se supernaturalis sit, tamen vere efficitur ab ipsa rationali natura divinitus quidem elevata, quodammodo tamen operante modo sibi proprio, & intrinseco, scilicet, cognoscendo, & amando vitaliter; qua ratione potest dici creatura ordinari naturali modo in Deum, sicut in finem, per ipsum ordinem gratiæ, & gloriæ: at vero per unionem hypostaticam proxime, & formaliter loquendo, natura nihil habet sibi naturale, neque modo aliquo sibi naturali, neque attingit suo modo suum ultimum finem: & ideo non ita pertinet hæc unio ad perfectionem naturæ, sicut ordo gratiæ, & gloriæ. Et juxta hæc responderi potest ad objectionem positam, negando paritatem rationis, & explicando D.Th. loqui non de perfectione tantum debita naturæ, nec de quacumque extrinseca perfectione, quæ illi superaddi potest, sed de illa, quæ necessaria est, ut natura in suis actibus, & modo operandi, & attingendi ultimum finem perfecta sit.

e In solutione tertii solum occurrit notandum, licet natura humana per peccatum non fuerit facta capacior gratiæ unionis, factam tamen esse indigentiorem illius, & consequenter factam esse aptiorem materiam, in qua Deus justitiam suam, simul cum misericordia patefaceret: est autem sermo de natura humana secundum se, seu in specie, non in individuo de illa natura, in qua perfectum est hoc mysterium: quia illa nullo modo nec per se nec per accidens fieri potuit per peccatum aptior ad hanc gratiam suscipiendam, quia peccatum cum tali gratia omnino in eadem natura repugnat. 3. Argum.

f Solutio ad quartum argumentum indicat prolixam difficultatem in sequenti disputatione tractandam. Solum oportet hic explicare sensum D. Th. Videtur enim hoc loco docere, præscientiam futuri peccati Adæ antecessisse in Deo secundum rationem, prædestinationem & voluntatem Incarnationis. Sic enim arguit, Deus ab æterno prædestinavit Incarnationem, antequam esset peccatum: ergo, quamvis non fuisset peccatum, fuisset incarnatio, ut prædestinatio Dei impleretur. Et respondet negando consequentiam: & rationem reddit, quia prædestinatio supponit præscientiam futurorum: ac si diceret, prædestinationem Incarnationis præscientiam peccati supposuisse: & ideo, licet antecesserit ipsum peccatum, prout in tempore factum, non tamen ut ab æterno prævisum: & ideo non fit, non existente peccato, Incarnationem fuisse futuram: quia, si peccatum non fuisset in tempore committendum, neque etiam fuisset ab æterno prævisum, & si ipsum non fuisset prævisum, neque Incarnatio fuisset prædestinata. Aliunde vero est, quod cum hoc sensu non bene quadrat exemplum, quo D.Th. declarat illud principium, Prædestinatio supponit præscientiam futurorum: *Sicut Deus*, inquit, *prædestinat salutem alicujus hominis, per orationes aliorum implendam*. In quo exemplo, prædestinatio talis hominis non supponit præscientiam futuræ orationis aliorum, ut propter eam prævisam Deus alium prædestinet: alias posset unus impetrare, aut mereri de congruo totam prædestinationem alterius, quod falsum esse suppono; quia potius tale meritum, vel oratio Stephani V.g. fuit effectus prædestinationis alterius, videlicet Pauli. Non ergo est mens D. Th. prædestinationem absolute supponere præscientiam futurorum, atque adeo nec Incarnationis prædestinationem supponere simpliciter præscientiam peccati. Potest ergo primo exponi de præscientia non absoluta, sed conditionata; præter illam enim scientiam futurorum contingentium, quæ intuitiva, seu visionis dicitur, quæ præsupponit aliquam voluntatem in Deo, vel prædefinientem bona, vel mala permittentem, intelligimus in Deo aliam scientiam ratione distinctam, quæ omnem liberum suæ voluntatis actum antecedit: qua comprehendit quid unaquæque voluntas in quacumque opportunitate, & cum quocumque concursu, auxilio, tentatione, aut aliis similibus circumstantiis applicata ad operandum, suæque libertati relicta, operatura esset. De qua scientia (quoniam ad doctrinam de prædestinatione & gra-

4. Argum. Dubium. Alia dubitandi ratio. Solutio. Scientia visionis. Scientia conditionata.

& gratia magno usui futura est) specialem disputationem in 1. p. conficiam. Hoc ergo modo intelligimus facile, totam prædestinationem præsupponere præscientiam futurorum, non absolute, sed conditionate: quæ futura sic prævisa non sunt ratio ipsius prædestinationis, sed solum sunt media prævisa, ut possibilia ad exequendam ipsam prædestinationem, si Deus illis uti voluerit: & hoc modo antecedere potuit præscientia orationis Stephani totam prædestinationem Pauli: & eodem modo in proposito præscivit Deus, antequam voluisset creare Adam, vel permittere peccatum ejus, ipsum fuisse peccaturum, si in tali statu crearetur, & permitteretur tentari, & cum talibus auxiliis suæ libertati relinqui: & hanc præscientiam peccati præsuppositam esse prædestinationi Incarnationis, certum existimo: quod vero de hac sola loquatur D. Th. valde incertum est: tum quia ille raro, aut numquam hujus scientiæ meminit: tum quia hujusmodi conditionata scientia non solet simpliciter vocari præscientia futurorum. Ideo potest secundo dici, prædestinationem præsertim apud D.Th. non significare voluntatem efficacem, quæ antecedit omnia media, quæ sunt effectus prædestinationis, sed significare ipsam rationem mediorum omnium, in divino intellectu existentem. Quamquam ergo nec voluntas efficax, quæ est radix prædestinationis, nec tota ratio prædestinationis, supponat præscientiam futurorum, semper tamen secundum aliquid, id est, antequam completa intelligatur usque ad ultimum effectum, supponit præscientiam alicujus rei futuræ: ut in exemplo posito, prædestinatio Pauli, quoad ipsam electionem, & quoad primum effectum suum, non supponit præscientiam orationis Stephani, sed hæc potius ad electionem consequitur: prout tamen prædestinatio Pauli omnium mediorum actionem includit, supponit præscientiam orationis Stephani: & juxta hunc sensum, optime argumento satisfit, quia hoc satis est, ut res prædefinita infallibiliter futura sit, & tamen non sit futura sine alia, per quam efficienda præordinata est, cujus præscientia conjuncta est cum tali prædestinatione, & quodammodo illam consequitur, si consideretur prima radix prædestinationis, quodammodo vero illi supponitur in ordine ad completam prædestinationem, & executionem ejus. Et juxta hanc explicationem, non est necesse præscientiam absolutam peccati futuri præsupponi ante primam efficacem voluntatem Dei circa Incarnationem, atque adeo neque ante totam prædestinationem Incarnationis; sed satis est, si præsupponatur ante consummatam prædestinationem Incarnationis, secundum omnia media, per quæ erat executioni mandanda. Et hæc expositio notanda est pro iis, quæ disputatione sequenti dicemus; quia in se veram doctrinam continet, & non est aliena a mente D. Th. quamquam non satis constet, an hoc solum docere voluerit, vel simpliciter absolutam præscientiam peccati futuri antecessisse in Deo, secundum rationem, ipsam voluntatem sumendi carnem: hoc enim etiam possunt significare verba D.Th. & quamvis exemplum in hoc non teneat, non tamen oportet simile in omnibus esse.

Quid prædestinationis vox significat apud D. Thom.

Nota.

g In quinto argumento nonnulla notanda sunt, quæ multum futuræ disputationi deservient. Primum est, D. Th. in argum. sumere, & in solutione concedere, primum hominem ante lapsum, futuræ Incarnationis fidem, seu revelationem habuisse infusam: certe cum Deus in illum soporem immisit, ad Evam ex illius costa fabricandam, ut dicitur Gen. 2. statim enim ab illo somno excitatus dixit: *Hoc nunc os ex ossibus meis, &c.* quibus verbis significatum fuisse magnum sacramentum conjunctionis Christi cum Ecclesia, docuit Paul. ad Ephes. 5. Neque enim probabilis est eorum expositio, qui dicunt Paul. ibi non loqui de conjunctione Christi Dei, & hominis cum Ecclesia, quæ per Incarnationem facta est, sed solum de spirituali conjunctione Christi, ut est Deus cum Ecclesia per fidem, & charitatem. Huic enim expositioni repugnat vis nominis Christi, quod Deum hominem significat, de quo toto illo capite in hoc sensu Paulus loquitur: sic enim paulo ante dixerat, Christum esse caput, & sponsum Ecclesiæ, in eamque gratiam, & spiritualia dona influere. Secundo, metaphora illorum verborum: *Erunt duo in carne una*, optime quadrat in hoc mysterium propter conjunctionem Dei cum humana natura: ad spiritualem vero unionem cum divinitate vix potest nisi durissime accommodari. Tertio, ita ibi exponunt Ambr. & Ansel. Chrysost. hom. 20. in illam epist. August. serm. 2. de Nativit. & tract. 9. in Joan. & Tertull. lib. 5. contra Marcion. c. 18. & alii Patres, quos statim referam, & bene Adamus eumdem locum exponens. Neque etiam credibile existimavit D. Th. tam hoc loco, quam 2. 2. q. 2. art. 7. Adam verbis suis magnum sacramentum significasse, illud ignorantem & ideo Hieronym. ad Ephes. 5. dicit Adamum fuisse primum vatem, qui de Christo prophetavit, & idem docet August. lib. 9. Genes. ad lit. c. 19. cujus verba infra referam: & Epiphan. hæres. 48. dicit, Adam illis verbis vaticinatum fuisse de futuris. Constat autem verum prophetam, ea, quæ prædicit, cognoscere: & ideo Tertul. de anima c. 11. & 21. & lib. 3. contra Marcion. c. 5. dicit, Adam statim prophetasse magnum Christi sacramentum: *Quia accidentia*, inquit, *spiritus passus est, cecidit enim ecstasis super illum, & sancti Spiritus vis, operatrix prophetiæ*; & expresse Prosper lib. 1. de promis. & prædict. Dei p. 1. c. 1. *Sacramentum*, inquit, *magnum, quod promissum speravit, Adam, &c.* habuit ergo illius fidem, quæ fundamentum est sperandarum rerum, ut dicitur ad Hebr. 11. & eodem sensu Leo Pap. epist. 22. non longe a fine, ex eodem testimonio Pauli colligit, ab ipso principio generis humani, Christum in carne venturum, hominibus denunciatum esse; & similiter Bernar. serm. 6. in vigil. nativ. Domini, circa principium, dicit prophetias de Incarnat. ab ipso Adam in illis verbis initium duxisse: & optime ad hunc modum explicat illum Adæ soporem in serm. 2. Septuagesimæ.

Ex hoc ergo principio argumentatur D. Th. Incarnationem non fuisse per se primo ordinatam ad redimendum hominem lapsum, & consequenter futuram fuisse, etiam si homo non peccasset. Consecutionem probat, quia Adam præscivit Incarnationem futuram, & tamen non præscivit illam futuram propter suam redemptionem, quia non fuit præscius sui casus, ut August. docet lib. 11. in Gen. ad lit. c. 18. Respondet tamen negando consequentiam, quia potuit revelari Adæ Incarnatio, & non primarius finis, seu prima ratio illius: quæ responsio sufficienter solvit argumentum, ut propositum est.

Sed nonnulla explicanda supersunt. Primum est, quod licet non fuerit Adæ revelata hæc causa Incarnationis, certe debuit aliqua alia illi proponi: quia non potest convenienter intelligi, Christum Deum hominem revelari Adæ per fidem credendum præsertim revelatione perfecta, & facta ab ipso Deo, quin consequenter intelligamus, illi ostendi rationem aliquam ex caritate, vel bonitate Dei desumptam, propter quam tantum beneficium hominibus conferre decrevit, & Christum ipsum supponi sub ratione capitis, a quo omnis gratia in humanum genus esset manatura; hoc enim, & ad Christi Domini dignitatem, & ad convenientem modum talis revelationis pertinebat, & mihi quidem ita credendum videtur: nam & D. Thom. 2. 2. quæst. 2. art. 7. dicit hominem ante peccatum habuisse explicitam fidem Incarnationis Christi, prout ordinabatur ad consummationem gloriæ, non autem prout ordinabatur ad liberationem a peccato per passionem, & resurrectionem. Ex quo loco bene perpenso colligitur cognovisse Adam Christum, ut viam, & medium, per quod erat beatitudinem consecuturus: docet enim D. Thom. in principio illius articuli, ideo fidem Christi necessariam esse ad salutem, quia Christus est, per quem homo beatitudinem consequitur: ac propterea per se pertinet ad objectum fidei: inferius vero docet etiam in statu innocentiæ oportuisse Christum esse fide creditum, tamquam per se pertinentem ad objectum fidei: ergo etiam in eodem statu credidit Adam in Christum, ut in eum, per quem erat beatitudinem consecuturus. Ex quo ulterius sequi videtur, credidisse etiam in eo statu Adam in Christum, tamquam in authorem gratiæ, & justitiæ sibi in eodem statu collatæ. Primo, quia fides Christo ideo est necessaria ad salutem, quia per Christum justitiam consequimur: sed hæc fides fuit Adæ necessaria ad salutem, teste D. Th. ergo per eam est justitiam assecutus. Secundo, quia Adam credidit in Christum tamquam in consummatorem gloriæ; ergo tamquam in authorem gratiæ, non enim ab aliquo speranda est gloria, qui

Discutitur diligentius doct. D. Thom.

Adam ante peccatum habuit fidem incarnationis.

Objectio quædam.

non sit etiam auctor gratiæ, cum gratia nihil aliud sit, quam semen gloriæ. Dicetur fortasse, Adam prius tempore justificatum fuisse, quam fidem Christi suscepit; gratiam enim, & justitiam juxta veriorem sententiam, in ipso momento suæ creationis suscepit, fidem autem Christi postea, quando Deus in illum soporem immisit: non est ergo necessarium, ut primam gratiam, & justitiam acceperit per Christum, cujus fidem tunc non habebat, cum gratiam suscipiebat, postea vero in dicta revelatione agnovisse, per se Christum gloriam adepturum, licet viam, & modum ignoraret. Sed hoc nullo modo probari posse videtur. Primo, quia vix potest intelligi, Adam cognovisse Christum, ut auctorem gloriæ suæ, & non etiam gratiæ, cum hæc duo ita sint conjuncta, ut unum sit fundamentum, & semen alterius: & ut non negem, modum illum fuisse possibilem de potentia absoluta, certe tamen negari non potest, quin naturali connexioni, quæ est inter gratiam, & gloriam, non sit consentaneus, neque ipsius Christi dignitati. Secundo, quia si in illo statu, & revelatione, Adam credidit in Christum; ergo per illam fidem aliquo modo justificatus est, sive justitiam ipsam, sive augmentum ejus per eam fidem obtinendo; ergo pari ratione totam justitiam per Christum obtinuit, quia non est credibile, aliquos gradus gratiæ habuisse per Christum, & alios sine Christo: alias pari ratione aliquid gloriæ sperare deberet per Christum, & aliquid sine Christo, quod satis per se absurdum videtur. Quo circa, licet verum sit, illam singularem de Christo revelationem factam Adæ, fuisse tempore posteriorem, quam primam justificationem ipsius Adæ, nihilominus fieri potuit, ut primam justitiam etiam per Christum acciperet, & per fidem ejus, vel explicitam licet minus perfectâ, vel certe per implicitam, & in ordine ad explicitam paulo post obtinendam.

Gratia semen gloriæ.

Secundo explicandum est in hac solutione D.Thom. unde constet, eam rationem vel causam Incarnationis, Adæ revelatam, non fuisse primariam & per se primo intentam in hoc mysterio. Cum enim D.Thom. negat revelatam esse Adæ causam Incarnationis, non est intelligendus de omni causa, ut ex eodem alio loco probabimus, sed de illa, quam ipse putat primariam, & sine qua non fieret Incarnatio. Sed cur, quæso, non posset alius pari ratione dicere, nobis quidem revelatum fuisse mysterium Incarnationis, illam vero causam, quæ frequentius nobis tradita est, esse nostro statui accommodatam, in se tamen non fuisse præcipuam atque primariam, sed potius illam, quæ Adæ significata est, fuisse primam, & potissimam rationem hujus mysterii, ac per se maxime sufficientem? & idem dici potest de Angelis, quibus in sua creatione hoc mysterium revelatum est, ut ex 1.p.q.57. & 62. suppono. Et hæc ipsa interrogatio multum enervare videtur rationem, qua D.Thom. hoc articulo utitur. Falsum est enim, in omni revelatione facta de hoc mysterio, assignatam esse rationem ejus ex peccato primi hominis. In hac enim revelatione facta Adæ, & Angelis, assignata fuit ratio independens a peccato, ut declaratum est. Quod ita explico: nam si ipsi Adæ proposita esset hæc quæstio, quam D.Thom. modo versat, scilicet an eo non peccante, revelatio illi facta habitura esset effectum, sine dubio contrarium, quam D.Thom. ex simili ratione concluderet, hoc modo. Mihi revelata est voluntas divina de perficiendo hoc mysterio, propter rationem altissimam, quæ a peccato non pendet; ergo licet peccatum nunquam futurum sit, complebitur ista revelatio; quin potius certius crederet, Deum fuisse incarnandum non existente peccato, quam eo interveniente, quia non existente peccato, nullam rationem dubitandi inveniret: illo autem existente timere posset, ne suo peccato tantum Dei beneficium impediret.

Respondetur.

Fateor, hæc esse improbatu difficilia, & satis concludere, & rem hanc esse incertam, & conjecturam D.Tho. esse probabilem, non tamen convincere: & solum video, dici posse, D.Thom. ideo eam partem elegisse, quia ejus discursus, & ratio nitebatur revelatione certa. Hæc autem, quæ diximus de revelatione facta Adæ, licet probabiliora sint, non tamen ita certa. Deinde, quia ille frequens modus loquendi Scripturæ, & ratio illa ex peccato sumpta toties repetita, & inculcata, multum indicant, illud fuisse primum motivum divinæ voluntatis ad hoc mysterium perficiendum, licet, postquam illud facere decrevit, etiam Adæ revelare voluerit, modo statui innocentiæ accommodato.

Tertio in eadem solutione explicandum occurrit, quomodo aliqui ex Sanctis allegatis significent, Adam in eo sopore cognovisse mysterium crucis. Hieronymus enim supra sic loquitur: *Primus vates Adam hoc de Christo & Ecclesia prophetavit, quod reliquerit Dominus noster atque Salvator, Patrem suum Deum, & matrem suam cœlestem Jerusalem, & venerit ad terram, propter suum corpus Ecclesiam, & de suo eam latere fabricatus sit.* Quo ultimo verbo mysterium crucis significat: & August in. tractat.9. in Joan. post medium, explicans sacramentum in verbis Adæ latens, dicit, Christum reliquisse Patrem, cum carnem sumpsit, matrem vero cum Synagogam repudiavit, & adhæsit Ecclesiæ, quæ formata est ex latere ipsius dormientis in cruce, & subdit: propterea immisisse Deum soporem in Adam, quando hoc præsignificabatur, quia prophetia illis temporibus futuro huic tempori dispensabatur: & lib.9. Genes. ad lit. cap.19. evidentius dicit, per illam ecstasin factum fuisse Adam participem tanquam Angelicæ curiæ, ut intrans sanctuarium Dei intelligeret novissima: & idem Leo Papa & nonnulli alii indicare videntur. Dicetur fortasse, illo facto & aliis verbis Adæ, hæc omnia fuisse allegorice significata, ipsum vero Adam non omnia illa mysteria intellexisse. Sed contra, quia pari ratione negari poterit, cognovisse ipsum mysterium Incarnationis, sed solum instinctu Spiritu Sancti locutum fuisse verba, quæ Prophetiam continerent, ad eum modum, quo Caiphas dixit; *oportet, ut unus moriatur homo pro populo.* Respondetur tamen, sine dubio Adam non fuisse præscium sui casus, & consequenter neque Incarnationem cognovisse, ut ad illius remedium ordinata est. Quod non aliter probo, quam Augustinus auctoritate supra citata; tum quia ab eodem sufficienter eo loco demonstratur: tum etiam, quia res est tam manifesta, ut nullus sit, qui contradicat. Cum ergo Sancti applicant significationem illorum verborum ad aliqua mysteria, quæ supponunt culpam, non intelligunt, Adamum omnia illa in particulari, & juxta proprium eorum modum cognovisse, sed solum mysterium ipsum quoad ejus substantiam, & quoad summam conjunctionem cum Ecclesia sua, quæ de latere ejus ædificanda erat; quod non oportet intelligi de latere Christi morientis in cruce, ita ut hoc totum Adam cognoverit, cum neque hoc per verba Adæ significatum sit, sed in communi potest intelligi de latere, id est, de amore, & de corde Christi. Et ad hunc modum cætera sunt exponenda, quæ difficultatem non habent. Quod vero ultimo dicebatur, non esse simile: quia si verba Adæ considerentur: *Hoc nunc os ex ossibus meis, &c.* tantum significant substantiam mysterii, & conjunctionem Christi cum Ecclesia, modum autem per se non significant, licet interdum ad hoc accommodentur, vel extendantur: pertinuit autem ad perfectionem Adæ, ut ea intelligeret, quæ verbis suis significabat: & ideo a Sanctis non solum dicitur locutum fuisse spiritu prophetico, sed fuisse vere Prophetam. Non est autem necesse, ut intellexerit omnia mysteria, quæ in illis verbis possunt inveniri, seu ad quæ possunt accommodari, quod in omnibus fere prophetiis commune est.

Difficultas.

Vera solutio.

ARTICULUS IV.

a *Utrum principalius Christi incarnatio facta fuerit ad tollendum peccatum originale, quam actuale.*

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Deus principalius incarnatus fuerit in remedium actualium peccatorum, quam in remedium originalis peccati. Quanto enim peccatum est gravius, tanto magis humanæ saluti adversatur, propter quam Deus est incarnatus: Sed peccatum actuale est gravius, quam originale peccatum: minima enim pœna debetur originali peccato, ut Augustin. dicit contra Julianum. * *Ergo principalius Incarnatio Christi ordinatur ad deletionem actualium peccatorum, quam ad deletionem originalis peccati.*

3.d.1.q.1. art.26. Et opusc.10. art.28. & opusc.11. & art.22. Et op.35. art. 21.

Lib.5. c.8. circa fin. tom.7.

2 *Præterea, peccato originali non debetur pœna sensus, sed solum pœna damni, ut in secundo habitum est.* * *Sed Christus venit pro satisfactione peccatorum, pœnam sensus pati in cruce, non autem pœnam damni, quia nullum defectum habuit divinæ visionis, aut fruitionis. Ergo prin-*

Lib.2. sent. d.33. q.2. art.2.

principalius venit ad deletionem peccati actualis, quam originalis.

Lib. 2. inter fin, & med. to. 5. 3 *Præterea, sicut Chrysostomus dicit in 2. de compunctione cordis:* † *Hic est affectus servi fidelis, ut beneficia domini sui, quæ communiter omnibus data sunt, quasi sibi soli præstita reputet: quasi enim de se solo loquens Paulus ita scribit ad Galatas secundo: Dilexit me, & tradidit semetipsum pro me. Sed propria peccata nostra sunt actualia: originale enim est commune peccatum. Ergo hunc affectum debemus habere, ut existimemus, eum principaliter propter actualia peccata venisse.*

Joan. 1. *Sed contra est, quod Joan. 1. dicitur: Ecce Agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi, quod exponens Beda dicit**, *Peccatum mundi dicitur originale peccatum, quod est commune totius mundi.* (Habetur in glos. ordin. in hoc loco.)

b *Respondeo dicendum, quod certum est, Christum venisse in hunc mundum, non solum ad delendum illud peccatum, quod traductum est originaliter in posteros: sed etiam ad deletionem omnium peccatorum, quæ postmodum superaddita sunt. Non quod omnia deleantur (quod est propter defectum hominum, qui Christo non inhærent: secundum illud Joannis 3. Venit lux in mundum, & dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem) sed quia ipse exhibuit, quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem. Unde dicitur Roman. 5. Non sicut delictum, ita & donum: nam judicium ex uno in condemnationem, gratia autem ex multis delictis in justificationem. Tanto autem principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quanto illud peccatum majus est. Dicitur autem aliquid majus dupliciter. Uno modo intensive, sicut est major albedo, quæ est intensior. Et per hunc modum majus est peccatum actuale, quam originale: quia plus habet de ratione voluntarii, ut in secundo habitum est.* * *Alio modo dicitur aliquid majus extensive: sicut dicitur major albedo, quæ est in majori superficie. Et hoc modo peccatum originale (per quod totum genus humanum inficitur) est majus quolibet peccato actuali, quod est proprium singularis personæ. Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum, inquantum bonum gentis divinius & eminentius est, quam bonum unius, ut dicitur 1. Ethic.**

(Joan. 3. — Roman. 5. — P. 1. q. 81. art. 3. — Lib. 1. Eth. c. 2. circa fin. tom. 5.)

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de intensiva magnitudine peccati.

c *Ad secundum dicendum, quod peccato originali in futura retributione non debetur pœna sensus: pœnalitates tamen, quas sensibiliter in hac vita patimur, sicut famem, sitim, mortem, & alia hujusmodi, ex peccato originali procedunt. Et ideo Christus, ut plene pro peccato originali satisfaceret, sensibilem dolorem pati voluit, ut mortem, & alia hujusmodi in seipso consumeret.*

d *Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysost. ibidem** *dicit. Verba illa dicebat Apostolus, non quasi diminuere volens amplissima, & per orbem terrarum diffusa Christi munera, sed ut pro omnibus se solum indicaret obnoxium. Quid enim interest, si & aliis præstitit, cum quæ tibi sunt præstita, ita integra sunt, & ita perfecta, quasi nulli alii ex his aliquid fuerit præstitum? Ex hoc ergo, quod aliquis debet reputare sibi beneficia Christi præstita esse, non debet existimare, quod non sint aliis præstita: & ideo non excluditur, quin principalius venerit abolere peccatum totius naturæ, quam peccatum unius personæ. Sed illud peccatum naturæ ita perfecte curatum est in unoquoque, ac si in uno solo esset curatum. Et ideo propter unionem charitatis, totum, quod omnibus est impensum, unusquisque debet sibi adscribere.* (Loco in arg. cit.)

COMMENTARIUS.

IN hoc titulo primum exponere oportet, quid significet illa particula, *principalius*, & in quo fiat comparatio. Potest enim Incarnatio dici principalius facta propter unum peccatum, quam propter aliud, vel quia remedium unius fuit prius intentum, quam alterius: vel quia fuit magis intentum, ut ita dicam, appetitive, hoc est, quia ita facta est Incarnatio propter remedium unius, ut sine illo non fieret: vel denique dici potest, principalius venisse propter unum, quam propter aliud, quia considerata necessitate, & indigentia humanæ naturæ, unum peccatum magis postulabat remedium, & magis misericordiam Dei excitabat, quam aliud: & juxta hos varios sensus multa possunt hic quæri: scilicet, an si non fuisset peccatum originale, Incarnatio fieret propter sola actualia, vel e contrario. D. Thom. autem nihil horum hic tractat, sed solum an Incarnatio fuerit facta propter utrumque peccatum tollendum, & propter quod principalius in ultimo sensu supra explicato, id est, ex quo peccato orta sit major necessitas in humana natura, ut hoc remedio indiguerit; hunc enim esse sensum, patebit ex corpore articuli. Secundo, in illa comparatione advertendum est, peccatum originale necessario supponere aliquod actuale, quia cum originale peccatum sit per modum habitus, in solo actuali peccato potuit habere suam primam radicem, & fundamentum; non enim potuit, vel a Deo ipso solo, qui non est auctor mali culpæ, nec per bonum actum in humana natura introduci: quando ergo originale peccatum ad actuale comparatur, potest sub peccato originali comprehendi ipsum actuale peccatum Adæ, & Evæ, per quod tota natura lapsa est, & comparari ad actualia, quæ post modum addita sunt, & hunc sensum indicat D. Thom. in corpore articuli.

b Respondet D. Thom. Christum venisse ad tollenda omnia peccata, sed principalius in remedium originalis; ita enim simpliciter colligenda est sententia D. Thom. ut ipse satis explicuit in solutione tertii: quamquam in corpore non simpliciter, sed cum addito concludere videatur, cum ait: *Et quantum ad hoc Christus principalius venit ad tollendum originale peccatum.* Sed illa particula, *Quantum ad hoc*, non est diminuens, aut limitans conclusionem, aliàs simpliciter, & absolute non satisfecisset quæstioni, se habet vim causalis, ac si diceret, & propter hoc principalius venit Christus propter originale peccatum: & ita est facilis litera articuli.

In quo observandum est primo, cum D. Thom. explicat Christum venisse ad omnia peccata tollenda, quia exhibuit, quod sufficiens fuit ad omnium peccatorum deletionem, intelligendum esse, non solum quia ipsa Christi opera secundum se sufficientem valorem habuerunt: hoc enim modo etiam possent dici sufficientia ad delenda Angelorum peccata, si Deus voluisset, ut ad hoc etiam ordinarentur: & tamen de fide est, Christum non venisse propter Angelorum peccata, ut infra q. 8. & 19. latius dicetur: intelligendum ergo est, de operibus Christi ut ab ipso ex Dei ordinatione, & beneplacito in hunc finem referebantur: venit igitur, ut operaretur, & quod in se est, sufficiens pretium offerret, ut omnia hominum peccata, tam originalia, quam actualia tollerentur. (Quomodo intelligendum, Christum venisse ad omnia peccata tollenda.)

Secundo, notandum est illud principium, quo fundatur ratio D. Thom. scilicet, tanto principalius ad alicujus peccati deletionem Christus venit, quo illud peccatum majus est: quod D. Thom. tanquam per se notum sine probatione sumit: cum tamen de vero sensu, & ratione illius, non satis constare videatur, quia cum tam operari mysterium Incarnationis, propter remedium peccati, quam efficere illud principalius propter hoc, quam propter illud, totum pendeat ex divina voluntate, & ex modo, quo prædestinavit hoc mysterium, non potest ex sola inæqualitate peccatorum colligi, principalius Deum intendisse per hoc mysterium unius remedium, quam alterius: sed hoc sumendum esset ex Scripturis, in quibus voluntas Dei est revelata; sicut in quæstione præcedentis articuli dicebatur. Est enim in utraque similis ratio. Sed dicendum est, ut explicando sensum tituli articuli dixi, D. Thom. solum comparare hæc peccata ex parte humanæ naturæ, quod nam scilicet illorum induxerit majorem miseriam, majoremque redemptionis necessitatem, ut ex hac parte dicatur Deus principalius venisse propter unum peccatum, quam propter aliud, & hoc sensu per se manifestum est hunc excessum debere fundari in majori peccati gravitate. (Fundamentum D. Thom. declaratur.)

Tertio, cum D. Thom. comparet hæc peccata in intensione, & dicat actuale esse gravius intensive, intelligendum est ex genere suo, nam actuale peccatum sub se complectitur omnia mortalia, & quodlibet mortale gravius est, quam originale; si autem comparatio fieret de veniali cum originali, simpliciter majus malum est originale, quam veniale, quia licet hoc excedat in ratione voluntarii, tamen illud inducit veram amicitiam cum Deo, quæ sine dubio majus malum est, ut intra q. 27. iterum dicemus, & latius in 1. 2. tractatur.

Quarto circa comparationem extensivam horum pecca-

catorum bene notat Cajetan. debere intelligi per se, quia originale per se, & ratione sua inficit totam naturam, illamque a beatitudine deturbat; actuale vero per se tantum personam avertit, & ideo illud per se est gravius extensive, atque adeo simpliciter majus malum, quia destruit commune bonum, quod divinius est. Neque obstat, quod omnia actualia peccata hominum in unum collecta videntur majorem Dei offensionem continere, atque adeo absolute majus malum esse, quam originale peccatum, etiam ut communicatum omnibus posteris Adæ, hoc enim est per accidens, nam per se solum originale ponit impedimentum toti naturæ, & ideo in ordine ad redemptionem dicitur majorem necessitatem inducere.

Ultimo observandum est, cum dicitur Christus principalius venisse propter originale, sub illo debere comprehendi peccatum Adæ & Evæ, licet actuale fuerit, ut inter exponendum titulum indicavi. Neque enim existimandum est minus principaliter venisse Christum propter Adam & Evam, quam propter alios homines. Per originale ergo peccatum infectio totius naturę significata est, quæ ad suam radicem est revocanda, & in illa, & cum illa tanquam quid unum consideranda: & quamvis hæc radix proprie fuerit peccatum Adæ, & non Evæ, non tamen propterea Eva excludenda est, quæ pars fuit humanæ naturæ corruptæ, propter quam totam redimendam Christus per se primo, ac principaliter venit.

c Secundum argumentum (omisso primo, in quo nihil occurrit notandum) est hujusmodi: Christus magis satisfecit pro actuali peccato, quam pro originali: ergo principalius venit propter illud. Antecedens patet, quia peccato actuali debetur pœna sensus, originali autem non, sed tantum pœna damni; sed Christus assumpsit pœnam sensus, & non damni; ergo principalius satisfecit pro actuali, quam pro originali. Respondet D. Thom. negando primum antecedens. Ad probationem vero distinguit majorem, quia peccatum originale, licet non mereatur pœnam sensus in futura vita, in præsenti tamen meretur sensibilem pœnam usque ad mortem, & ideo Christus, ut pro illo plene satisfaceret, usque ad mortem in hac vita passus est. Huic vero solutioni addendum est primo, Christum Dominum non minus, immo magis principaliter satisfecisse pro pœna damni, quam pro pęna sensus, quod enim pro utraque satisfecerit de fide certum est, ut ex art. 2. satis constat; quod vero principalius pro pœna damni, constat, tum quia gravior est, & majus malum; tum etiam, quia hæc quodammodo proximius, & intimius conjuncta est cum culpa, pro qua Christus principalius satisfecit. Neque vero ad satisfaciendum principalius pro hac pœna damni necessarium fuit, ut Christus eandem pœnam in se susciperet; sicut neque ad satisfaciendum pro æterna pœna sensus ignis inferni necessarium fuit, ut illam in se sustineret, sed per aliam pęnam sensibilem hujus vitæ, secundum se quidem, & quasi physice consideratam, inferioris ordinis, moraliter tamen infiniti valoris, pro illa perfectissime satisfecit: ita per aliam pœnam proportionatam, verbi gratia voluntarie sustinendo carentiam gloriæ sui corporis, & quasi exilium a cœlesti patria, & privationem illius claritatis, & gloriosi nominis, quæ ratione unionis, & infiniti meriti sibi a principio conceptionis suæ debebantur, per hanc inquam, vel similem pœnam perfectissime, & accommodatissime pro pœna damni nobis debita satisfecit: nam licet illa pœna secundum se sit inferioris ordinis, quam essentialis pœna damni, tamen voluntarie suscepta a tali persona habet maximam proportionem, & superabundantem valorem ad illam satisfactionem. Secundo addi potest illi solutioni, licet peccatum originale in individuo, & prout contractum, non mereatur pœnam sensus, tamen, ut peccatum originale dicit lapsum totius naturæ, etiam posse dici mereri aliquam pœnam sensus, quia ut sic, includit actuale peccatum primi parentis. Neque improbabile est, si Deus toto rigore suæ justitiæ uti voluisset, potuisse punire peccatum originale pœna sensus, etiam in futura vita; quod autem de facto id non faciat, fortasse merito, & satisfactioni Christi tribuendum est.

Christum potius pro pœna damni quam sensu satis fecisse.

d Argumentum tertium cum solutione facilem, & optimam doctrinam continet, quæ in sequenti disputatione fusius explicabitur.

DISPUTATIO V.
In sex Sectiones divisa.

De primaria causa, & ratione, propter quam Incarnatio prædestinata, & facta est, & sine qua non fieret.

QUamvis circa hanc q. 1. D. Thom. solum quæstionem, An est, seu de existentia Incarnationis disputemus, quia vero mysterium hoc non est per se necessarium, sed ex divina voluntate pendet, quæ non sine ratione aliqua, & sufficienti causa omnia operatur, ideo simul de causa, seu fine præcipuo, propter quem hoc mysterium factum est, necessario differimus: & quia propter eandem rationem, & causam Incarnatio facta est, propter quam est prædestinata, ideo, ut primam originem, & causam hujus mysterii investigemus, ordo etiam, & modus æterni consilii, & prædestinationis divinæ circa hoc præsertim mysterium inquirendus nobis est: quo invento & cognito, quæstiones a D. Thom. his articulis propositas facile expediemus. Nec vero tractanda sunt hoc loco omnia, quæ de Christi prædestinatione dici possunt, cum de hac re, proprium tractatum habeat D. Tho. infra q. 24. Sed ea solum attingemus, quę ad explicandam rationem divini consilii, vel necessaria, vel opportuna videntur.

SECTIO I.

Quomodo inter actus divinæ scientiæ, & voluntatis ordo prioris & posterioris secundum rationem intelligendus sit.

PRiusquam de modo divini consilii in prædestinanda Incarnatione dicamus, præsentem dubitationem præmittere oportet, in qua nonnulla tractanda sunt, quæ ad præsentem materiam necessaria, ad plures vero alias utilia forę existimo. Primum est, quomodo in actibus divinæ voluntatis, vel intellectus ordo quidam secundum prius & posterius, seu signa quædam priora & posteriora a Theologis distinguantur, cum illi actus æterni sint, & omnino simul, imo in reipsa prorsus idem. Propterea enim Gabr. in 3. d. 2. dub. 3. secutus Ocham in 1. d. 9. q. 3. omnino negat hæc signa, vel hunc ordinem in mente, & voluntate divina. Scotus vero in 3. d. 7. q. 3. & d. 19. q. 1. non solum hæc admittit, verum etiam dicit unum esse prius natura alio, ut illi tribuit Capreol. in 3. d. 1. q. 1. art. 3. in principio, eumque impugnat. Cum enim Scotus distinctionem quandam formalem admittat in Deo, fortasse etiam intellexit in reipsa, & quasi ex natura rei inveniri etiam posse in divinis actibus hunc ordinem prioris, & posterioris, vel forte (quod magis credendum est) ordinem rationis fundatum aliquo modo in ipsa re, vocavit ordinem naturæ. Veritas ergo est, quamquam in actibus divini intellectus, & voluntatis secundum se, & in reipsa vere ac formaliter nullus sit ordo prioris & posterioris, esse tamen (ut ita dicam) virtute, quatenus ibi est fundamentum, ut nos unum esse priorem alio secundum rationem concipiamus: quia licet Deus unico & simplicissimo actu omnia intelligat, & velit, tamen quia inter scientiam & voluntatem, & inter res ipsas cognitas, vel amatas, est quædam connexio & dependentia, ad hanc explicandam concipimus nos unum in divina mente, vel voluntate, ut prius vel posterius alio, & hoc modo distinguuntur in his actibus signa priora & posteriora, non secundum rem, sed secundum rationem. Et hoc sensu explicatus ordo hic a nullo Theologorum negatur, & illo sæpe utitur D. Thom. 1. p. q. 14. 19. & hoc art. 3. ad 4. & alii Theologi in 2. d. 15. & 42. & Cajetan. late hic, & Ferra. 4. contra Gentil. 55. ad finem. Ubi, licet hæc signa impugnare videatur, tamen intelligit, si ex natura rei distinguantur, non vero secundum rationem; & eodem modo loquitur Capreolus supra. D. August. libris de prædest. & gratia sæpe hanc doctrinam supponęre, & illa uti videtur, & lib. 5. Confess. cap. 9.

Ordo prioris & posterioris in actibus intellectus, & voluntatis divinę.

Sed tunc occurrit secundo loco explicandum, unde aut quomodo hic ordo, vel signa rationis sumenda nobis sint in scientia, vel voluntate divina, & in rebus, prout sub talem scientiam & voluntatem cadunt. Cajetanus enim hoc loco ex natura & ordine ipsarum rerum, quæ scien-

Dubium.

Cajetan. opinio.

ſcientiæ aut voluntati divinæ objiciuntur, hoc generaliter elicere conatus eſt. Diſtinguit enim tres ordines rerum, naturæ, gratiæ, & unionis hypoſtaticæ. Et primum ordinem dicit ſupponi ſecundo ut fundamentum ejus, & ſimiliter ſecundum tertio. Unde concludit, omnia, quæ pertinent ad ordinem naturæ, in quo dicit contineri omnia peccata (etiam peccatum Adæ) omnia in quam illa prius prævideri a Deo, quam videantur, vel prædeſtinentur ea, quæ pertinent ad ordinem gratiæ, & loquitur Cajetanus aperte de ſcientia viſionis, & non tantum de ſcientia ſimplicis intelligentiæ.

Sed hæc ſcientia aliis etiam diſcipulis D. Thom. non placet, & merito: multa enim involvit, quæ ſtare non poſſunt. Quod primo patet exemplis; mors enim prædeſtinati ad ordinem naturæ ſpectat, & tamen præſcientia illius mortis non antecedit in Deo electionem talis hominis ad gratiam & gloriam, cum potius talis mors cum talibus circumſtantiis ſit effectus talis prædeſtinationis, & electionis. Deinde peccatum crucifigentium Chriſtum pertinet ad ordinem naturæ, ut ipſe dicit, quis autem intelligat antea prævidiſſe Deum peccatum crucifigentium Chriſtum, quam Chriſtum ipſum prædeſtinaverit? Similiter ipſum peccatum Adæ eſt deordinatio a fine ſupernaturali; ergo non potuit præſentia talis peccati præcedere voluntatem, ſeu præſcientiam gratiæ. Neque diſtinctio, qua Cajetanus utitur, difficultatem expedit. Dicit enim peccatum, ut eſt contra ordinem naturæ, præcognoſci in primo ordine naturæ: ut vero eſt privatio gratiæ, cognoſci in ſecundo: hæc enim diſtinctio intelligi plane non poteſt, præſertim in his peccatis, quæ ex primario objecto ſuo ſunt contra ſupernaturalem ordinem gratiæ, ut eſt, verbi gratia, peccatum infidelitatis, & fuit etiam peccatum Adæ, quod per ſe primo contrarium fuit divino præcepto poſitivo: & peccatum crucifigentium Chriſtum, quod ſuam potiſſimam malitiam habuit ex dignitate divinæ perſonæ hypoſtatice unitæ humanitati. Secundo principaliter hic lapſus Cajetani ortus videtur ex variis cauſis: primo, quia non animadvertit, quamvis ordo naturæ ſupponatur gratiæ per modum ſubjecti, & fundamenti, non tamen quidquid pertinet ad ordinem naturæ habere connexionem aliquam cum ordine gratiæ; neque e contrario, quidquid eſt in ordine gratiæ, dependere, vel neceſſario ſupponere omne id, quod pertinet ad ordinem naturæ: ergo nulla eſt ratio, ob quam omnia, quæ pertinent ad ordinem naturæ, dicantur priora in cognitione, quam ea, quæ pertinent ad ordinem gratiæ, quia ſecluſa connexione, & dependentia ipſarum rerum inter ſe, nullum eſt fundamentum hujus ordinis, & idem eſt de ordine naturæ & gratiæ reſpectu unionis hypoſtaticæ. Quod exemplis etiam facile declaratur; ſi enim, ut Petrus juſtificetur, impertinens eſt, quod Paulus habeat naturalem pulchritudinem, vel ſcientiam, cur dicemus hoc neceſſario debuiſſe antea præſciri a Deo, quam illud? Et idem eſt de unione hypoſtatica, ſi comparetur ad res vel effectus naturales, qui ad illam omnino non pertinent. Secundo confundit Cajetan. ordinem executionis cum ordine intentionis, qui ſunt valde diverſi: & quod eſt prius in uno, poteſt eſſe poſterius in alio, & ideo licet in executione natura ſupponatur gratiæ, tamen in intentione non eſt neceſſe. Unde quod Cajetan. & multi alii ſentiunt ante electionem ad gloriam ſupponi præſcientiam hominis prædeſtinati, ut jam producti in eſſe naturæ, revera non eſt neceſſarium; ſicut in Chriſti humanitate non neceſſe eſt intelligere illam fuiſſe antea prævisam, ut exiſtentem in eſſe naturæ, quam prædeſtinatam ad unionem hypoſtaticam; ſed potius primo & per ſe ordinata eſt ad unionem, & ideo producta eſt, ut uniretur. Et idem videre eſt in gratia & gloria animæ Chriſti, non enim illa anima prius viſa eſt glorioſa, quam unita; ſed potius e contrario; quia quamvis gloria pertineat ad ſecundum ordinem, & unio ad tertium, tamen gloria data eſt illi animæ propter unionem, & ut proprietas conſequens illam. Et in electione ad gloriam, & ad merita ſimile videre licet, eſt enim prior electio ad gloriam per modum intentionis, quamvis merita ſint in executione priora.

Tertio non diſtinxit Cajetanus in aſſignando hoc ordine ſcientiam ſimplicis intelligentiæ a ſcientia futurorum, quæ ſupponit voluntatem liberam Dei, quod tamen facere oportebat; quia licet reſpectu ſcientiæ ſimplicis intelligentiæ, quæ omnino neceſſaria eſt, natura ſupponatur gratiæ ſaltem reſpectu ejuſdem, quia eſt ſubjectum ejus; tamen reſpectu liberæ voluntatis hoc non eſt neceſſarium; potuit enim Deus priuſquam rem aliquam naturalem futuram eſſe præſciret, libere velle gratiam & gloriam producere, & propterea velle creare res ſecundum eſſe naturale, ut in eo poſſit fundari eſſe gratiæ & gloriæ, quod Deus per ſe primo voluit ordine intentionis: vel certe, quamvis Deus non velit gratiam & gloriam, niſi volendo ſimul perſonas gratiæ & gloriæ capaces, & ideo ſimul videatur velle ordinem naturæ propter ordinem gratiæ & gloriæ: non eſt tamen neceſſe, ut in aliquo ſigno intelligatur velle naturam per ſe & abſolute, prius quam velit illam in ordine ad gratiam & gloriam obtinendam, ſed ſimul vult illam propter hunc finem; & licet in genere cauſæ materialis poſſit dici natura prior gratia, tamen in genere cauſæ finalis gratia & gloria eſt ſimpliciter prior, & ideo non oportet, ut ante voluntatem dandi gratiam & gloriam ſupponatur præſcientia rei ſecundum eſſe naturæ, loquendo, ut dixi, de ſcientia viſionis, quæ ſupponit voluntatem. Unde tandem videtur lapſus Cajetanus, volens ita condiſtinguere hos tres ordines, ut cadunt ſub divinam voluntatem, & præſcientiam, ac ſi primus, ſcilicet ordo naturæ, quoad multos effectus non poſſet pendere in cognitione & præſcientia a ſecundo, ſcilicet, ordine gratiæ, & uterque a tertio: quod tamen falſum eſt, quia iſti ordines ſunt ita inter ſe connexi, ut res naturales ordinentur, prout expedit ad effectus prædeſtinationis gratiæ & gloriæ, & effectus gratiæ & gloriæ, ad unionem hypoſtaticam, & e contrario, ut ex hac illi oriantur. Sic Beata Virgo prædeſtinata eſt ad tantam gloriam, quia mater Dei hominis futura erat, & cæteri omnes prædeſtinati ſunt ad gloriam Chriſti, eiſque gratia & gloria datur propter Chriſtum & ejus merita, vita etiam hominis, licet in ſe naturalis ſit, interdum ſit ſupernaturali modo, & ſupponit unionem hypoſtaticam, ut patet in his, quos Chriſtus ſuſcitavit, & ſic de aliis.

Aliter Scotus locis ſupra citatis diſtinguit hæc ſigna ex majori ſimilitudine, vel propinquitate effectuum Dei cum ipſo Deo, utens illo principio, ordinate volens prius vult id, quod eſt propinquius fini, quam ea, quæ magis diſtant: Deus autem, & ejus bonitas, & gloria eſt finis operum ejus, & ideo illud intelligitur eſſe prius in voluntate divina, quod eſt Deo ipſi propinquius, atque ad ipſius gloriam magis accommodatum. Sed hæc ſententia Scoti neque ſufficienter rem explicat, neque omnino vere, & utrumque patebit ex dicendis.

Dicendum eſt ergo hunc ordinem prioris & poſterioris cõſiderari a nobis poſſe, vel in intellectu divino reſpectu voluntatis, vel in ipſamet ſcientia Dei, ſeu inter res ipſas ſcitas: vel in voluntate, ſeu inter res, prout divinæ voluntati objiciuntur. Primo ergo modo, ratio prioris & poſterioris petenda eſt ex naturali connexione, quæ eſt inter intellectum & voluntatem, & utriuſque actus, intellectus enim movet voluntatem proponendo objectum: & hac ratione intelligimus aliquem actum intellectus divini precedere actum voluntatis, quia voluntas non fertur, niſi in rem cognitam: voluntas vero eſt, a qua procedunt omnes actiones liberæ, & ideo principium eſt omnium rerum creatarum, & omnium operum Dei in omni ordine naturæ & gratiæ, & unionis hypoſtaticæ: & propterea ſcientia iſtarum rerum, quatenus exiſtentium vel futurarum in aliqua differentia temporis, intelligitur eſſe in Deo poſterior, quam actus liberæ voluntatis: & hoc modo diſtinguitur in Deo duplex ſcientia, ſimplicis intelligentiæ & viſionis, & illa antecedere dicitur voluntatem, hæc vero ſubſequi, quod intelligendum eſt reſpectu earumdem rerum, & objectorum, reſpectu quorum habent ordinem ſupra explicatum; nam ſi ad diverſa objecta & diſparata comparentur, nullum habent inter ſe ordinem, ut magis ex ſequentibus conſtabit. Sed hic oportet advertere, ſcientiam illam, quæ antecedit voluntatem Dei, quamquam ſimpliciter tantum ſit de rebus poſſibilibus, tamen per eam cognoſcere Deum, quid unaquæque cauſa effectura ſit, ſi in eſſe producatur, & cum his, vel illis circumſtantiis ad operandum applicetur; quod non ſolum de cauſis neceſſario ac naturaliter operantibus, ſed etiam de liberis voluntatibus veriſſimum exiſtimo, ut in ſpeciali tractatu de hac ſcientia divina

Impugnatur.

Unde ſumendus ſit ordo prioris & poſterioris inter actus intellectus & voluntatis divina.

Notitia futurorũ conditionatorum pertinet ad ſcientiam ſimplicis intelligentiæ.

vina demonstratum est. Ex quo ulterius fit, prius ratione quam Deus ab æterno aliquid extra se producere voluerit præcognovisse innumeros & plane infinitos modos, quibus posset universum condere, & homines ac Angelos creare, & ad beatitudinem consequendam ordinare, cum diversissimis circumstantiis, cum his vel illis auxiliis, imponendo hæc vel illa præcepta, permittendo has vel illas tentationes, &c. & in omnibus cognovisse, quid eventurum esset, si hoc vel illo modo res crearentur, & disponerentur. Inter quos modos elegit hunc, quem per fidem cognoscimus executione mandasse. Ad hunc ergo modum scientia hæc non solum absoluta rerum possibilium, sed etiam quasi conditionata rerum futurarum, antecedit voluntatem Dei, qua voluntate posita, vel prædefiniente, vel permittente, seu quæ est effectui accommodata, statim posterius ratione intelligitur Deus scire omnia futura, seu ea videre vel ut absolute futura, vel ut illæ æternitati præsentia.

Sed occurrit hoc loco difficultas de divina voluntate & scientia, ut versantur circa finem & media, utra sit altera prior. Et præsertim an intentio finis supponat scientiam mediorum. Et ratio dubitandi, quæ ex dictis oritur, est, quia scientia non supponitur voluntati, nisi quatenus illi proponit objectum: sed per scientiam mediorum ut sic non opponitur objectum intentioni finis: ergo non est, cur ad illam secundum rationem supponatur. In contrarium autem est, nam si quis velit finem, non præscius mediorum, quibus illum consecuturus est, necesse est, ut vel inefficaciter illum intendat, vel certe, ut sese exponat periculo non assequendi finem intentum; & consequenter, ut talis intentio finis non sit ex se certa & infallibilis, sed potius temere seu imprudenter habita, aut saltem non ex perfecta & exacta prudentia. Propter has dubitandi rationes diversimode loquuntur nonnulli Theologi in hac re. Quidam enim simpliciter negant, scientiam mediorum supponi in Deo ante intentionem finis, propter rationem priorem. Alii vero id simpliciter affirmant propter posteriorem rationem. Utrique tamen minus distincte loquuntur, non satis distinguentes divinam scientiam & voluntatem. Supponimus ergo in primis, hanc difficultatem præcipue versari de fine, qui per media libera comparandus est, id est, per media, quæ sint actus liberi alicujus voluntatis creatæ, vel ab illis pendeant; nam de cæteris, quæ vel a solo Deo immediate, vel per solas naturales causas efficienda sunt, nulla est difficultas, ut ex dicendis clare constabit. Deinde oportet supponere ex dictis hic, & latius 1. p. quæst. 14. quandam esse scientiam, qua cognoscuntur media ad aliquem finem, solum ut possibilia & de se sufficientia, quæ ad scientiam simplicis intelligentiæ spectant: aliam vero esse scientiam, qua cognoscuntur media ut futura & non solum ut sufficientia, sed etiam ut efficacia: hoc autem contingit dupliciter. Uno modo, ut illa futura tantum sub conditione cognoscantur, id est, quod, si hoc fiat, illud sequetur, quæ ad scientiam simplicis intelligentiæ revocatur, & ab aliis media, seu conditionata appellatur: & in hac materia adeo est necessaria, ut nonnulli ob illius ignorationem, aut quia illam vel admittere, vel aperte confiteri verentur, confuse valde rem hanc pertractent. Alia est scientia mediorum absolute futurorum, sive ea sit in prædefinitione divinæ voluntatis, sive per modum intuitionis in præsentia æternitatis. Denique in voluntate distinguenda est duplex intentio finis; alia est omni ex parte absoluta & efficax, qua Deus omnino vult, talem finem re ipsa fieri seu obtineri, quomodo vult gloriam prædestinatis. Alia est intentio inefficax respectu finis ut in re ipsa obtinendi, quæ a Theologis vocatur voluntas antecedens, quomodo Deus vult, & intendit gloriam omnium hominum, etiam reproborum.

An intentio finis in Deo sciẽtiam mediorum supponat.

Intentio finis supponit scientiam proportionatam mediorũ.

His ergo positis dicendum in genere est, omnem intentionem finis supponere aliquam scientiam mediorum, non tamen quamcumque, sed sibi proportionatam. Priorem generalem partem probat ratio dubitandi posteriori loco facta. Posteriorem vero partem seu exceptionem probat altera ratio priori loco posita; & utraque sigillatim declaratur. Nam in primis intentio inefficax seu voluntas antecedens finis supponit scientiam mediorum, saltem ut possibilium, seu sufficientium; quia Deum hoc modo velle aliquem finem nihil aliud est, quam velle, ut quantum est ex parte sua, talis finis obtineatur seu executioni mandetur: ergo non potest Deus habere hujusmodi intentionem, nisi præsciat, posse se adhibere sufficientia media, per quæ possit talis finis obtineri, & ex parte sua paratus sit ad talia media adhibenda ex vi illius intentionis: supponit ergo sine dubio hæc voluntas hujusmodi scientiam; non supponit autem scientiam alicujus medii ut futuri, quia cum ille finis non intendatur ut efficaciter in re ipsa ponendus, necesse non est, ut præcognoscantur media, efficacia, seu futura, quia hæc non sunt necessario adhibenda ex vi talis intentionis: ergo non est, cur ante illam talis scientia mediorum prærequiratur. At vero intentio efficax finis supponit necessario in Deo scientiam mediorum efficacium & futurorum saltem conditionatam, quia ex vi talis intentionis infallibiliter applicanda sunt talia media: hoc autem fieri non posset, nisi eorum scientia præsupponeretur; ergo, &c. Probatur minor, quia Deus non potest applicare talia media, nisi ex præscientia eorum, operatur enim per intellectum & voluntatem, & cum certitudine providentiæ: hæc autem præscientia non sequitur ex voluntate finis, quia ab illa nullo modo pendet. Imo talis intentio finis libera omnino est: hæc autem scientia est naturalis supposita veritate objecti: unde ex hac parte hæc est secundum rationem prior, & præterea quia, nisi hæc scientia præsupponeretur, non esset certa infallibilis efficacia talis intentionis suæ. Hoc autem in particulari melius declaratur: nam electio v. g. Petri ad gloriam supponit, Deum præscivisse media, quibus ipse valet, eum infallibiliter ad gloriam perducere, nimirum ita voluntatem ejus movendo ac regendo, ut sine periculo finalis lapsus ad gloriam transmittatur. Unde, si media, per quæ Petrus consecuturus est gloriam, libere ab eo sunt executioni mandanda, necessarium consequenter fuit, ut Deus præsciret illa media, non tantum ut possibilia, sed etiam ut futura, seu ut infallibiliter ab ipso Petro volenda, si Deus hoc vel illud circa ipsum operetur, quia, nisi hoc modo essent præscita, non essent infallibilia, neque consentanea efficaci intentioni finis. Ex qua efficacia sumenda est tota ratio ac necessitas hujus præscientiæ. Quia absolutum Dei propositum tale est, ut eo posito, necessarium omnino sit fieri, quod vult, ita ut per nullam potentiam possit impediri, vel frustrari; ergo necesse est, ut Deus vel per hanc voluntatem & propositum suum immediate exequatur, quod intendit, & tunc non indiget aliis mediis; vel, si per alia media eam voluntatem executurus est, necesse est, ut illa habeat ita subjecta & subordinata suæ potentiæ ac motioni, ut infallibiliter faciant, quod ipse vult fieri: alioquin non erit effectus infallibilis ex vi prioris intentionis; talis autem subordinatio intelligi non potest sine prædicta scientia, cum Deus non operetur, nisi per scientiam & voluntatem. Et confirmatur, quia nisi intelligatur Deus ita præscius mediorum ante hanc intentionem, concipiendus esset tanquam intendens prius finem, & postea cogitans de mediis & illa inquirens; hoc autem involvit imperfectionem repugnantem Deo, quia talis modus volendi & intendendi finem, est valde præceps & improvidus: unde etiam homo, qui cordatus est in volendo, priusquam definita voluntate statuat aliquem finem consequi, cogitat de mediis, quibus potest talem finem comparare, juxta illud, quod Luc. 14. Christus Dominus dixit: *Quis ex vobis volens turrim ædificare, non prius sedens computat sumptus, qui necessarii sunt, &c.* Est autem differentia inter nos & Deum, quoad hoc, quia nostra voluntas, quamvis sit omnino absoluta & definita ex parte nostra, tamen in effectu præstando, seu consequendo non habet infallibilem efficaciam, neque hoc est debitum perfectioni ejus: & ideo ut intra suum ordinem prudenter intendat aliquem finem, non est necesse, ut prius homo sit certus de futuro eventu mediorum; oportet tamen, ut saltem habeat probabile judicium, ex quo concipiat humanam spem consequendi finem per talia media, alioquin temere & imprudenter intenderet. Secus vero est in Deo propter infallibilem efficaciam voluntatis ejus, ad quam necessarium est, ut non ex probabili spe, sed ex certa scientia, ab intentione finis ad mediorum executionem procedat: hæc ergo scientia tanquam omnino naturalis Deo ac necessaria præsupposito objecto, supponenda necessario est in Deo ante efficacem voluntatem, seu intentionem finis.

Atque

Solvitur ratio dubitandi.

Atque ita solvitur facile prima ratio dubitandi proposita, nam, licet per hanc scientiam mediorum formaliter ac præcise sumptam non proponatur objectum intentioni finis quantum ad rem illam, quæ ut finis cognoscitur & proponitur, deservit tamen hæc scientia, ut consecutio talis finis proponatur ut possibilis, vel etiam ut certo futura, si hæc vel illa media adhibeantur, intentio autem voluntatis fertur in finem ut consequendum, seu in consecutionem ejus, ut in re ponatur: & ideo ad talem intentionem finis, talis mediorum præscientia necessaria est. Unde etiam fit, quod voluntas mediorum virtualiter saltem includatur in intentione finis; & ex hac etiam parte prærequiritur scientia mediorum, ne intentio inefficax sit, aut impediri possit. Ultimo addendum est, absolutam scientiam mediorum ut futurorum non præsupponi in Deo ordine rationis, sed subsequi potius ad efficacem intentionem finis. Probatur, quia in primis talis scientia non est necessaria ad intentionem finis, sufficit enim alia, quæ a nobis explicata est; non est ergo cur præsupponatur. Deinde, quod talia media sint absolute futura, pendet ex divina voluntate: ergo talis præscientia supponit voluntatem ipsorum mediorum, & voluntas mediorum supponit voluntatem finis; ergo de primo ad ultimum, scientia absolute futurorum mediorum subsequitur potius, quam antecedat voluntatem finis.

Ex quo obiter colligitur, medium præcognitum, non posse esse rationem intendendi finem: nam, si præcognoscatur ut absolute futurum, potius intentio finis est ratio hujus præscientiæ; si vero præcognoscatur ut futurum, tantum scientia conditionata, licet hæc præsupponatur ad intentionem finis, non tamen ut proponens voluntati rationem tendendi in finem, sed ut proponens conditionem necessariam, sine qua non posset efficaciter intendere finem, ut in electione prædestinatorum ad gloriam, ut ad coronam & bravium, quamvis supponatur conditionata scientia meritorum, id est, quod illi habebunt merita, si Deus eos moveat, &c. tamen illa merita non sunt ratio eligendi prædestinatos, sed conditio necessario præconoscenda illo modo, ut voluntas divina possit eos efficaciter eligere. Et in illo exemplo Evangelico, non ideo aliquis turrim ædificat, quia habeat sufficientes sumptus ad ædificandam illam: non est enim hæc ratio intendendi talem finem, sed habitatio, aut defensio ab hostibus, vel securitas, aliquidve simile; est tamen præscientia sumptuum, conditio necessaria ad eam intentionem, ne temere habeatur, effectuque privari possit. Et ratio generalis est, quia finis non pendet a mediis, ut a ratione, propter quam amatur, sed potius e contrario: pendet tamen ab illis quoad executionem, quæ dependentia reducitur ad genus causæ efficientis; & ideo dicta præscientia mediorum supponitur ut conditio necessaria ad efficaciter intendendum finem. Hic igitur est ordo rationis, qui inter divinam voluntatem & intellectum a nobis potest excogitari.

Secundo in rebus ipsis, quæ sub scientiam vel voluntatem divinam cadunt, intelligimus ordinem prioris & posterioris, qui non potest fundari in ipsa scientia, vel voluntate secundum se, quia illa in se omnino una est, & simplicissima, & veluti generaliter indifferens ad omnia: debet ergo fundari in ipsis rebus, quæ scientiæ vel voluntati objiciuntur, prout inter se habent aliquam dependentiam, vel connexionem.. Sed hoc aliter intelligendum est in scientia simplicis intelligentiæ, aliter in voluntate: in scientia enim simplicis intelligentiæ, quia illa est omnino necessaria, & quasi accommodata ipsis rebus, quæ ita intelliguntur, prout in se sunt, vel esse possunt, totus ordo prioris & posterioris inter res scitas sumendus est ex intrinseca & connaturali connexione, vel dependentia ipsarum rerum inter se: qualis est, v.g. inter essentiam & passiones, inter subjectum & accidens, & sic de aliis. Quocirca in hac scientia illud intelligitur esse prius, a quo aliud pendet, illud vero posterius, quod pendet ab alio, quæ autem connexa inter se non sunt, non est unum alio prius vel posterius. At vero in voluntate, quæ libera est, si absolute & simpliciter loquamur, non potest sumi hic ordo prioris & posterioris ex solis rebus ipsis, prout habent inter se intrinsecam & connaturalem habitudinem, neque prout una est nobilior alia: quia liberum est voluntati divinæ velle effectum minus nobilem excellentiori prætermisso; sæpe etiam per voluntatem liberam unum effectum ordinat ad alium, qui inter se nullam habitudinem, aut ordinem postulabant, quæ omnia videntur per se manifesta. Sumendus ergo est hic ordo ex habitudine, quam inter se habent divini effectus in ordine ad divinā voluntatem ordinantem unum ad aliud, & volentem unum propter aliud, vel, ut proprie loquamur, volentem, ut unum sit propter aliud. Et juxta hæc, illud intelligitur esse prius in voluntate divina, quod est tanquam ratio & finis alterius: illud vero posterius, quod est propter aliud, licet in re ipsa prius intelligamus Deum exequi medium, quam finem.

Et hinc infertur primo, licet, ut dixi, absolute & simpliciter ordo rerum, prout cadunt in divinam voluntatem, non sit sumendus ex rebus ipsis secundum se, sed prout voluntati objiciuntur; tamen supposita in Deo aliqua voluntate per modum intentionis finis recte ac consequenter intelligi aliquid prius cadere in voluntatem divinam, quam aliud, si ita sint essentialiter subordinata, ut unum ab alio pendeat: seu si unum per se sit propinquius fini, quem proxime attingit, & aliud non nisi remote, & mediante altero: ut supposita in Deo electione prædestinati, consequenter intelligitur Deus velle justificationem, & vocationem ejus: sed quia hæc media ita inter se sunt subordinata, ut vocatio proxime ordinetur ad justificationem, justificatio vero ad gloriam, inde intelligimus, prius Deum voluisse hunc justificare, quam vocare. Et hoc sensu est verum illud principium, quo Scotus utitur in hac materia: ordinate volens prius vult id, quod est fini propinquius. Dupliciter enim potest dici aliquid propinquius fini, quam aliud; uno modo, quia sunt media per se subordinata, ut explicatum est, & hoc modo est verissimum principium, quia proximum medium comparatur ad remotum per modum finis, & ideo intelligitur prius cadere in voluntatem; alio modo dici potest aliquid propinquius fini, quia est illi similius, vel quia videtur melius, vel accommodatius ad talem finem, & hoc sensu utitur Scotus illo principio: sed in eo neque necessarium est, nec semper verum. Primum patet, quia non est necesse, ut Deus velit id, quod est sibi similius, vel propinquius; ergo multo minus necessarium est, ut illud prius velit, quin potius supra ostendimus, non esse necesse, ut Deus semper eligat id, quod in se videtur utilius & convenientius. Secundum probatur, quia aliàs quo aliquis esset major in gloria & beatior, eo intelligeretur fuisse prior in electione divina, quia est Deo propinquior & similior; hoc autem falsum est, sicut licet cœlum sit nobilius terra, non est necesse intelligere, Deum prius voluisse creare cœlum quam terram, aut leonem quam equum, si fortasse leo nobilior est: quia ordo objectorum, vel mediorum in ordine ad voluntatem eligentis, vel amantis, non attenditur juxta mensuram perfectionis eorum, nec juxta similitudinem, vel propinquitatem, quam habent in esse rei (ut ita dicam) cum fine, sed ex dependentia, vel connexione, quam habent inter se in ordine ad voluntatem amantis, vel eligentis. Nam si hanc non habeant, alia propinquitas in perfectione est accidentaria respectu hujus ordinis prioris & posterioris, quia potest voluntas libera omnino simul diligere id, quod magis vel minus perfectum est: & similiter potest eligere medium, quod in re ipsa est minus utile, vel minus conjunctum fini, quia mensura electionis non est finis, secundum quod in se est magis vel minus conjunctus cum hoc, vel illo medio, sed prout intentus est ab operante, fieri autem potest, ut operans pro sua libertate tali modo intendat finem, ut ad illum consequendum non indigeat optimo medio, seu propinquiori ad finem: & tunc non est necesse, ut ex vi talis intentionis illud eligat: ideoque pro libertate sua potest eligere medium minus accommodatum, quia illud sufficiens est ad implendam voluntatem suam. Quapropter ad assignanda hujusmodi signa prioris & posterioris in voluntate divina oportet considerare res, quæ sunt finis, & media, non solum juxta proportionem, vel similitudinem, quam a parte rei habent, sed multo magis in ordine ad eligentem.

Quomodo se habeat voluntas in electione mediorum tendentium in eundem finem.

Dubium primum.

Sed hic occurrit triplex difficultas. Prima est, quomodo possint res in divina voluntate habere aliam habitudinem finis & mediorum, quam ex natura sua habeant, quod in doctrina a nobis tradita plane supponitur: est autem

autem difficultatis ratio; nam, quando Deus dicitur velle aliquod medium propter aliquem finem extrinsecum, ad quem illa res, quæ est medium, natura sua non tendit, sed ordinatur tantum per extrinsecam intentionem agentis; tunc (inquam) vel Deus imprimit in illa re aliquid, quo inclinetur, seu tendat in illum finem; vel nihil imprimit. Primum intelligi non potest, quia nequit in universum declarari, quid sit illud, quod tali rei intrinsece additur, eo quod ordinetur in extrinsecum finem. Quod si aliquando id reperitur, jam res illa, ut sic affecta, non ordinatur in finem extrinsecum, sed intrinsecum & connaturalem, ut verbi gratia homo ordinatur ad beatitudinem supernaturalem, ut ad finem, media gratia, & charitate, quibus ille finis intrinsecus, & connaturalis est, quamvis respectu hominis dici potest extrinsecus, seu additus ex intentione extrinseci agentis. Si vero dicatur secundum, scilicet Deum ordinare medium in finem extrinsecum, nihil novum intrinsecum imprimendo ipsi medio, id etiam est difficile ad intelligendum: quia hæc ordinatio medii in finem nihil addit ipsi Deo, ut supponimus juxta veriorem & fere certam opinionem, quod actus liberi nihil reale addunt voluntati divinæ: ergo, si nihil etiam addit ipsi medio, non est unde sumatur illa denominatio, qua talis res, quæ est medium, dicitur ordinata in talem finem. Quod aliter in hunc modum explico; nam hæc denominatio vel est intrinseca, vel est extrinseca; extrinseca esse non potest, cum neque ab intrinseco manet, nec sit ei connaturalis, neque proveniat ab aliquo intrinsece superaddito, ut supponitur. Quod autem neque extrinseca esse possit, probatur, quia nulla est forma, vel actus extrinsecus, a quo sumi possit: nam, vel illa forma est extra Deum, & hoc non, ut est per se notum, quia hic solum agimus de mediis, ut a Deo in finem aliquem ordinantur: neque etiam potest esse in Deo, quia in eo realiter nihil est, nisi actus voluntatis, a quo, ut realiter in Deo existit, non potest hęc denominatio sumi, quia ut dictum est, tali actui ex eo, quod terminetur ad tale objectum, nihil reale additur, a quo possit hæc denominatio sumi. Unde hoc ipsum aliter confirmatur & declaratur, quia omnis nova & realis denominatio necessario supponit aliquam realem additionem, vel mutationem, unde sumatur, quia intelligi non potest, quod, eisdem rebus eodem modo se habentibus, aliqua denominatio realis in eis reperiatur: sed hanc rem ordinari a Deo in talem finem extrinsecum est denominatio realis, non intrinseca & connaturalis tali rei, sed superaddita: ergo necessario debet oriri aut ex mutatione facta in ipsa re, aut ex additione facta ipsi Deo: sed hæc additio secluditur, ut supponimus: mutatio etiam in re non fit, quia nihil ponitur intrinsecum in ipsa; nullo ergo modo intelligi potest talis ordinatio. Et confirmatur, nam hac ratione intelligitur Deus velle aliquid libere, nisi dando aliquod esse, vel mutationem aliquam efficiendo in objecto volito, quia, cum non velit per additionem vel mutationem, quæ in ipso Deo fiat, non potest dici volens, nisi ob mutationem vel additionem, quam in objecto faciat; ergo similiter, &c.

Res seu media quomodo ordinentur a Deo in extrinsecos fines.

Respondetur, difficultatem hanc ex professo tractandam esse 1. part. quæst. 19. multum enim pendet ex illa difficili quæstione, quid addant actus liberi divinæ voluntati. Nunc breviter dicitur, negari nullo modo posse, quin sæpe velit Deus unam rem propter aliquem finem sibi extrinsecum, ad quem natura sua non ordinatur, quamvis enim hoc aliquibus obscurum videatur propter difficultatem tactam, & ideo aliter loqui videantur, mihi tamen res, ut dixi, indubitata videtur, si recte expendatur. Ut ergo declaretur, in primis statuendum est, nullum medium ordinari a Deo ad aliquem finem, quin sit accommodatum & utile ad illum consequendum; hoc enim in omni electione, seu voluntate prudenti necessarium est, & in hoc summam perfectionem habet voluntas divina. Rursus hæc proportio, seu utilitas medii ad finem, necesse est, ut conveniat medio secundum se, seu quod in eo supponatur objective, (ut sic dicam) seu in potentia ad electionem seu voluntatem, per quam in talem finem ordinatur. Patet, quia electio non dat medio utilitatem; ergo supponit illam. Antecedens probatur, quia medium non ideo est utile, quia eligitur, sed potius ideo eligitur, quia est utile: ergo ante electionem supponitur utile & proportionatum.

Responsio.

Utilitas medii ad finem aliquo modo supponitur.

Dices, hoc esse verum in voluntate creata, non autem in divina; tum quia voluntas divina est efficax sui objecti, quod non habet creata. Unde Deus extra se non vult aliquid, quia est bonum, sed potius volendo illud facit, ut sit bonum; tum etiam, quia sæpe Deus eligit medium ad finem ex se prorsus improportionatum, quale fuit inungere luto oculos cæci nati ad visum illi præstandum, & eligendo illud fecit illud proportionatum, & utile ad illum finem.

Objectio.

Ad priorem partem respondetur, illud esse verum de objecto divinæ voluntatis prout actualiter existente, si enim accipit bonitatem vel utilitatem a divina voluntate quoad actualem existentiam, nihilominus tamen bonum illud seu medium secundum se, seu in esse essentiæ consideratum, & objective præcognitum ac voluntati propositum, necessario supponitur, ut ex se aptum in potentia ad talem finem, & hoc modo nos loquimur. Ut verbi gratia satisfactio vel meritum Christi, quamvis nunquam existeret, nec Deus vellet illud fieri, ex se, seu in esse possibili suę essentiæ consideratum, habet proportionem, valorem, & maximam utilitatem ad finem redimendi homines a peccato. Et hoc modo dicimus, ad electionem seu voluntatem talis medii (& simile est in reliquis) supponi proportionem seu utilitatem ad talem finem etiam in ordine ad divinam voluntatem secundum esse in potentia, quamvis secundum actualem existentiam procedat ab ipsa voluntate.

Responsio.

Ad posteriorem partem dici posset, in illo exemplo & similibus, illud non fuisse medium ad efficiendum vel consequendum illum finem, sed ad significandum aliquid, vel certe ad hoc, ut miraculum notius ac evidentius esset, dum apertius constaret, factum esse absque ullo medio naturali, imo cum majori subjecti repugnantia perfectum esse. Sicut, quando Elias, antequam ignem de cœlo peteret, qui sacrificium consumeret, magnam aquæ copiam super sacrificium fudit, non est usus illo medio ad consumendum sacrificium, sed ad hoc solum, ut divina operatio notior fieret, ad hunc autem finem tale medium ex se habet proportionem & utilitatem. Addo vero ulterius, interdum Deum uti hujusmodi mediis, quæ ex se non solum videntur carere proportione, sed etiam esse potius impedimenta, & fini contraria, ipsum vero Deum virtute sua uti eis, ut instrumentis, atque adeo ut mediis instrumentariis ad finem suum consequendum. Tunc vero dicendum est, in hujusmodi mediis supponi saltem obedientialem potentiam, vel passivam vel activam (de qua infra quæst. 13. longus sermo nobis futurus est) & ratione hujus potentiæ habent ex se, seu ut supponuntur voluntati divinę, utilitatem seu proportionem obedientialem in ordine ad talem finem, ratione cujus apta sunt eligi vel amari propter illum.

Hinc vero (quod ad rem, de qua agimus, maxime spectat) intelligitur, hanc utilitatem vel proportionem, quam in medio supponi dicimus, etiam respectu divinæ voluntatis, non necessario consistere in aliqua reali habitudine, quam ex se habet tale medium ad talem finem, neque in naturali inclinatione ad illum, sed interdum esse positam in aliqua capacitate vel potentia obedientiali, vel in aliqua proprietate, ratione cujus potest talis res commode ad talem finem ordinari; ut verbi gratia aurum vel argentum est ex se aptum, ut sumatur ut instrumentum ad commutationes humanas, & in pretium seu pecuniam consignetur, quæ proportio in aliquibus proprietatibus naturalibus ejus fundamentum habet, quamvis non ponat in eo aliquam habitudinem, vel inclinationem intrinsecam ad talem finem. Idem videre licet in aquæ ablutione respectu hujus finis. Ratio autem non est alia, quia hoc est sufficiens fundamentum ex parte objecti, ut voluntas libera tali re utatur in ordine ad talem finem.

In quo hæc medii utilitas posita sit.

Atque hinc tandem concluditur, quod intendimus, sæpe rem unam ordinari per divinam voluntatem ad finem sibi extrinsecum, etiam si in ea nulla fiat mutatio, sed ordinatio sit prorsus extrinseca. Hoc probatur primo manifestis exemplis, nam ordinavit Deus incarnationem, vel passionem Christi ad redemptionem nostram, qui finis omnino extrinsecus erat incarnationi, quæ tamen in se eadem omnino est, quæ esse posset sine ordinatione ad talem finem. Dices, aliquid peculiare additum esse incarnationi ex vi illius finis, scilicet, modum

Voluntas Dei ordinans res in extrinsecos fines, nihil in eis necessario imprimit.

dum in carne passibili. Sed hoc nihil refert, quia non solum ille modus, sed ipsamet incarnatio ordinata est ad talem finem: imo illemet modus, & ipsa Christi passio potuit ordinari aut permitti a Deo sine tali fine propter alias causas, ita ut omnia, quæ in Christi passione contigerunt, eadem omnino fierent, solumque deesset ordinatio ad talem finem. Dices, semper in re ipsa seu ipsi medio aliquid peculiare addi ex vi talis intentionis & ordinationis ad talem finem, ut in prædicto exemplo additum est, quod Christus ipse obtulerit passionem suam propter redemptionem nostram; quod non potuit oriri nisi ex eo, quod Deus ordinaret passionem ejus in illum finem: & ita semper salvari potest, quod ordinatio divina unius rei ad extrinsecum finem causet in re aliquid speciale, quod non posset, nisi ex illo fine oriri. Sed quidquid sit de illo peculiari exemplo, an, scilicet, verum sit, non potuisse Christum in voluntate humana habere illum actum referendi passionem suam in nostram salutem, nisi divina voluntas eamdem passionem in eumdem finem præordinasset: nam fortasse potuit de potentia absoluta aliter contingere, ut patebit ex infra dicendis de humana Christi voluntate: quidquid (inquam) de hoc sit, nil obstat, quo minus ipsa Christi passio extrinsecus sit relata in finem redemptionis per divinam voluntatem priusquam per humanam: illa ergo relatio est prorsus extrinseca sine ulla mutatione, quæ in ipso medio fiat: imo illa alia relatio, quæ per specialem actum voluntatis humanæ Christi facta est, fuit quasi novum medium ex eodem fine redemptionis ac divina voluntate præordinatum.

Variis exemplis declaratur. Addere etiam possumus alia exempla, in quibus ex parte causæ secundæ nihil peculiare fit, quo medium ordinetur ad finem a Deo intentum, sed solum divina ordinatio seu intentio intercedat, sine qua posset fieri totum id, quod in re fit, propter alium finem, ut v. g. cum Deus permittit peccatum in prædestinato, ut sit ei occasio majoris boni, illa permissio, seu carentia auxilii efficacis est medium ad salutem prædestinati, ad quem finem a nullo alio, nisi a Deo ordinatur, & tamen eadem omnino permissio esse posset sine tali fine. Similiter permisit Deus venditionem Josephi factam Ægyptiis a fratribus ejus ex intentione exaltandi Josephum, & per eum salvandi multos populos, ut dicitur Genes. 50. & ex intentione etiam repræsentandi in ipso venditionem Christi: ad quos fines fuit medium ordinatum tam permissio, quam etiam ipsa venditio, quoad actionem physicam & materialem, & tamen nullus ordinavit illum actum in talem finem, nisi Deus sua voluntate, nihilque in re ipsa fuit in tali actu, quod non posset esse sine ordinatione ad talem finem, aliaque exempla infinita ex divina Scriptura peti possunt, ex quibus certissime constat, posse res ex voluntate divina habere rationem seu habitudinem medii & finis, quam ex natura sua non habent, absque eo quod, vel rei, quæ ut medium assumitur, aliquid in re addatur ex eo, quod fit propter talem finem, neque etiam finis aliter in re fiat, eo quod per illud remedium comparetur, cum possit per aliud medium idemmet finis obtineri.

Ratio. Ratione præterea declaratur hæc veritas primum a posteriori, quia voluntas humana potest hoc modo operari, & referre media ad finem: ergo multo magis hoc potest voluntas divina: antecedens constat, quia eamdem actionem dandi aliquid potest voluntas humana velle & imperare ex intentione hujus vel illius finis, absque eo quod actio illa alia sit, vel aliter fiat in re ac physice, sed solum moraliter per denominationem ab actu voluntatis; consequentia autem probatur, quia hoc pertinet ad perfectionem divinæ voluntatis, ut eminentiori modo possit quidquid voluntas humana potest, quod imperfectionem non includat. Dices, hoc contingere in humana voluntate, quia elicit diversos actus, quibus exteriorem actionem potest in diversos fines referre, & ita ab eis potest denominari exterior actus ordinatus in hunc vel illum finem, quod in voluntate divina non habet locum. Respondetur, in hoc consistere eminentiam divinæ voluntatis, ut sine his imperfectionibus possit, quicquid creata voluntas recte operans cum illis potest.

Secunda ratio. Unde potest etiam talis ratio a priori, nam voluntas divina, eo quod & est summe libera & summus ac purissimus actus; summamque habet perfectionem tam in potestate & libertate volendi, quam in modo, simul potest & velle libere objecta creata, & tamen illa velle absque ulla sui mutatione, seu reali additione illi facta: ergo ex eadem summa perfectione, potestate, & libertate potest Deus velle hoc medium propter hunc vel illum finem extrinsecum pro suo arbitrio, & sine ulla mutatione, vel reali additione, quæ in ipso Deo fiat, quia hæc repugnant perfectioni ejus. Neque etiam est necesse, ut aliquid speciale addatur ipsi rei, quæ est medium præter ipsum esse ejus, quia hoc non requiritur ex vi solius ordinationis in extrinsecum finem, neque ad illam aliquid semper conducit.

Ad difficultatem ergo in principio positam respondetur, eamdem fieri posse in omni actu libero voluntatis Dei, nam ab hujusmodi determinatione libera denominatur Deus volens; hæc autem denominatio nec sumitur ab aliqua re, quæ addatur ipsi Deo, neque etiam sumitur ex mutatione, quæ in objecto fiat ex efficacia divinæ voluntatis; tum quia hæc denominatio volentis, cum sit perfecta & vitalis, non potest concipi, aut intelligi, quod sit omnino extrinseca; tum etiam, quia non ideo Deus vult creaturam, quia in illa facit mutationem, seu quia illa aliter se habet ex efficacia divina, sed potius e contrario, quia Deus vult creaturam, ideo illi dat esse, seu illam transmutat, nam operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ: unde vere ac proprie ex amore libero creaturarum illas producit, juxta illud: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*: non ergo denominatur Deus amans libere creaturas ab intrinseca mutatione in creaturis facta, sed ab intrinseco amore, qui re vera in ipso Deo est. Tum denique, quia multæ voluntates Dei liberæ intelliguntur, quæ per seipsas non faciunt mutationem in creaturis: hujusmodi est dilectio prædestinatorum, per quam infallibiliter destinantur ad vitam æternam, nam per eam ut sic non fit mutatio in prædestinatis, sed ex vi illius Deus habet voluntatem circa media & effectus prædestinationis, per quam facit mutationes in electis ad finem illum consequendum necessarias. Similiter voluntas, qua Deus voluit homines redimere, quatenus ratione distincta est a voluntate Incarnationis, non facit mutationem in creaturis, sed solum est propositum quoddam efficax in Deo, ad quod consequitur voluntas mediorum, quibus executioni mandatur illud prius propositum. Imo juxta veriorem sententiam non est divina voluntas, quæ immediate facit mutationes in creaturis, sed per voluntatem applicatur divina potentia executiva, a qua immediate profluunt creaturæ & mutationes earum. Prius ergo secundum rationem, quam ab executiva potentia Dei manet aliquid in creatura, vult Deus applicare suam potentiam ad id efficiendum: atque ita ante omnem creaturæ mutationem intelligitur Deus velle aliquid; sic ergo in præsenti potest Deus velle aliquid propter aliquem finem extrinsecum, etiam si in re volita nihil amplius efficiat, quam si propter alium finem, vel etiam sine ullo fine extrinseco, sed propter se ipsam tantum illam vellet. Quomodo autem hæc denominatio volendi libere intelligi possit in Deo absque reali additione intrinseca alicujus perfectionis liberæ, cum tamen non sit prorsus extrinseca, unum est ex divinis mysteriis, quod humana ratione nec comprehendi, nec declarari posse existimo. Sed non propterea tribuendum est Deo aliquid, quod sine imperfectione intelligi non potest, quale est, quod aut non sit volens creaturam per intrinsecum actum suum, aut, quod sit volens per aliquid reale, ita adjunctum voluntati suæ ab æterno, quod simpliciter posset non esse. Sed fatendum est, tam esse eminentem & perfectum, simplicissimum illum actum voluntatis, quo Deus se necessario amat, ut per illum omnino realiter immutatum, vel auctum possit velle vel nolle creaturas. Ex quo resultat, nostro modo intelligendi, terminatio talis actus ad tale objectum creatum per respectum rationis, qui non fundatur in mutatione creaturæ, sed potius est quasi prima radix & origo ex parte Dei mutationis ejus.

Qualis sit denominatio, qua Deus dicitur volens, seu amans.

Hoc autem supposito, ad difficultatem in principio tactam respondendum est, rem a Deo volitam propter extrinsecum finem denominari ordinatam ad talem finem, non semper ab aliqua re, quæ intrinsece ei addatur, sed ab actu voluntatis divinæ, qui ad illam terminatur ratione talis finis. Neque ad hoc necesse est intelligere in Solvitur ratio dubitandi.

Deo

Deo mutationem, vel additionem realem, sed solum respectum rationis propter summam eminentiam & simplicitatem voluntatis ejus, ut dictum est.

Secundum dubium. Secunda difficultas circa eamdem doctrinam est, quomodo in voluntate divina possit aliquid esse prius ordine intentionis, & non executionis, aut e converso. Et ratio difficultatis est, quia hæ voluntates non videntur in Deo distingui, etiam secundum rationem. Probatur, quia voluntas Dei absoluta est efficax eorum, quæ vult; ergo si Deus habet intentionem efficacem alicujus finis, illamet voluntas est efficax illius finis: ergo est sufficiens ad exequendum illum: ergo est etiam voluntas executiva: ergo non distinguuntur in Deo illæ voluntates. Et confirmatur, quia respectu mediorum non distinguitur in divina voluntate electio ab usu: ergo nec respectu finis distinguitur intentio ab executione, quatenus est a divina voluntate, est enim eadem proportio & ratio, scilicet, quia Deus eadem determinatione voluntatis suæ, qua eligit aliquod medium, exequitur illud.

Quomodo fit alius ordo intentionis, quam executionis in divina voluntate

Respōsio. Respondetur nihilominus doctrinam propositam sumptam esse ex communi modo sentiendi & loquendi Theologorum, qui, tractantes specialiter de nominum prædestinatione & electione, dicunt, Deum prius secundum rationem eligere seu diligere prædestinatum, quam prædestinet, seu ordinet media, per quæ salutem est consecuturus. Cujus rationem reddens D. Thom. 1. p. q. 23. art. 4. ait, eam esse, quia voluntas finis prior est, quam ordinatio mediorum, per quæ finis est consequendus; constat autem executionem finis esse posteriorem ordinatione mediorum, nam per ipsa media fit: ergo supponit illa doctrina, intentionem finis in Deo esse priorem ipsa executione. Unde iidem Theologi docent, hanc dilectionem prædestinati, quæ per modum intentionis, non esse ex meritis ejus, quamvis glorificatio sit ex meritis, quæ glorificatio est executio prioris intentionis, & ex parte Dei includit etiam voluntatem, ut conferentem gloriam, & ut exequentem id, quod per priorem dilectionem intentum ac prædefinitum erat. Nec solum circa ultimum effectum prædestinationis, sed etiam circa intermedios hæc distingui possunt, quatenus in eis ratio finis proximi respectu alicujus medii reperitur. Sic enim Deus prius secundum rationem vult hunc hominem peccatorem hic & nunc justificare, & propterea consequenter vult, ut hic & nunc contritionem habeat: & ob hanc intentionem præbet illi vocationem, quam scit futuram efficacem, seu infallibilem, quam propterea Augustinus sæpe appellat vocationem secundum propositum gratiæ Dei, quia, scilicet, procedit ex intentione efficaci justificandi talem hominem. Præcedit ergo secundum rationem hæc intentio, postea vero subsequitur voluntas exequens, qua Deus præbet in exercitio concursum actualem ad contritionem habendam, vel ad infundendam justitiam. Quod autem in his exemplis declaratum est, in aliis Dei voluntatibus, & effectibus simili modo & ex eadem causa & radice reperitur.

Ratio. Ratio autem a priori est, quam significavit D. Thom. quia Deus propriissime & profectissime operatur propter finem, seclusa imperfectione, quæ in hoc genere operandi seu causalitatis in nobis reperitur; quando enim voluntas nostra propter finem operatur, illud imperfectionis est, quod actus ipse volendi realiter a voluntate procedat, & unus actus ab alio, scilicet, electio ab intentione, quando distinctæ sunt: tamen ex parte objecti, quod finis sit ratio volendi media, ad perfectionem spectat, quia operari ex proposito, & ex cognitione finis ad perfectionem simpliciter spectat, ut constat ex 1. 2. q. 1. art. 1. Hoc ergo modo convenit Deo operari propter finem, & ita de ipso Scriptura loquitur: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus, & propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos Deus, Filium suum misit*. Ephes. 2. Ergo quamvis Deus unico & simplicissimo actu intendat finem, & velit media usque ad ipsam finis consequutionem, quod nos pluribus actibus facimus, nihilominus sicut in nobis secundum rem distinguitur ordo intentionis ab ordine executionis, ita in Deo distinguendi sunt secundum virtutem seu rationem.

Confirmatur ac declaratur primo, quia Deus ita vult unum propter aliud, ut ordinet unum in aliud, ut in finem ut recte docuit D. Thom. 1. p. q. 19. art. 5. quia aliàs non operaretur Deus perfecto modo; ergo vel ordinat Deus mediū in finem a se intentum, vel non intentum: hoc posterius impossibile est, quia finis non est ratio volendi media, nisi ut amatus & intentus: ergo necesse est finem esse intentum prius secundum rationem, quam media in ipsum ordinentur; ergo etiam in Deo finis est prior ordine intentionis, quamvis in executione sit posterior. Denique declaratur exemplo intellectus, in quo, licet Deus unico & simplicissimo actu omnia intelligat; nihilominus secundum rationem prius concipitur ut intelligens essentiam rei, quam proprietates, & principia, quam conclusionem, quæ ex illis sequitur: quia ex parte objecti perfecta cognitio unius pendet ab alio, non vero e converso: sic autem se habet finis ad voluntatem sicut principium ad intellectum: ergo etiam in voluntate Dei prior est secundum rationem intētio finis, quam voluntas mediorum, & consequenter etiam est prior, quam ipsamet voluntas Dei, ut applicans media, vel causas, per quas finis intentus executioni mandatur.

Ultimo declaratur hoc ipsum, respondendo ad difficultatem propositam, quæ facilius expedietur, supponendo (quod supra tetigi) quamvis Deus omnia faciat, quæ absolute & efficaciter vult, quomodo dicitur omnia operari secundum consilium voluntatis suæ, non tamen immediate per voluntatem suam exequi, quod vult, sed per omnipotentiam suam, quam applicet ad opus, tanquam immediatum operandi principium. Ut docuit D. Thom. 1. part. quæst. 19. artic. 4. ad 4. Hoc ergo supposito, quamvis Deus uno simplicissimo actu voluntatis, & intendat aliquem finem, & applicet suam potentiam ad exequendum illum, nihilominus possunt facile in eadem voluntate hæc duo ratione distingui, & unum etiam esse prius altero secundum rationem. Unde fieri potest, ut quoad intentionem voluntas divina ex se sola illam habeat, & intendat talem finem, in executione vero non sola ipsa, sed cum causa secunda illum efficiat; ut cum Deus intendit, ut Petrus sit beatus, ex se & per se solum habet illud propositum, quod tamen non per se solum exequitur, sed elevando & adjuvando voluntatem & intellectum Petri. Unde etiam intelligitur, in ipsis objectis harum voluntatum esse aliquam diversitatem, penes quam potest hæc distinctio rationis attendi; nam intentio finis versatur circa ipsum finem secundum se, ut obtineatur, seu ponatur in esse, & ut sic non includit media nisi virtute, neque etiam includit formalem applicationem omnipotentiæ divinæ ad operandum: voluntas autem exequens versatur circa media ut executioni mandanda, usque ad ultimam affectionem ad finem exequendum necessariam. Quod si nulla sint necessaria media, neque aliæ causæ præter divinam voluntatem, & potentiam, tunc ibi non erit propria intentio, quæ dicit habitudinem ad media: unde neque oportebit ibi distinguere ordinem intentionis ab ordine executionis, aut voluntatem intendentem ab exequente, nisi quis velit secundum rationem distinguere voluntatem divinam, ut terminatam ad existentiam ipsius rei, ab eadem voluntate, ut applicante suam potentiam ad dandum tale esse, quod certe non repugnat, quamvis nobis non sit necessarium.

Solvitur ratio dubitandi.

Tandem hinc fit, ut intentio finis interdum nullam specialem rationem, vel dispositionem ex parte objecti seu creaturæ requirat, & tamen, quod voluntas exequens illum finem, hujusmodi rationem vel dispositionem supponat, ut in electione & glorificatione prædestinatorum videre licet. Sic enim expeditur illa vulgaris interrogatio, quomodo sine meritis velit Deus glorificare, quem gratis diligit, & eligit, cum in re non det gloriam, nisi propter merita, quandoquidem non aliter dat, quam dare voluit, & disposuit; responsio enim est, voluntatem illam electivam, quę rationem intentionis habet, non supponere merita tanquam rationem vel dispositionem in objecto seu persona prærequisitam, ut a Deo eligatur, sed potius esse effectum talis electionis: & hac ratione verum est, Deum non intendere salutem prædestinati propter merita ejus, quamvis ex vi illius intentionis velit, ut in re non habeat gloriam nisi per merita, & consequenter, ut ad voluntatem executivam gloriæ supponatur hæc ratio & quasi dispositio ex parte objecti, scilicet, quod habeat merita. Unde cavenda est æquivocatio illius particulæ *propter*, nam ut dicit causam finalem, seu rationem objectivam, propter quam Deus intendit talem finem,

Illatio notanda.

finem, sic Deus non vult gloriam prædestinati propter merita ejus; ut vero dicit rationem medii, & quasi dispositionis seu causæ moralis, sic vult Deus, ut prædestinatus habeat gloriam propter merita, seu per merita; & ad hunc modum philosophandum est in mysterio Incarnationis, ad explicandam primam rationem, quæ Deum movit ad illud volendum, seu intendendum, ut latius in sequentibus dicturi sumus.

3. Dubitatio. An intentio finis in Deo ita sit prior ratione quam electio, ut ab ea non pendeat.

Tertia difficultas circa prædictam doctrinam est, quia videtur in ea supponi, Deum velle finem sine dependentia a mediis: hac enim sola ratione potest dici in Deo voluntas finis prior electione mediorum, aut finis cadere prius in voluntatem Dei, quam media, quia est independens ab eis quoad intentionem; hic enim nulla alia ratio prioritatis excogitari potest. Hoc autem, quod in hac doctrina supponitur, videtur plane falsum, nam ille modus intendendi prius finem, quam media, imperfectionem involvit. Nos enim ideo prius intendimus finem, & postea ad electionem mediorum procedimus, quia quando nobis finis proponitur, non habemus præsentia omnia media, nec judicamus, quod eorum convenientius & utilius sit; & ideo post intentionem consulimus, & ad consilium sequitur electio. Et simili ratione sæpe antecedit electio usum, quia cum eligimus, non statim judicamus de omnibus circumstantiis adhibendis in executione medii, & præsertim an hic & nunc expediat. At vero in Deo non est hæc imperfectio, nam simul habet præsentia, tam finem, quam media omnia, simulque comprehendit, ac judicat, quam sit utile unumquodque, vel conveniens, & cum quibus circumstantiis, & quomodo; ergo non oportet intelligere etiam secundum rationem, Deum intendere finem independenter a mediis, sed omnino simul intendere finem per hæc media. Unde confirmatur: nam cum duplex intelligi possit modus intendendi finem, unus absolutus a determinatione mediorum in particulari, sed virtute tantum & confuse illa includendo; alius determinando particularia media in ipsamet intentione finis, hic posterior est sine dubio perfectior, quia est simplicior, expressior, & magis comprehensivus: ergo hic est Deo attribuendus. At vero in hoc modo intentionis non est prior finis, quam medium, sed sunt omnino simul. Et confirmatur secundo, quia vel Deus potest velle finem & media hoc modo, scilicet, cum mutua dependentia, vel non. Hoc posterius dici non potest, quia in eo modo volendi nulla est implicatio contradictionis, nullave involvitur imperfectio, & alioquin voluntas Dei est libera & omnipotens; si autem potest ita velle, ita sane vult, quia hic modus magis consentaneus est perfectioni ejus, ut ostensum est.

Declaratio hujus difficultatis magnam, ut existimo, lucem afferet huic disputationi, & omnibus, quæ in ea dicenda sunt, ne fortasse ob varium usum vocum in æquivoco laboremus, quod in hac quæstione multis vereor accidisse. Principio ergo considerandum est, aliud esse loqui de divina voluntate adæquate & secundum rem, aliud vero præcise secundum abstractionem & considerationem rationis nostræ. Difficultas enim proposita videtur procedere de divina voluntate priori modo spectata, quo modo certissimum est, Deum simul & eodem omnino actu velle finem, ut exequendum per illa determinata media, per quæ in re ipsa illum exequitur, seu consequitur. Atque hoc & nihil aliud probant rationes adductæ. Quo sensu etiam est verum, intentionem finis habere connexionem cum electione talium mediorum in illo adæquato, & (ut ita dicam) integro actu voluntatis; & in eodem sensu est etiam verum, consecutionem finis sic intenti habere dependentiam a talibus mediis, quatenus ex vi dictæ voluntatis sine illis non obtinebitur; sicut etiam e contrario media pendent a fine, quia nisi ille esset intentus, ipsa non eligerentur, nec mandarentur executioni ex vi talis voluntatis. Neque enim est inconveniens, inter finem & media esse hanc mutuam dependentiam in diversis generibus causarum, nam media pendent a fine in suo genere causæ finalis, finis autem a mediis in genere causæ efficientis, vel dispositivæ. Nos autem fere in tota hac disputatione non hoc modo loquimur de divina voluntate: sic enim nihil est in illa prius, aut posterius, neque hujusmodi consideratio nobis deservit ad declarandas primas rationes divinæ providentiæ & prædestinationis: loquimur ergo

Duplex consideratio actuum divinæ voluntatis.

secundum præcisionem rationis nostræ: & hoc modo dicimus, unum motivum in Deo esse prius alio, aut unam voluntatem esse alia priorem, ut intentionem electione.

Aliud est, esse ratione prius alio, aliud esse independens ab illo.

Ut hoc autem declaretur, est considerandum secundo non esse omnino idem, quod intentio sit ratione prior electione talium mediorum, & quod sit omnino independens ab illa, seu non habens cum illa necessariam connexionem (hic enim, brevitatis causa, omnem connexionem necessariam inter duas res, dependentiam vocamus, & e converso carentiam prædictæ connexionis, appellamus independentiam); igitur aliquid esse prius alio secundum rem vel rationem latius patet, quam esse independens, quod est esse posse sine illo: anima enim prior est naturaliter suis potentiis, & materia sua quantitate, quamvis & anima cum potentiis, & materia cum quantitate sua, necessariam habeant connexionem naturalem, ita ut sine illis esse non possint. Unde Aristoteles in Prædicam. cap. 11. prioritatem naturæ, quæ in causalitate consistit, ab ea distinguit, quia dicitur prius id, quod non convertitur subsistendi consequentia; & illam ab hac separari posse affirmat, potest enim causa esse necessario conjuncta cum effectu, & finis cum medio unico ac necessario, sine quo obtineri non potest: non ergo repugnat aliquid esse prius alio, uno modo, quamvis aliunde habeant inter se ita necessariam connexionem vel dependentiam, ut illud, quod prius dicitur, non possit esse sine posteriori. Duobus ergo modis possumus intelligere in Deo intentionem finis esse priorem electione mediorum. Primo, solum ratione causalitatis, seu habitudinis, quam objecta inter se habent, quia unum est ratio volendi aliud, & non e converso. Secundo, ratione independentiæ, quia nimirum intentio finis possit optime esse, & ad effectum perduci sine talium mediorum electione. Priori modo in universum verum est, intentionem finis etiam in Deo esse ratione priorem electione, distinguendo ac præscindendo secundum rationem unam ab alia. Probatur, quia licet voluntas divina ex parte sui actus non habeat propriam causam, potest tamen habere rationem objectivam, ut supra dictum est, & constat ex 1. part. quæst. 19. art. 5. sed hoc modo finis est ratio volendi media, & non e converso, etiam in Deo: ergo secundum rationem prius est volitus finis, quam media. Imo etiam ex parte actus, distinguendo secundum rationem, voluntas finis potest dici ratio voluntatis mediorum, ad eum modum, quo unum attributum divinum dicitur ratio alterius, ut intellectus, verbi gratia voluntatis: sicut ergo hoc modo intellectus divinus dicitur esse prior ratione, quam voluntas, & scientia, quam amor, ita voluntas finis est prior ratione voluntate mediorum. Quia vero hæc prioritas non infert alteram, ut dixi, ideo non sequitur, neque est in universum verum, voluntatem finis ita esse priorem voluntate mediorum, ut possit esse sine illa, nam interdum est necessario cum illa conjuncta, seu illam secum necessario affert, quamvis non semper, neque in omnibus eodem modo, quod superest explicandum.

Quomodo intentio finis media comprehendat.

Tertio ergo advertendum est, omnem intentionem finis includere aliquo modo media vel explicite, vel implicite, vel in communi, vel in particulari; cujus ratio est, quia intentio est efficax voluntas consequendi finem: consecutio autem dicit habitudinem ad media, per quæ comparandus est, & sine quibus obtineri non potest; finis autem prout intentus ab operante, interdum habet necessariam habitudinem ad determinatum medium, quæ connexio interdum oritur ex fine ipso secundum se; ut si quis hodie existens Salmanticæ, intendat post aliquod tempus esse Compluti, necesse est, ut velit iter agere, quia finis ille habet necessariam connexionem cum hoc medio: aliquando vero illa connexio oritur ex speciali modo adjuncto ipsi fini vel consecutioni finis ab operante seu intendente finem, ut in exemplo posito, si quis non tantum velit ire Complutum, sed etiam commode, &c. talis intentio habebit connexionem, non solum cum illo communi medio iter agendi, sed etiam cum tali medio, scilicet utendi curru aut equo ad iter agendum; vel, si in ipso fine adjungatur talis circumstantia temporis, verbi gratia existendi crastina die Compluti, necesse est, ut sit connexa non solum cum electione agendi quovis

modo

modo iter, sed determinate velociter currendi. Ex quibus exemplis etiam intelligitur talem esse posse intentionem finis, ut non habeat connexionem necessariam cum electione hujus, vel illius medii, si nimirum, nec finis secundum se, nec ratione modi, quo intenditur, tale medium determinate requirat; tunc enim ex vi intentionis sequetur quidem electio alicujus medii, non tamen hujus potius, quam illius, sed id proveniet ex libertate eligentis, vel ex aliis rationibus, quas potest in mediis considerare, præter utilitatem finis. Ex his ergo constat, quando intentio finis sit prior, quam electio formalis & expressa determinati medii, non solum prioritate causalitatis, sed etiam subsistendi consequentia, quando vero solum priori modo; si enim finis sic intentus omnino requirit hoc medium, tunc licet intentio ejus sit prior causalitate, non tamen subsistendi consequentia, quia non potest esse talis intentio, quin talem electionem secum afferat supposita sufficiente cognitione & judicio, prout in Deo supponitur: si vero finis sic intentus non limitatur ad hoc medium, sed variis modis ac viis obtineri potest, tunc, quamvis contingat, ex libertate operantis huic intentioni conjungi electionem talis medii determinate, nihilominus illa intentio ex se manet prior tali electione, non solum causalitate, sed etiam subsistendi consequentia, quia nihil repugnaret esse sine illa.

Hæc autem tota doctrina, quę universalis est, ad Deum applicari potest, utendo nomine causalitatis late pro quacumque ratione: nam uterque intentionis modus explicatus potest intelligi in Deo absque ulla repugnantia vel imperfectione, quia liberum est Deo, velle quemcumque finem creatum, uno vel alio modo, prout sibi placuerit, & uno modo potest habere connexionem cum uno medio, & alio modo non habere illam, ut exemplis facile declarari potest, nam Deus intendens redemptionem hominum, potuit illam simpliciter & absolute intendere, nihil aliud addendo, & hoc modo non habet necessariam connexionem cum electione unionis hypostaticæ, quia potuit Deus per alia media homines redimere: potuit etiam in ipsa intentione adhibere modum, scilicet redimendi homines optimo modo, seu ex perfecta justitia, & hæc intentio habet necessariam connexionem cum electione unionis hypostaticæ, quia non poterat alio modo talis redemptio perfici. Simile quid videre licet in ea intentione, qua Deus dilexit prædestinatos ad gloriam, potuit enim illis gloriam intendere, solum ut beatitudinem ab ipso præstandam, & ut sic non haberet talis intentio connexionem cum meritis, seu cum voluntate dandi merita prædestinatis; &, si sola vis illius intentionis consideretur, verum est, quod posito illo decreto, prædestinati consequerentur beatitudinem, etiamsi non haberent merita, quia, si Deus non elegisset hoc medium, providisset alium modum consequendi beatitudinem: nunc autem, quia Deus illi intentioni adjunxit electionem talis medii, scilicet meritorum, ideo respectu illius integræ voluntatis ac providentiæ verum est dicere, prædestinatum non consecuturum gloriam, nisi habeat merita. Alio vero modo potuit Deus habere decretum dandi gloriam, ut coronam justitiæ, & hoc modo habet necessariam connexionem cum voluntate dandi merita, ita ut licet sit prior illa, non tamen possit esse sine illa. Constat igitur, interdum intentionem finis esse priorem electione mediorum subsistendi consequentia, interdum vero minime, sed habere necessariam connexionem cum illa, & quando, & quomodo utrumque contingat.

Objectio. Dicet aliquis: qua ratione intelligi potest, cum decretum Dei sit æternum & simplex, quo vult finem consequi per hoc medium, v.g. gloriam Petri per martyrium, manere hoc decretum firmum & stabile circa finem, non existente tali medio? nam, si non existit tale medium, signum est, Deum non elegisse illud in suo æterno decreto: ergo necesse est omnino non manere illud decretum, quod Deus habuit: nam cum sit omnino simplex, non potest manere circa finem, si non manet circa medium.

Responsio. Respondeo, negando hoc ultimum. Nam, licet ille actus sit simplicissimus, nihilominus, ut est determinatio libera ad exteriora objecta, non est ex parte ejus seu ex simplicitate ejus necessaria connexio inter ipsum, ut terminatur ad unum objectum, & ut terminatur ad aliud, nisi inter ipsa objecta inter se ea connexio reperiatur. Quapropter, si finis nec ratione materialis objecti, seu rei intentæ, nec ratione motivi, nec ratione modi, quo intenditur, habet necessariam connexionem cum tali medio, neque etiam determinatio libera, quæ est in Deo ad finem per modum intentionis, habebit ex parte actus divini necessariam connexionem cum determinatione libera ejusdem actus ad tale medium. Quod quidem aliis innumeris exemplis declarari potest: nam licet Deus eodem decreto simplicissimo secundum rem voluerit creare omnes angelos, v.g. quos nunc creavit, nihilominus potest facile intelligi, voluntatem creandi unum angelum non habere necessariam connexionem cum voluntate creandi alterum, etiam secundum præsentem determinationem liberam, quam Deus habet, quia ex parte objectorum nulla est connexio, & ex parte solius divini actus esse non potest, quia non repugnat, manere eamdem determinationem ad unum objectum, & non ad aliud: & idem est de voluntate, qua Deus voluit dare justitiam Adæ, & permittere peccatum ejus, & de aliis similibus: alioquin fatendum esset, omnia, quæ Deus ab æterno voluit facere, aut permittere, talem habere connexionem in illo decreto divino, ut de quolibet sit verum dicere, si illud non eveniat, nihil ex omnibus aliis esse futurum ex vi præsentis decreti, quia ablato uno effectu aufertur decretum circa illud, si autem circa unum aufertur, consequenter auferendum est circa omnia alia, quia simplicissimum est. Quod si hoc est absurdum, ut revera est, & potest illud decretum, licet in se sit simplicissimum, retineri circa unum objectum, & non circa aliud, consequenter idem dicendum est, quotiescumque objecta secundum se non requirunt connexionem. Eadem libera voluntas Dei potest manere circa unum objectum, sine aliis.

Ratio autem a priori est, quia determinatio libera nihil reale addit divinæ voluntati, sed idem omnino actus seipso terminatur libere ad hoc vel illud objectum, prout Deus vult, solumque ei additur respectu rationis; ergo etiam potest ille actus terminari ad unum objectum, vel solum, vel simul cum alio sine ulla adiectione, vel ratione reali; ergo, stante in Deo determinatione libera ad duo objecta inter se & ex se non connexa, potest & debet intelligi, quod determinatio ad unum nullo modo pendet ex determinatione ad aliud; & quod posset esse in Deo determinatio eadem, quæ nunc est ad hoc objectum, etiam si non esset ad aliud. Probatur hæc ultima consequentia, quia neque hinc sequitur variatio aliqua realis in actu Dei, ut patet ex principio posito; neque etiam variatio secundum respectum rationis, quia optime manere potest respectus rationis ad unum objectum sine respectu ad aliud; nulla enim probabilis ratio necessariæ connexionis inter hos respectus excogitari aut fingi potest ex parte solius Dei, si in connexione ipsorum objectorum non fundatur. Et confirmatur, nam actus divinæ voluntatis, quamvis simplicissimus, potest necessario terminari ad unum objectum, & libere ad alia; & ex hoc, quod illi actui, ut terminato jam ad objectum necessarium, addatur, nostro modo intelligendi, determinatio ad objecta libera, non variatur prior determinatio necessaria, sed modo nostro intelligendi, quasi extensive augetur, quamvis alio modo, scilicet, libere. Unde etiam si hæc determinatio libera non adderetur, prior eadem omnino maneret: ergo similiter, quamvis intelligatur ille actus divinus libere terminatus ad unum objectum, postea secundum rationem terminari ad aliud, non propterea intelligitur prior terminatio variari, sed quasi extendi per additionem similis terminationis, quæ si non adderetur, nihilominus posset prior manere omnino eadem; & idem est, quamvis ille actus voluntatis intelligatur omnino simul terminari ad utrumque objectum liberum, quia illa simultas tantum est per concomitantiam, quæ non addit connexionem. Quod si quis contendat terminationem liberam aliquid reale addere divinæ voluntati, dicimus in primis illam sententiam neque esse receptam, neque veram, neque certe probabilem. Addimus deinde, etiam posita illa sententia, posse satis consequenter juxta illam explicari, quod diximus; nam, si actui necessario voluntatis divinæ, ut terminetur ab æterno ad aliquod objectum extra se, aliquid reale additum est, quidquid illud sit, sive absolutum, sive respectus; ergo, cum ille actus terminatur ad duo objecta extrinseca, & inter se non connexa, duplex additio illi fiet:

fiet: ergo, quamvis intelligatur ille actus terminatus ad unum objectum, & non ad aliud, poterit manere in eo illud idem, quod ei additum est, ut terminetur ad unum objectum, etiam si non sit ei addita terminatio ad aliud objectum. Nec refert, quod hujusmodi terminationes, secundum quod ponuntur in Deo, dicantur inter se distingui actualiter ex natura rei, vel tantum virtualiter; nam quod in hoc dictum fuerit de terminatione necessaria & libera inter se, dicendum erit de duplici terminatione libera, scilicet, quod simpliciter esse poterat una sine alia, quomodocumque distinguantur, quamvis postquam semel ab æterno sunt posita, non possint amplius separari ob immutabilitatem divinæ voluntatis. Fateor juxta illam sententiam posse defendi contrarium eo modo, quem statim explicabo, sed nihil nostra refert, ut dixi.

Alia objectio. Sed objici adhuc potest; nam, si verum est, ut D. Tho. interdum indicat, & multi sentiunt, voluntatem nostram posse eodem simplici, & indivisibili actu ferri in finem, & media, posito tali actu impossibile est, voluntatem cessare a volendo medio, quin cesset a fine, & e converso: quamvis illa ex se non habeant necessariam connexionem, sed voluntas, ex sola libertate sua, utrumque simul & eodem actu voluerit. Et ratio est, quia, si talis actus est indivisibilis, non potest per partes tolli; ergo necesse est, ut vel totus maneat, vel totus auferatur, si autem totus manet ad totum, & integrum objectum terminatur, si vero totus aufertur, nihil jam erit per illum volitum; ergo, existente tali actu, non potest voluntas cessare a medio, quin cesset a fine: si autem vult cessare ab electione & perseverare in intentione, necessarium illi est, ut relinquat priorem intentionem, & eliciat novum actum, quo intendat finem solum, vel per aliud medium; ergo a fortiori idem dicendum est in Deo, cujus actus simplicior & indivisibilior est. Idem argumentum fieri potest de actu indivisibili, quo voluntas vel hominis, vel angeli vult plura objecta materialia distincta, quia non potest manere circa unum, quin maneat circa omnia, nec auferri circa unum, quin auferatur circa omnia propter eamdem rationem: ergo idem dicendum erit de libera determinatione Dei ad plures res.

Prima responsio. Ad hoc argumentum, qui existimant, hos actus intellectus vel voluntatis, qui terminantur ad plura objecta materialia, habere in se extensionem quandam realem & partium compositionem, facile respondebunt negando assumptum, quia potest ille actus manere secundum unam partem, & non secundum aliam, si alioquin non sit repugnantia ob dependentiam ortam ex connexione objectorum inter se: illa vero sententia, quamvis mihi aliquando placuerit, jam non probatur, ut latius dicam inferius quæst. 10. Et ideo aliter respondetur, negando consequentiam. Et ratio differentiæ est, quia unus actus creatus non potest sine reali sui mutatione terminari & non terminari ad aliquod objectum, habet enim totam suam entitatem cum habitudine reali ad objectum & pendentem ab illo; & ideo non potest actus realiter indivisibilis, non terminari ad totum objectum suum, & consequenter simul etiam destrui circa totum, si realiter minuatur; at vero actus increatus voluntatis divinæ, idem omnino realiter manens potest terminari vel non terminari ad extrinseca objecta; & ideo potest etiam habere eamdem terminationem liberam ad unum objectum cum terminatione ad aliud, vel etiam sine illa, si in objectis non est connexio. Secunda & melior responsio.

Quocirca, qui putant hanc terminationem liberam addere aliquid reale Deo, possent juxta proportionem argumēti facti facile dicere, hanc terminationem liberam divinæ voluntatis talem esse, ut unica tantum, & in se omnino indivisibilis sit, qua Deus se determinat ad volendum aliquid ad extra, quicquid illud sit, ita ut unica & indivisibili reali additione simul velit Deus, quidquid extra se vult. Et hoc posito, consequenter dicendum est, ablato quocumque objecto partiali seu materiali, auferri cætera omnia ex vi præsentis determinationis: necessariumque esse, ut, si unum est futurum sine alio, vel si Deus fuit voliturus quædam, & non alia, haberet aliud decretum, aliamque determinationem liberam. Qui modus dicendi, ut verum fatear, efficaciter improbari non potest in illa sententia, quamvis neque etiam possit satis probari, aut persuaderi, cum ex illa non necessario consequatur, ut supra explicui; nec possit ab auctoribus illius opinionis sufficiens reddi ratio, cur determinatio libera illius actus, non sit ita indivisibiliter idem cum determinatione necessaria, quin possit hæc omnino eadem manere sine illa; & tamen non possit eodem modo se habere una libera determinatio ad aliam, quando ex parte objectorum est eadem ratio, scilicet, quod non est necessaria connexio inter ipsa. Addo denique, quod, licet juxta illam interpretationem variandum esset decretum voluntatis quasi materialiter, non tamen simpliciter, & quasi formaliter, id est, quatenus solum dicit determinationem voluntatis ad hoc objectum, quia, si semper manet idem motivum, & non habet connexionem cum alio objecto, quamvis tollatur actus, vel determinatio ad unum objectum, ex hoc præcise ac formaliter non tolletur circa aliud. Quod si ex parte actus propter indivisibilitatem ejus variandus sit actus, illud erit quasi materialiter, & per accidens, nam ex vi prioris motivi semper manebit voluntas in eadem determinatione, etiamsi actus, vel id, quod additur voluntati, variari intelligatur. Sed, quidquid sit de illa falsa sententia, quid juxta veram doctrinam dicendum sit, satis constat ex dictis.

Ad rationem dubitandi in principio positam. Ad difficultatem ergo, in principio positam, si contra hanc ultimam assertionem procedat, negandum est, hunc modum intendendi finem independenter a mediis, provenire ex imperfectione, sed ex motivo, propter quod finis intenditur, & ex modo quo intenditur, quæ interdum talia sunt, ut non habeant necessariam connexionem cum tali medio, quod accidere potest sine ulla imperfectione ex parte ejus, qui intendit finem, aut eligit medium. Unde exemplum in illo argumento adductum ex nostro modo eligendi, & intendendi, non est ad rem, quia illa imperfectio nostra non consistit in sola independentia intentionis ab electione, sed etiam in temporis & actuum successione: nam, si fingamus, me simul habere perfectam cognitionem alicujus finis, & rationem omnium, propter quas est diligibilis, & omnium mediorum, per quæ obtineri potest absque necessaria connexione cum uno illorum determinate, sed tantum confuse cum aliquo, tunc stante in intellectu hujusmodi actuali cognitione & judicio, posset simul voluntas determinari ad intendendum finem, & ad consequendum illum per hoc medium, illud simul eligendo, & ita cessaret imperfectio inquirendi media post intentionem finis, quæ in argumento proponitur, & nihilominus intentio illa, per se ac formaliter loquendo, independens est, & non necessario connexa cum electione talis medii. Unde ad primam confirmationem, cum dicitur, perfectiorem modum intendendi finem esse cum determinatione medii, respondetur id esse verum respectu actus adæquati, quo voluntas simul tendit in finem & media, quomodo jam declaravimus, Deum simul intendere finem, & certa media; respectu vero actus intentionis, ut præcise terminati ad finem consequendum, id non pertinet ad perfectionem ejus, imo neque est possibile, quia hoc ipso, quod consideratur actus præcise, abstrahitur a medio, ut expresse ac formaliter volito. Ex eo autem, quod motivum finis tale est, ut ex se non requirat hoc determinatum medium, abstrahitur etiam a determinata inclusione ejus, etiam virtuali: perfectio ergo intentionis sic consideratæ solum in hoc consistit, quod per eam libere tendat voluntas in finem propter tale motivum, & quod ex vi illius determinetur ad media, vel omnino libere, vel necessario juxta connexionem, vel dependentiam, quam finis potest in executione habere a tali medio. Et hactenus de ordine actuum divinæ voluntatis inter se.

Quis ordo prioris & posterioris inter scientiam visionis & voluntatem Dei. Tertio facile ex dictis explicari potest ordo inter voluntatem & scientiam visionis, quando nimirum, aliquid intelligatur prius cadere sub scientiā visionis Dei, quam sub voluntatem, vel e contrario: nam si comparatio fiat in eadem re, seu in eodem effectu, sic prius intelligitur esse in voluntate, quam in hac scientia, ut dictum est. At vero respectu diversorum, tunc solum scientia visionis unius effectus præintelligitur antecedere voluntatem alterius, quando ex unius rei existentia sumpta est ratio, seu occasio ad volendam aliam; tunc enim, quia voluntas non potest moveri, nisi ex re cognita, si intelligitur excitari ad aliquid faciendum ex eo, quod aliquid aliud factum vel futurum est, consequenter necessario intelligi-

telligimus, hoc prius fuisse cognitum scientia visionis, quam aliud fuerit amatum seu electum: seclusa autem hac habitudine & connexione, seu dependentia, nulla est ratio ordinis prioris & posterioris inter hanc scientiam visionis, & voluntatem Dei, respectu diversarum rerum, quia in re utraque est æterna, & omnino simul; ergo seclusa habitudine, vel dependentia objectorum inter se, non est unde intelligatur unam esse priorem alia.

Objectio. Sed contra, quia voluntas creandi homines est prior quam scientia visionis, verbi gratia, Angeli futuri, & tamen illa duo objecta non habent inter se illam habitudinem, vel connexionem. Antecedens patet, quia voluntas creandi hominem & Angelum, sunt omnino simul; sed voluntas creandi Angelum est prior, quam scientia ejusdem Angeli futuri; ergo. Respondetur primum negando antecedens, & probationis consequentiam, quia cum hæc prioritas solum consistat in habitudine, vel dependentia, etiamsi duæ res inter se comparatæ intelligantur esse omnino simul, quia una non pendet ab alia, nec supponit illam, neque e contrario: potest una earum habere habitudinem, vel connexionem cum alia tertia, & sic esse prior vel posterior illa secundum rationem: cum tamen altera non habeat cum illa eam habitudinem vel connexionem, & sic neque sit prior, neque posterior illa. Secundo, si quis velit concedere aliquem modum prioritatis inter illam scientiam & voluntatem, oportet, ut saltem remote & quasi secundario aliquem ordinem vel habitudinem consideret inter illa objecta: voluntas enim creandi hominem per se non habet habitudinem, nec prioritatem respectu scientiæ futuri Angeli: si tamen concipiat voluntatem creandi hominem & Angelum tanquam unicam & eamdem, ea ratione intelligere poterit illam voluntatem, ut priorem, quia ut sic habet connexionem saltem ratione objecti adæquati.

Respōsio.

Dubium. Sed occurrebat hic alia difficultas circa ea, quæ dicta sunt, scilicet, an scientia rei futuræ in Deo sit posterior, quam voluntas ejusdem rei, vel possit intelligi prior: sæpe enim in superioribus diximus voluntatem esse priorem. In contrarium vero est, quia ipsamet voluntas Dei potest prius ratione cognosci, ut futura, quam ut actu posita; ergo ex vi illius scientiæ poterit etiam effectus talis voluntatis præcognosci, ut futurus, priusquam intelligatur voluntas Dei actu velle illum. Sed hæc difficultas late tractata est in dicto opusculo de scientia conditionata futurorum contingentium. Nunc breviter dicitur, quidquid sit de modo, quo Deus intelligitur cognoscere actum liberum suæ voluntatis, semper tamen verum esse, nullam rem creatam posse cognosci a Deo, ut futuram, nisi prius videat voluntatem suam aliquo modo, ut præordinantem aut permittentem rem illam, sive hanc suam voluntatem cognoscat tantum, ut realiter præsentem, sive etiam objective, & per modum futuræ, quod nihil ad præsentem disputationem pertinet.

Ordo prioris & posterioris in scientia visionis in Deo. Ultimo tandem potest ex dictis facile colligi, an & quomodo in ipsa scientia visionis unum prius alio possit intelligi: cujus exacta cognitio pendet ex multis, quæ in prima parte traduntur. Nunc breviter ex iis, quæ ibi docentur, supponendum est res futuras dupliciter posse precognosci a Deo, uno modo in prædefinitione, vel permissione suæ voluntatis; alio modo in seipsis, intuendo videlicet res futuras tanquam præsentes vel objective tantum, vel (ut multis placet) secundum realem existentiam. In priori modo cognitionis accommodatur hæc scientia ipsi voluntati, cum enim sequatur voluntatem, illud potest censeri prius in hac scientia, quod fuerit prius in voluntate, quia si prius intelligitur Deus aliquid prædefinire per modum intentionis finis, quam ordinare media, similiter intelligitur in eadem prædefinitione præscire illud futurum ante, quam videat ejus executionem, & hoc modo prius ratione scit Deus Petrum electum fore salvandum, quam sciat illum habiturum merita, per quæ salvandus est. In posteriori autem modo, qui est veluti per quandam intuitionem ipsarum rerum, signa priora & posteriora assignanda sunt ex naturali dependentia, & intrinseca connexione ipsarum rerum inter se juxta modum dictum de scientia simplicis intelligentiæ, nam quoad hoc eadem est ratio de illa, & de scientia visionis, utraque enim est clara cognitio rei in se, vel ut possibilis, vel ut futuræ, seu potius existentis in tali differentia temporis; in utraque ergo id intelligitur esse prius, a quo aliud pendet, illud vero posterius, quod pendet ab alio: quæ vero inter se non habent hujusmodi connexionem, non erunt prius, nec posterius scita.

SECTIO II.

Utrum voluntas Incarnationis antecesserit in Deo præscientiam originalis peccati, vel subsecuta fuerit.

HÆc quæstio eadem est cum illa, an Incarnationis opus per se primo intentum fuerit a Deo in primo actu, quo voluit ad extra se communicare, an vero solum fuerit ordinatum occasione sumpta ex lapsu humanę naturæ prævisо. Item coincidit cum illa, an Christus Deus homo fuerit præordinatus, & præelectus, & dilectus ante omnem creaturam, & an fuerit primus omnium prædestinatorum hominum & Angelorum, ac denique an prædestinatio Christi fuerit ante, vel post prævisum originale peccatum. Accommodatius autem visum est uti nomine voluntatis, quam prædestinationis, quia prædestinatio proprie, præsertim in doctrina D.Thom. significat rationem mediorum existentium in intellectu, quæ supponit in voluntate electionē, vel dilectionem, in qua radix hujus difficultatis posita est, & in ea melius explicatur.

Prima ergo sententia est, præscientiam originalis peccati antecessisse in Deo voluntatem Incarnationis. Quæ existimatur esse sententia D.Thom. hic art. 3. præsertim ad 4. ad hoc enim propositum dixit prædestinationem supponere præscientiam futurorum. Et ita exponit & sequitur Cajetan. hic, quamvis radicem & causam hujus ordinis male declaret, ut ex his, quæ prænotavimus constat. Item docent fere omnes discipuli D.Tom. Capreol. in 3. distin. 1. quæst. artic. 1. conclus. 1. & ad argumentum contra illam, inclinant etiam in hanc sententiam Bonavent. Marsil. Richard. & antiqui alii, qui opinantur, si homo non peccasset, mysterium Incarnationis nullatenus futurum, quos infra referemus. 1. Opinio.

Fundamentum hujus scientiæ est, quia prima ratio & causa, quæ movit Deum, ut vellet Verbum fieri hominem, fuit remedium humanæ naturæ lapsæ; ergo illa voluntas hanc præscientiam præsupponit; consequentia patet ex supra notatis, ostensum est enim, tunc aliquid esse prius scitum, quam aliud sit amatum, quando ratio amandi illud est aliquid existens, vel futurum in alio, quod non potuit movere voluntatem nisi præcognitum. Antecedens vero variis modis probari potest, primo ex Scriptura, quæ semper rationem Incarnationis sumit ex hominum redemptione Matth. 18. Luc. 19. *Venit filius hominis quærere, & salvum facere, quod perierat*; Joan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam æternam*. Ad Galat. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret*. Et 1. ad Timot. 1. *Venit Jesus peccatores salvos facere*, &c. Et hoc significatum est Luc. 15. in parabola de pastore, qui relictis nonaginta novem ovibus venit ad quærendam ovem perditam. Et in veteri testamento variis modis hoc præfiguratum est, primo in Moyse misso ad liberandum populum dura servitute suppositа. Exod. 3. Deinde in Jona misso in mare orta gravissima tempestate. Ac denique in Elia & Elisæo, euntibus ad suscitandos pueros mortuos. 3. Reg. 17. & 4. Reg. 4. ex quibus testimoniis sic concluditur: ubique & semper ratio Incarnationis in scriptura nobis traditur ex redemptione nostra, & nulla alia datur, quæ ad hanc non pertineat, vel in illa non contineatur: ergo hæc est prima causa, quæ movit Deum ad hoc mysterium; nec potest nisi voluntarie alia confingi, & ideo in symbolo posita sunt illa verba: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis*. Ex Conc. Nicęn. Ephes. Chalced. & Toletan. VI. & XI. Dicetur fortasse hanc esse primam causam Incarnationis in carne passibili, non vero mysterii ipsius quoad substantiam ejus: & hoc satis esse ad veritatem Scripturæ, nam, licet Pater per se, & ante pręscientiam peccati decreverit Filium suum fieri hominem, tamen prævisо peccato voluit etiam, ut hic filius suus, quem incarnandum præviderat, veniret in mundū mortalis & passibilis, ut peccatores salvos faceret. Sed hęc evasio

evasio primum non fugit illam licentiam fugiendi causam aliam priorem sine ullo fundamento. Deinde non satisfacit testimoniis; ex illa enim responsione fit, incarnationem non fuisse factam propter remedium peccati: sed tantum quandam ejus circumstantiam, quod est contra scripturam, & contra expressam definitionem symboli: & sequela patet, quia (ut dicitur) nostra miseria, & necessitas remedii peccati non movit Deum, ut fieret homo, sed ad summum potuit divinam voluntatem jam ad hoc determinatam amplius quasi excitare, & ad talem modum & circumstantiam etiam movere. Confirmatur, & explicatur ex vulgari exemplo, & usu loquendi; nam si quis dicatur ivisse Romam, ut amicum e carcere liberaret, omnes intelligeremus illam fuisse causam primariam, & motivam; & si quis decrevisset ire Romam, ut sua negotia perficeret, & cognoscens postea amici necessitatem decerneret etiam illum liberare, & secum deferre pecuniam necessariam, non diceretur vere, causam motivam itineris ejus fuisse amici libertatem, nec simpliciter propter eam causam venisse, sed tantum pecuniam attulisse. Sic ergo, &c. Tandem est conjectura huc spectans, nam cum hoc mysterium sit fundamentum salutis nostræ, & fidei, & ideo reveletur nobis, ut Dei amorem erga nos, & beneficium agnoscamus, credendum est fuisse nobis revelatam primariam rationem, & causam illius, atque eam esse, quæ frequentissime, & passim in Scriptura reperitur.

Probatur secundo ex Patribus. Athan. lib. de human. Verbi, multa habet, & inter alia: *Ut scias ex causa nostra descensus illius occasionem, rationemque fuisse, prævaricationemque nostram Verbi accersisse clementiam, ut ad nos descenderet, & appareret inter homines Deus*. Certe si divina voluntas & per se, & sine occasione peccati jam incarnationem decreverat, non apparet, quo modo nostra necessitas hanc benevolentiam a Deo elicuerit. Unde idem Athanas. serm. 3. contra Arian. latissime id persequitur exponens id Proverb. 8. *Dominus creavit me*. Ubi post multa concludit pag. 204. *Necessitatem indigentiamque nostram anteriorem esse, quam Christi nativitatem*. Et præmiserat illam esse causam propriam adventus illius. Quod amplius declarans subdit. *Qua sublata* (scilicet, necessitate) *carnem non induisse*: Sic etiam Nazian. orat. 36. & 4. Theologiæ: *Humanitatis*, inquit, *suscepta causa nostra est: quid enim aliud causa esse potuisset?* Et orat. 38. quæ est de natali Domini, idem late persequitur. Ibi vero æque docet homines esse ad supernaturalem beatitudinem occasione peccati Angelorum ordinatos, sicut incarnationem occasione peccati hominum. Basilius homil. in sanctam Christi nativit. *Disce*, inquit, *mysterium, propterea Deus in carne est, ut in ea mortem occidat; propterea Deus est in carne, quia oportebat maledictam hanc carnem sanctificari*, &c. Cyril. Alexand. 5. Thesau. cap. 8. *Sciebat nos mortales futuros propter peccatum, ac ideo ante sæcula constituit, ut Verbum suum homo fieret, renovaretque hominem*. Multaque habet similia lib. 8. contra Julian. Damasc. lib. 3. cap. 1. & lib. 4. cap. 4. *Quia nos melioris participes fecerat, & non custodivimus, assumpsit ipse id quod deterius, nostram dico naturam, &c.* Hanc etiam unicam incarnationis causam agnoscit Chrysost. homil. 2. & 3. in Matth. & prolixe satis serm. 3. in Luc. idem homil. 1. in Psalm. habetur tom. 1. post expositionem ejusdem Psalm. Theod. etiam in Epitome divin. decret. cap. de Incarnatione: *Homo*, inquit, *factus est, ut a peccato corruptam naturam revocaret: neque enim divinitatis integumento utens suscepit naturam corporis, sed voluit naturam ipsam devictam superare adversarium, & referre victoriam*. In eandem sententiam multa sumi possunt ex Cyril. Jerosolym. catechef. 6. Epiph. lib. 1. contra hæres. tom. 1. sub finem. Theophyl. Joan. 3. circa id: *Sic Deus dilexit mundum*, &c. Justin. lib. de vera fidei expositione Gregor. Nyss. lib. de sancto baptismo in principio, & copiose sermone quodam de Christi nativit. Imo & Dionysius Areopagita cap. 3. de cœlest. hierar. pag. 3. non longe a fine. Ac tandem Iren. lib. 3. cap. 20. 21. & lib. 1. cap. 14. habet illa verba notanda: *Si non haberet caro salvari, nequaquam verbum Dei caro factum esset, & si non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus*.

Ubi plane sentit hanc fuisse unicam, & adæquatam causam. Ex patribus Latinis Leo Papa frequenter sermonibus de nativitate & passione, totum negotium incarnationis in nostrum remedium, ut in primariam causam revocat; & serm. 3. Pentecost. eamdem rem tractans concludit: *Si homo in naturæ suæ perfectione, & honore, in quo creatus est, permansisset, creator hominum creatura non fieret, neque æternus temporalitatem subiret, neque formam servi in similitudinem carnis peccati assumeret*. Idem August. conc. 1. in Psalm. 68. circa id: *Infixus sum in limo*, &c. Sed ibi non tam de incarnatione, quam de passione loquitur; conc. tamen 2. in Psalm. 36. *Si tu*, inquit, *o homo non desereres Deum, non fieret propter te homo Deus*; & serm. 9. de verbis Apostoli: *Nulla causa fuit veniendi Christo Domino, nisi peccatores salvos facere*; & ideo serm. 8. dixerat: *Si homo non periisset, filius hominis non venisset*; & lib. 1. de peccat. merit. cap. 26. post recitata multa Scripturæ testimonia concludit. *Quibus omnibus sufficienter apparet Dominum Jesum Christum non aliam ob causam in carne venisse, nisi ut per hanc dispensationem misericordissimæ gratiæ eos ad capessendum regnum cœlorum vivificaret, liberaret, redimeret, qui prius fuissent in peccatorum morte*, &c. Verum est August. interponere hæc verba: *Non aliam ob causam in carne venisset, ac forma servi accepta factum obedientem usque ad mortem*. Sic etiam lib. 3. Hypognos. circa principium dicit: *Quid opus erat Deo, si status integer naturæ maneret humanæ, carnem suscipere nostram?* Sed addit statim: *Contumelias sustinere, mortem perpeti?* Gregor. lib. 4. in 1. Reg. cap. 1. nullam aliam esse incarnationis causam docet his verbis. *Nisi Adam peccasset, Redemptorem nostrum carnem suscipere nostram non oporteret*. Idem fere 17. Moral. cap. 18. Hieron. in cap. 7. Eccles. *Quia homo*, inquit, *infixus in limo peccati indiguit majori auxilio, id circo venit ipsa sapientia*. Ambros. lib. de Incarnat. Domini sacram. cap. 6. *Quæ erat causa incarnationis, nisi ut caro, quæ peccaverat, redimeretur?* Unde Tertul. lib. de carne Christi, quærens, cur Deus nostram, & non Angelorum naturam sumpserit, hanc unicam assignat causam, quia nostra natura erat redimenda, non angelica, sentiens hanc unicam esse rationem tanti mysterii faciendi. Unde etiam Bernar. serm. 1. in vigil. Nativit. *Quare*, inquit, *filius Dei factus est homo, nisi ut homines faceret filios Dei?* Idem sumi potest ex Cypr. serm. de passione Domini, Prosp. lib. sent. August. 314. Ansel. utroque libro, Cur Deus homo, & de concept. Virgin. cap. 17. Lactan. lib. 4. de vera sapient. cap. 24. & 25. Hi omnes nullam aliam causam agnoscunt; nec possunt hæc testimonia de adventu in carne passibili explicari, cum de ipsa incarnatione quoad substantiam ejus loquantur absolute, quin etiam multa excludunt expresse omnem aliam causam, hacque deficiente, assumptionem carnis simpliciter negant. Unde hoc sensu videtur canere Ecclesia Sabbato sancto: *O vere necessarium Adæ peccatum*, &c. Quia nimirum, præbuit occasionem & causam ad tantum mysterium necessariam. Unde ibidem dicitur: *Quid enim nobis nasci profuit, nisi redimi profuisset?* Quasi indicans ablato commodo redemptionis supervacaneum fore tantum mysterium. Ultimo Petr. Chrysol. serm. 150. *Si non implesset*, inquit, *carnis ordinem, carnis in illo esset otiosa susceptio*: implere autem carnis ordinem, ut ibidem explicat, est passionibus carnis subjici, quasi dicat assumptionem carnis impassibilis futuram fuisse otiosam, & sine causa.

Tertio probatur hæc sententia ex effectibus, per quos etiam solet nobis innotescere divina voluntas. Si enim omnia, quæ Deus in hoc mysterio perficiendo servavit, considerentur, non obscure indicant primum motivum illud efficiendi fuisse hominum redemptionem. Primo, quod natura humana potius, quam Angelica assumpta est, ut supra Tertul. Secundo, quod filius potius, quam aliæ personæ carnem assumpsit, ut per eum homo redimeretur, qui est imago & similitudo patris, quia homo appetendo Dei similitudinem, & imaginem peccaverat, ut dixit Bernard. sermon. 1. de adventu, vel ut Athanas. ait libro de humanitate Verbi: *Ut per quem rerum naturam condidit Pater, per eumdem quoque eam incolumem, & salvam præberet*. Tertio in circumstantiis temporis, loci, & modi, &c. omnia enim hæc, & similia fuerunt accommodata ad nostram redemptionem: ex circumstantiis enim

enim colligimus substantiam rei, & ex mediis finem. Quarto videmus statum innocentiæ institutum independenter a Christo, cujus signum est, quia in eo constitutus fuit Adam caput totius naturæ humanæ, si autem jam tunc Christus fuisset prædestinatus, quorsum præter tantum caput aliud extitisset.

Quarto probari potest ex conjecturis & congruentiis, quia scilicet tantum opus non debuit ordinari, nisi magna urgente causa & necessitate, sic enim omnia divina attributa magis in eo relucent. Charitas, quæ inimicis tantum contulit beneficium. Bonitas, quæ ex tanto malo tanti boni sumpsit occasionem. Justitia & misericordia, quæ per se patent ex supradictis. Liberalitas, quæ suo tempore opportunissime bona communicat. Sapientia, quæ dæmonis astutiam non potentia solum, sed summa industria superavit. Denique ipsius Verbi majestas, nam cum sit supra totius creaturæ ordinem, non debuit quasi in ordinem redigi, ut solum propter perfectionem universi conjungeretur creaturæ, sed tantum propter sui patris injuriam vindicandam.

Objectio. Quod si contra hanc sententiam objicias, quia Christus dicitur esse causa finalis nostræ gratiæ, & justitiæ, ut in Trident. sess. 6. cap. 7. Unde fieri videtur in genere causæ finalis fuisse prius in voluntate Dei, quam reliquos homines, nam alii propter ipsum potius amati sunt in ejusque gloriam, quam ipse propter alios; ergo multo magis voluntas Dei ad Christum, seu ad mysterium incarnationis antecessit voluntatem permittendi hominum lapsum, & consequenter præscientiam illius. Respondent distinguendo, nam aliud est considerare in

Respon. Christo, quod sit Deus homo, & mereatur, ac satisfaciat: aliud vero est, quod ipse Christus honoretur & glorificetur ab hominibus. Sub priori ergo ratione finis incarnationis quoad esse, & mereri est remedium peccati, atque hominum bonum, sub posteriori ratione honor & gloria. Verbi incarnati est finis remedii peccati, & omnis gratiæ hominibus datæ, ut Tridentinum dixit, & hoc satis est, ut Christus dicatur finis nostræ justitiæ, & redemptionis, ad hoc enim non est necesse nostram justificationem fieri, ut Christus sit, vel ut sit homo, sed ut honoretur & glorificetur; sicut etiam Deus est finis rerum, non quod talia fiant, ut Deus sit, sed ut Deus honoretur, non enim semper finis dicitur ille, qui per media, aut actionem fit, sed etiam ille, cui comparatur, vel in cujus utilitatem fit id, quod intenditur: ut medicinæ finis est sanitas, & homo qui sanatur, illa ut finis factus, cujus gratia applicantur media, hic ut finis, propter cujus utilitatem sanitas intenditur, quo modo juxta veriorem expositionem distinxit Aristot. 2. de anima, text. 35. & 37. duplicem finem, quo, vel cui, finis enim cui dicitur is, in cujus gratiam, vel utilitatem res fit. Finis vero quo est id, ob quod fit, quoque alius perficitur, vel honoratur: qui etiam dici solet, cujus gratia, his autem finibus sæpe accidit, ut sint sibi invicem fines sub diversa illa ratione. Potentia enim est propter operationem, ut propter finem factum: ipsa vero operatio & res per illam facta est sæpe propter ipsam potentiam, ut scilicet illam perficiat, & actuet. Et rex est propter regnum, ut illud regat, & in pace & ordine tueatur: ipse vero est, in cujus gloriam & honorem totius regni bonum redundat.

Denique si quæsieris ab auctoribus hujus sententiæ, cur veluti expectaverit Deus præscientiam peccati ad ordinandum & volendum tantum mysterium. Relicta sententia Cajetani supra impugnata, qui melius sentiunt, respondent non esse aliam rationem efficacem, nisi liberam voluntatem Dei, quæ nobis in Scriptura significata est. Unde juxta opinionem hanc talis constituitur ordo in prædestinatione Christi respectu aliorum hominum. Primo voluit Deus creare homines (ut Angelos nunc omittamus) ut se fruerentur in æterna, & supernaturali beatitudine. Secundo ut possent ad eam beatitudinem perduci, eamque mereri, voluit illis conferre justitiam & supernaturalia auxilia in Adamo. Tertio voluit permittere peccatum Adæ. Quarto prævidit illud. Quinto voluit remedium adhibere. Sexto elegit incarnationem ut optimam, & accommodatissimam medicinam contra peccatum. Et juxta hunc ordinem noluit hoc bonum nisi occasione peccati, & hoc sensu dici potest occasionatum, ut Scotus loquitur, qui hoc infert tanquam inconveniens. Quod tamen in rigore nullum est, non enim dicitur occasionatum, quia in se non sit maximum bonum, & per se amabile etiam occasione peccati: sed quia Deus noluit illud bonum, nisi oblata tali occasione, quod pro libertate sua facere optime potuit, ut de aliis operibus & mysteriis gratiæ facile credi potest, ut de mysterio Eucharistiæ, & similibus.

Ordo signorum prædestinationis in hac opinione

Secunda sententia affirmat, Christum Dominum fuisse prædestinatum, seu electum ante præscientiam originalis peccati, atque adeo voluntatem incarnationis antecessisse voluntatem permittendi peccatum Adæ. Ita tenet Alexand. Alens. 3. part. quæst. 2. membr. 13. Albert. in 3. distin. 10. art. 4. Scotus distin. 7. quæst. 3. distin. 19. §. In ista quæstione, ac fere alii, qui sentiunt, etiam si homo non peccasset, incarnationis mysterium fuisse futurum. Fundamentum hujus sententiæ est, quia existimat Deum non voluisse primo incarnationem ob remedium peccati, seu oblata occasione peccati, sed propter seipsam, seu quia per se est aptissimum opus ad communicandam & manifestandam divinam bonitatem, quod fundamentum infra latius tractabimus. Modus autem explicandi hanc sententiam non est idem apud omnes. Scotus enim in tertio distin. 19. & distin. 32. quæst. unica artic. 3. post actum scientiæ simplicis intelligentiæ, primum actum liberum voluntatis divinæ videtur ponere electionem prædestinatorum, quam dicit fuisse ante præscientiam originalis peccati. In secundo signo dicit Deum prævidisse peccatum, in tertio ordinasse redemptionem, Christum autem ponit primum prædestinatum in primo signo cum cæteris. Alii vero ut Catherinus primam voluntatem Dei dicunt fuisse communicare sese creaturis, & in secundo signo elegisse incarnationis opus, & tertio propter Christum voluisse creare reliqua omnia, & inter alia ipsos homines, & dare illis originalem justitiam. Quarto voluit permittere peccatum. Quinto prævidit illud. Sexto voluit redemptionem per Christum. Alii denique existimant Deum in primo signo suæ liberæ voluntatis voluisse se perfecte communicare condendo universum quoddam constans ex omnibus gradibus, & ordinibus rerum, naturæ, & gratiæ, & unionis hypostaticæ: ita tamen, ut esset connexio, & ordo inter res omnes, ita ut inferiora superioribus ministrarent: superiora vero inferioribus præessent: & ita in hoc primo signo voluit Christum tanquam caput totius universi. Secundo ad exequendam hanc intentionem voluit (ut alia omittam) producere humanum genus in Adamo, & illi conferre justitiam, &c. Tertio voluit permittere peccatum. Quarto præscivit. Quinto ordinavit redemptionem per Christum. Et inter hunc ac præcedentem modum forte res concepta eadem est, solum est diversitas in modo illam explicandi. Quid autem eligendum sit, dicemus inferius. 2. Opinio.

Inter has sententias duæ aliæ veluti mediæ excogitari possunt. Tertia itaque sit, voluntatem incarnationis posse comparari, vel ad voluntatem permittendi peccatum Adæ, vel ad præscientiam ejusdem peccati. Si voluntas ad voluntatem comparetur juxta opinionem hanc, non est una altera prior, sed omnino simul, quamquam mysterium incarnationis fuerit prædefinitum per primam illam voluntatem, qua voluit Deus perfectum universum condere, in quo convenit hæc sententia cum præcedenti. Ratio vero hujus partis est, quia supposita præscientia simplicis intelligentiæ supra explicata, qua Deus cognovit ut possibilia, creationem Angelorum & hominum, mysteria gratiæ & unionis hypostaticæ, & permissionem peccati, &c. non est necesse intelligere Deum prius unum voluisse, quam aliud, sed unica simplicissima voluntate hæc omnia voluisse, quatenus ex eis totum universum quasi unum quid absolutum & perfectum coagmentatur. Confirmari hoc potest & explicari, quia voluntas incarnationis, & voluntas permittendi peccatum, non sunt ita inter se connexæ, ut una aliam supponat, vel ab illa supponatur: neutra enim est causa, vel ratio alterius, quia nec voluntas incarnationis propter peccatum est, ut hæc sententia supponit, nec voluntas permittendi peccatum propter incarnationem, ut per se notum videtur; neutra ergo est prior alia. At vero si illa voluntas ad præscientiam peccati comparetur, hæc considerari potest dupliciter, primo per modum scientiæ visionis, quæ subsequitur voluntatem, 3. Opinio.

& sic est posterior, ut per se constat, vel per modum simplicis intelligentiæ, per quam cognoscuntur futura, vel sub conditione modo supra explicato, vel absolute, si ipsamet divina voluntas libera præsciri etiam intelligatur per modum futuræ, ut superius etiam explicatum est, & sic antecedit præscientia voluntatem ; ex quibus satis etiam constat hujus sententiæ fundamentum.

4. Opinio. Quarta sententia est, mysterium unionis hypostaticæ fuisse præordinatum a Deo in illo primo signo, quo se voluit extra communicare; quia illud decretum fuit perfectum, & ideo comprehendit omnes gradus & ordines rerum: in quibus supremum locum tenet unio hypostatica, per quam fit summa divinæ bonitatis communicatio. Addit tamen hæc opinio, mysterium incarnationis ut sic non fuisse in illo signo præordinatum, sed in alio posteriori signo post prævisum originale peccatum: nam unio hypostatica per se abstrahit & a persona Verbi, & a natura humana, quam incarnatio, ut hoc nomine significatur, includit: unde hypostatica unio secundum se prior est, quam Incarnatio, & independens ab illa, & per se sufficiens ad completam Dei communicationem, quæ in primo illo signo intenta est: in illo ergo tantum fuit decretum, ut Deus assumeret intellectualem naturam, abstrahendo ab hac vel illa persona, & una aut pluribus, & a natura humana vel angelica ; in inferioribus enim non erat decentia, ut in eis hæc unio fieret. Et hoc est fundamentum hujus sententiæ, scilicet quia motivum, ob quod Deus in illo primo signo potuit decernere seu definire hoc mysterium, non petebat hanc incarnationem, sed solum unionem hypostaticam, ut explicata est. Aliunde vero omnia motiva & rationes, ob quas Deus voluit hanc unionem hypostaticam in hac natura, & in hac persona potius, quam in aliis, sumpta sunt ex occasione peccati, & ex remedio ejus: ergo voluntas incarnationis quoad hanc determinationem non antecessit, sed subsecuta est, præscientiam peccati. Sicut juxta Scoti sententiam, quamvis Incarnatio quoad substantiam præordinata sit in primo signo ante præscientiam originalis peccati quoad passibilitatem vero definita est in posteriori signo post præscientiam ejusdem peccati, quia tota occasio & ratio passibilitatis orta est ex peccato: sic ergo loquitur hæc opinio non tantum de passibilitate, sed etiam de determinata ratione unionis hypostaticæ quoad talem naturam & talem personam. Ex quo infertur primo juxta hanc sententiam Deum quidem primo ac per se voluisse, ut Verbum fieret homo propter redemptionem hominum; quod tamen Deus assumeret naturam intellectualem ut sic, non primo fuisse volitum a Deo propter redemptionem, sed per se propter complementum universi. Atque Filium Dei venisse propter nos, & propter nostram salutem, & similiter factum esse hominem propter nos, Deum tamen neque venisse propter nos, neque assumpsisse intellectualem naturam ut sic propter nos. Secundo infert hæc opinio, Deum in volenda unione hypostatica nullum specialem amorem ad homines ostendisse, magis quam ad angelos, atque adeo primum decretum de unione hypostatica facienda, nullo modo fuisse ortum ex speciali hominum amore, vel (ut proprius loquar) non fuisse specialem hominum amorem, sed hunc habuisse tantum locum in posteriori voluntate, qua voluit Deus illam unionem fieri in tali persona & natura ex illo speciali amore, quem ad homines jam lapsos habuit, cum voluit illos redimere. Tertio denique infert hæc opinio, quod si homo non peccasset, ex vi præsentis decreti, Deus quidem alicui naturæ intellectuali hypostatice uniretur, Verbum tamen non incarnaretur ex vi præsentis decreti. Sed oporteret aliud decretum habere Deum circa modum, quo hypostatica unio tunc esset perficienda. Quæ tres illationes pertinent quidem ad sequentes sectiones, quartam scilicet, & quintam: hic autem breviter tactæ sunt, ne oporteat sententiam hanc per partes referre & examinare, quam non invenio in antiquis auctoribus, sed a quodam recentiori excogitata esse videtur.

Corollaria hujus sententiæ.

In hac quæstione unum est, quod ad rem maxime pertinere videtur, scilicet, an hoc mysterium fuerit intentum a Deo in prima voluntate, qua voluit universum perfectum condere, sicut creatio angelorum & hominum, & justificatio, & æterna beatitudo per se intenta fuit: an vero solum quasi per accidens post permissum, & prævisum peccatum, & ex hujus decisione pendent alia, quæ postea tractabuntur. Dico ergo primo, Deum primaria intentione, & prima voluntate, qua voluit se creaturis communicare, voluisse mysterium Incarnationis, & Christum Dominum Deum simul & hominem, ut esset caput & finis omnium divinorum operum sub ipso Deo. Hanc conclusionem præter auctores citatos docuit elegantissime Rupertus Abbas lib. 3. de gloria & honore Filii hominis in Matth. & lib. 13. de gloria Trinitatis, & processione Spiritus sancti cap. 20. ubi inter alia inquit: *Religiose dicendum, reverenterque est audiendum, quia propter hunc hominem gloria & honore coronandum Deus omnia creavit*; & infra: *Rectius dicitur non hominem propter Angelos, sed propter quendam hominem Angelos quoque factos esse, & cætera omnia*. Et hoc confirmat testimoniis Proverb. 8. & ad Hebr. 2. Eamdem opinionem sequitur Cyril. lib. 5. Thesau. cap. 8. Et pro eadem referri potest Irenæus libr. 3. cap. 33. & August. lib. 1. de nupt. cap. 21. quorum patrum verba, & sententias in sequentibus dubiis commodius tractabimus, & ex aliis patribus hoc ipsum confirmabimus. Refert etiam Galatin. lib. 7. de Arcanis cap. 2. & 4. esse communem traditionem Hebræorum Deum propter amorem Messiæ omnia creasse. Ac propterea Isaiæ 4. vocari germen, & Psalm. 67. vocari fructum terræ, quia sicut hæc sunt quasi finis, & pulchritudo arboris, ita Messias totius universi. Et quamquam in scriptura non habeatur expresse, potest tamen magna cum probabilitate colligi primo ex veteri testamento, Proverb. 8. *Dominus possedit me in initio viarum suarum*. Vel, ut septuaginta transtulerunt: *Dominus creavit me initium viarum suarum*. Hæc enim verba de sapientia incarnata exponunt fere omnes antiqui patres Græci & Latini. Clemens Romanus lib. 5. constit. Apostolic. cap. 19. & Concil. Hispalen. cap. 13. Justinianus Imperator in edicto fidei ad Joan. 2. ubi in eamdem sententiam citat Basilium, qui eam habet libr. 4. contra Eunomium, & eamdem habet Athanasius serm. 3. contra Arianos, & in expositione fidei, Gregor. Nazianz. orat. 36. circa principium. Cæsarius dialogo II. & Gregor. Nyssenus lib. de fide ad Simplicium. Et Cyril. Alexandr. lib. 5. Thesau. cap. 4. & 8. qui expresse inquit: *Quærendum est, quis est, qui dixit, Dominus creavit me*, & respondet, *Christus jam homo factus*. Idem Chrysostomus serm. de Sancta Trinitat. & Damascenus lib. 4. cap. 19. ubi dicit quædam dici in Scriptura de Christo ante humanitatem assumptam vaticinandi modo, interdum ut futura, interdum vero ut præterita, ut est illud: *Dominus creavit me*: & illud: *Propterea unxit te Deus Deus tuus*. Ubi aperte sentit utrumque esse dictum ratione humanitatis. Idem docet Hieronym. lib. 2. in Mich. in principio, & super ad Ephes. 2. August. serm. 58. de verbis Domini, & lib. 1. de Trinitat. cap. *Secundum formam*, inquit, *Dei ante omnes colles genuit me, secundum formam servi Dominus creavit me initium viarum suarum*. Idem Hilarius 12. de Trinitat. & Ambros. 1. de fide, cap. 7. & Fulgentius lic. ad objectiones Arian. in responsione ad tertiam.

Christus primus prædestinatus & finis omnium operum divinorum.

Denique Epiphanius in Ancorato, & hæres. 69. dicit, hanc esse expositionem magnorum Patrum, neque esse rejiciendam. Cum enim Ariani abuterentur hoc testimonio, ut probarent Filium Dei esse creaturam, Sancti respondebant illud fuisse dictum ratione humanitatis, secundum quam interdum creatus dicitur, ut notavit Idatius Clarus, libro contra Vatiman. Arian. tom. 5. Bibl. sanct. ex illo ad Ephes. 4. *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est*. Et ad Hebr. 4. *Qui fidelis est ei, qui creavit illum*. Et quamquam vulgata non habeat Verbum, *creavit*, sed *possedit*. Et Hieronymus supra, & in epist. 139. ad Cyprianum in tom. 3. ita proprius ex Hebræo verti doceat: non tamen refert, quia etiam dicitur Deus possidere ea, quæ creat, imo illorum propriissime dicitur esse dominus, & ita ad hoc ipsum ponderavit Ambrosius verbum illud: *Dominus possedit me*. Si enim filius, ut Deus loqueretur, non dominum vocaret, sed patrem. Dicitur ergo Christus in quantum homo conditus ab æterno, *In initio viarum Dei*, non secundum rem, sed secundum propositum, & intentionem Dei; nec solum significatur utcumque fuisse æterno Dei consilio conditum (hoc enim commune est omnibus rebus, quæ in tempore creantur), sed singulari quodam modo,

do, nimirum quia in ipsa mente Dei primatum habuit, & conditus est: *In initio viarum Dei*, quod inferius illis verbis declaratur: *Ab æterno ordinata sum, & ex antiquis antequam terra fieret*. Voluit enim sapiens eo loco laudare hanc sapientiam incarnatam ab antiquitate & origine; & quia in re non prius producta est secundum humanitatem, quam aliæ res creatæ fuerint, ideo illam considerat in æterno Dei consilio, in quo antequam quidquam factum esset, ipsa fuit initium viarum Dei. Verum est nonnullos ex citatis patribus, viarum nomine opera redemptionis intelligere; sed (ut rectius Athanasius intellexit) viarum nomine Dei opera intelliguntur; sicut enim via vestigiis efficitur, ita Dei effectus vestigia Dei & viæ quædam sunt, quæ ad ipsum nos ducunt, & ideo Psalm. 144. dicitur, *Justus dominus in omnibus viis suis.* Et statim exponitur: *Et sanctus in omnibus operibus suis.* Et Psalm. 24. *Universæ viæ Domini* dicuntur *misericordia & veritas.* Quia in omnibus Dei operibus hæ virtutes potissimum relucent. Et ideo Sapiens quasi explicans has vias subdit; *Antequam quidquam faceret a principio, & antequam terra fieret.* Et cum hac expositione concordat similis locus Eccles. 24. *Ab initio & ante sæcula creata sum*, &c. Ubi post similia verba tandem concludit: *Posuit David puero suo, excitare regem ex ipso fortissimum, & in throno honoris sedentem in sempiternum.* Quæ verba de solo Christo intelligi possunt, de quo Isai. 2. dicitur: *Super regnum David, & super solium ejus sedebit usque in sempiternum.* Cætera ergo de Christo accommodatissime intelliguntur. Et quamquam non negem posse habere hæc testimonia alias expositiones literæ consentaneas: non est autem, cur hæc rejiciatur, quę & literæ quadrat, & ab antiquis patribus indicata est.

Secundo probatur ex novo testamento, præsertim ex Paulo ad Coloss. ubi de Christo homine Deo promiscue loquitur, & ut Deum vocat illum *Imaginem Dei invisibilis*, ut hominem vero, vocat *Primogenitum omnis creaturæ.* Ita enim intellexit verbum illud Concilium Sardicense epistola ad omnes fideles, & sumitur ex Concil. Ephes. tom. 1. cap. 4. & 5. & tom. 4. cap. 26. ubi Christus dicitur unigenitus, ut Deus, primogenitus, ut homo. Quam expositionem habent eo loco Glossæ, Anselmus, & Hieronymus, qui dicit vocari Christum primogenitum, non tempore, sed honore. Et Chrysost. homil. 15. circa id ad Rom. 8. *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus: Hæc*, inquit, *ita capias, ut de dispensatione illius dicta esse intelligas: nam secundum divinitatem unigenitus est, per humanitatem autem frater noster effectus est.* Ut loquitur Nazianz. orat. 43. post medium. Et ideo Augustinus contra epistolam fundamenti cap. 27. dicit, *imperite & impie quari fratres Christo, nisi secundum quod homo apparere dignatus est.* Rationem autem, propter quam Christus ut homo est *primogenitus omnis creaturæ*, subdit Paulus citato loco ad Coloss. 1. dicens: *Quoniam in ipso condita sunt universa, & ipse est ante omnes, & omnia in ipso constant, & ipse est caput corporis Ecclesiæ.* Ac denique concludit, *Ut sit ipse in omnibus primatum tenens.* Ubi (ut Chrysostomus, & alii intelligunt) plane loquitur de Christo ut homine, nam ut sic est caput ecclesiæ, & primogenitus ex mortuis, ut ibidem dicitur: ergo ut sic primatum in omnibus habet etiam in æterno consilio & mente Dei. Ac denique in eo etiam ut homine condita sunt universa. Ex quo verbo sumitur nova confirmatio, nam Christus, ut Deus homo, est finis, propter quem, & in cujus honorem Deus omia creavit, hoc enim significat verbum illud: *In quo condita sunt universa.* Et eodem modo dicitur ad Hebr. 2. Christum esse *eum propter quem omnia*, ut supra notavit Rupert. & ibidem exponit Anselm. Et idem sumitur ex verbo illo 1. ad Corinth. 3. ubi Paulus ad justos & prædestinatos loquens inquit: *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei.* Dicuntur autem omnia esse electorum in ratione finis, quia propter eos omnia creata sunt, ut salutem & gloriam consequantur.

Eadem ergo ratione tam ipsi prædestinati, quam omnia alia, Christi esse dicuntur, propter quem tamquam propter finem proximum creata sunt omnia. Et ideo ad Hebr. 1. Christus dicitur *constitutus hæres universorum*, quod de Christo ut homine necessario intelligendum est, nam, ut Deus, non est hæres, sed natura sua dominus. Unde etiam quod subditur, *per quem fecit & sæcula*, eidem homini Christo, per quem Pater nobis locutus est, attribui videtur. Et ita Chrys. hom. 71. in Joan. dicit omnia operari Patrem propter gloriam filii, & inferius tam hic quam q. 24. ostendemus, Christum esse causam finalem nostræ prædestinationis. Ex quibus idonea satis ratio conficitur, quia finis est, qui primo cadit in voluntatem operantis; si ergo Christus est finis operum Dei, sane per primariam voluntatem amatus ac intentus fuit inter ea, quæ ad extra Deus voluit operari. Et simile argumentum sumi potest ex ratione causæ exemplaris, quod statim commodius explicabimus.

Tertio probari potest hæc conclusio ex ipsis effectibus Dei, considerato in eis optimo & sapientissimo providentiæ modo. Supponimus enim ex supra dictis, ante omnem liberam voluntatem esse in Deo scientiam, per quam cognoscit, quid unaquæque causa tam necessaria quam libera operatura est, si in hoc vel illo statu cum hac vel illa conditione creetur. Unde fit ante voluntatem incarnationis, vel creationis, vel permissionis peccati, præscivisse Deum, si creasset mundum, Angelos & homines cum tali gratia, &c. & permitteret peccatum, futurum fuisse, ut totum genus humanum in primo homine laberetur, sibique offerendam esse occasionem, ut optimo modo sapientiam, bonitatem, misericordiam, & justitiam denique patefaceret. Jam ergo constituta in Deo scientia hac optime intelligitur, potuisse illum, primum omnium intendere non solum universi creationem secundum esse naturæ gratiæ & gloriæ in hominibus & angelis: verum etiam secundum esse unionis hypostaticæ in Christi humanitate, quamquam in reipsa esset executurus hoc mysterium post oblatam occasionem peccati, quod totum est evidens supposita dicta præscientia, quoniam ordo intentionis antecedit ordinem executionis, ut supra declaratum est. Ergo intelligendum est Deum voluisse hoc mysterium, primo quia hoc modo conciliantur optime omnes scripturæ. Quædam enim significant Christum esse primo dilectum, & amatum tamquam finem omnium operum Dei. Aliæ vero indicant Verbum sumpsisse carnem oblata occasione peccati: hæc autem optime consonant, si priores ordinem intentionis, posteriores vero executionis explicuisse intelligantur, id est, si intelligamus in prioribus locis præcise declarari amorem Dei ad Christum, & intentionem ejus per modum finis aliarum rerum, in aliis vero locis explicari adæquatum decretum divinæ voluntatis, etiam ut extenditur ad modum admirabilem exequendi tale mysterium. Secundo hoc ita explicatur; nam qui prudentissime operatur, non solum ex præscientia, sed etiam ex prævia intentione finis operatur: sed videmus in re ipsa oblata occasione peccati dedisse Christum in remedium ejus; ergo intelligendum est Deum non voluisse hoc mysterium solum, quia occasio peccati oblata est & præcognita, sed potius e contrario, ideo permisisse peccatum, ut ex illo occasionem sumeret optimo modo se communicandi hominibus; ergo jam prædefinierat & voluerat hoc mysterium, & ex intentione illius voluit permittere peccatum. Exemplum sumere possumus ex scriptura, cum Deus Joseph constituit Principem Ægypti, utendo ad hoc bonum mala voluntate fratrum ejus, qui eum vendiderunt. Non est enim existimandum Deum solum post prævisum illud peccatum futurum voluisse Joseph fieri principem Ægypti, sed e contrario potius, quia statuerat Deus eum facere principem Ægypti, ideo voluit permittere peccatum, & illo malo bene uti ad suum finem consequendum: est enim hæc multo altior ratio providentiæ, & magis digna Deo, quam in peccatis crucifigentium Christum, & interficientium martyres, & aliis similibus videre licet. Et hoc sensu docet frequenter August. Deum non permittere peccata, nisi ut eis bona eliciat, ut patet in Enchir. c. 96. & alias. Tertio potest hoc aliter explicari: quia videmus totius universi creationem, dispositionem, & gubernationem ad hoc tendere, ut numerus prædestinatorum impleatur, & tamdem omnia terminentur stabilito regno beatitudinis perpetuo duraturo ex hominibus & Angelis composito, quorum princeps & caput sit Christus; ergo optimo & prudentissimo ordine intelligimus primam voluntatem & intentionem suam posuisse Deum in hoc felicissimo regno prædestinatorum, & propter illud prius fundandum, deinde

pau-

paulatim augendum, ac tandem consummandum, voluisse conferre prius gratiam & justitiam, deinde permittere peccatum, postea dare remedium, ac denique applicare illud his, quibus erit efficaciter conferendum. Consequentia patet ex illo principio, quod in prudentiori modo operandi executio respondet intentioni. Et quæ sunt postrema in executione, præsertim si sint per se amabilia, & in ipsa executione principaliter intenta (quod dico ut pœnas damnatorum excludam) intentione priora sunt. Et confirmari potest, nam propter similem rationem docent cum Augustino fere omnes Theologi, electionem prædestinatorum ad gloriam esse priorem ipsa prædestinatione seu ratione mediorum, adeo ut permissio peccati, quæ aliquo modo confert ad executionem illius electionis, hac ratione censeatur posterior illa & effectus ejus. Et propter eamdem rationem proportionaliter applicatam, supposita supra dicta scientia conditionata futurorum contingentium probabiliorem existimo communem sententiam Theologorum asserentium electionem hominum prædestinatorum antecessisse permissionem originalis peccati, quam licet D. Th. nunquam clare docuerit, in eam tamen magis inclinare videtur 1.p. q.23. art.3.4.& 5. & clarius q. 6. de verit.art.2. ad 9. Et ratio est clara ex dictis, quia permittendo peccatum originale, veluti parabatur via, ut tales homines salvarentur infallibiliter supposita dicta providentia & præscientia Dei; ergo signum est totum hoc cecidisse sub dictam electionem hominum salvandorum, & fuisse effectum ejus, hæc est enim quædam ratio altior providentiæ. Et saltem de Adamo non videtur probabiliter negari posse, quin electio ejus ad gloriam antecesserit permissionem peccati ejus, imo & voluntatem dandi illi gratiam & justitiam, in qua creatus est, nam in re ipsa hęc omnia fuerunt media, per quę consecutus est salutem; ergo omnia fuerunt media prædestinationis, & electionis; in aliis autem prædestinatis omnibus, omnia media similia sunt effectus electionis eorum, cur ergo non multo magis idem erit in primo homine, quem Deus creabat, ut totius humani generis parens existeret? Ac denique de Angelis sanctis dubitari non potest, quin fuerint electi ante permissionem alicujus peccati, & fortasse permissionem peccati in malis Angelis fuisse effectum electionis bonorum, quatenus malorum peccatum fuit bonis occasio majoris meriti & gloriæ: quod totum credendum est cecidisse sub intentionem Dei, quia est altior ratio providentiæ, & magis consentanea sapientiæ ejus: ergo multo magis idem sentiendum est de Christi Dei & hominis electione seu prædestinatione: tum quia etiam per peccati permissionem veluti parata fuit via, ut efficax Christi electio ad effectum perduceretur; tum etiam quia non est, cur credamus, Deum in prima illa voluntate, qua æterno suo consilio statuit de regno beatitudinis fundando, de membris prius decreverit, quam de capite; tum denique quia ipsa rerum executio ostendit priorem intentionem, in Deo maxime, qui prudentissimo modo operatur. Videbimus autem omnes effectus gratiæ Dei, ipsam etiam permissionem peccati redundare in gloriam Christi; ergo signum est hanc fuisse primo intentam.

Electio prædestinatorum ante permissionem peccati originalis.

Et ex hoc discursu sumitur nova confirmatio, quæ potest esse quarta probatio conclusionis, quia Christus Dominus causa exemplaris & finalis est prædestinationis & electionis aliorum; sed electio hominum, & prædestinatio intelligitur antecedere permissionem peccati, & per se pertinere ad eam voluntatem, qua Deus voluit seipsum hominibus communicare; ergo multo magis electio & prædestinatio Christi ad eamdem voluntatem pertinet, & in ea primum locum obtinet, tamquam causa cæterorum. Majorem quoad utramque partem docet D.Th. infra q. 24. art. 3.& 4. sumitur ex illo ad Rom.8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*: quamquam enim D. Thomas, Adamus, & alii locum hunc de filio ut Deo interpretentur, quoniam filii adoptivi naturalem filium imitari debent, & ad illius similitudinem conformari: tamen de Christo ut homine exponunt Chryso. Hieron. Ansel. ac fere alii Græci & Latini, quoniam (ut dictum est) Christus non dicitur proprie primogenitus in multis fratribus, ut Deus, sed ut homo. Sensus ergo Pauli est omnes prædestinatos electos esse, ut sint Christo homini conformes in gloria, ut ipse sit tanquam prima mensura cæterorum. Unde Orig.lib.7. super ad Rom. per imaginem filii, animam Christi intelligit, quæ speciali ratione imago filii dicitur, quia eum in se integre suscepit, illumque perfectissime refert Ad hanc ergo imaginem dicit debere alios conformari juxta illud 1.Cor. 15. *Sicut portavimus imaginem terreni, portemus & imaginem cœlestis*. Et de gloria corporis dicitur ad Phil.3. *Reformabit corpus humilitatis nostræ configuratum corpori claritatis suæ*. Nec vero dici potest prædestinatos fuisse electos, ut sint Christo conformes in gloria, solum quia in re ipsa hujusmodi conformitatem habituri sint, & non quia talis conformitas fuerit per se intenta in prima eorum electione: hoc enim modo etiam possent dici prædestinati conformes in gloria angelo, vel B. Virgini; at vero Paulus aliquam specialem dignitatem Christi voluit illis verbis explicare, nimirum quod sicut est primum principium in genere gratiæ, ita est etiam primum exemplar, & metrum cæterorum, non quia indigeret Deus exemplari veluti extrinseco, quo in sua actione dirigeretur, sed quia ex parte objectorum voluit unum esse primum, ad cujus similitudinem alia formarentur. Imo non desunt, qui existiment, etiam in ipso esse naturali Christum ut hominem esse exemplar cæterorum hominum, ita exponentes illud Gen. 1. *Faciamus hominem ad imaginem & similitudinem nostram*. Quod indicavit Tert.lib.adversus Praxeam. cap.12. & lib. de Resur.carn.c.7.& significant Athan.q.89. ad Antioch. Cyril.lib.1. cont. Julian.Orig. hom.1. in Gene. Irenæus lib.1.con.hær.c.1. & lib.4.c.59. & alii, quos refert Lypom. in Caten. & tractant late Eugub. in Cosmog. Oleast. & Cather.Genes.1. Sed aliæ sunt veriores illius loci expositiones, quas iidem Patres attingunt, maxime Athanas. eodem lib.q.88.Tertul. lib. de Baptis.c.5.& lib.2.cont.Marcion. c.6. Chrysost.Aug. Eucher.& alii ibi, & latius disseritur 1.p.q.93.

Christus causa exemplaris prædestinationis aliorum.

Altera vero pars de causa finali facile ex dictis constat, quidquid enim gratiæ & gloriæ hominibus collatum est, id totum in Christi gloriam & honorem refertur: sed quod est causa omnium effectuum prædestinationis est in eo genere causa prædestinationis & electionis, ut ex 1.p.q. 23. constat; ergo. Major quoad justificationem ipsam definita est in Trident.sess.6.c.7.& sub justificatione omnes dispositiones a prima vocatione comprehendit, ut constat ex contextu, unde Joan.12. conversionem gentium ad fidem Christus vocat glorificationem suam dicens: *Venit hora, ut glorificetur filius hominis*, ut August. tractat. 51. & 52. notavit, & hoc modo ait; *Glorificari Christum in membris suis*. Deinde quod ipsamet glorificatio electorum cedat in gloriam Christi, patet ex Joan. 17. ubi Christus petens glorificationem suam, in hoc illam ponit: *Ut omne*, inquit, *quod dedisti ei, det illi vitam æternam*. Quia hoc totum ad gloriam ejus refertur, quod indicavit Cyril.lib.11. in Joan.c.15. Nec vero satisfacit, quod prima sententia supra indicabat, verum quidem esse omnes effectus gratiæ, qui fiunt in nobis, referri in Christum tanquam in finem, hoc tamen non esse ex primaria intentione Dei, atque adeo neque ex prima ipsa electione prædestinatorum: sed quasi ex secundaria & superaddita relatione post oblatam occasionem peccati: hoc enim in primis (ut supra dicebam) non est consentaneum perfectissimo modo, & rationi divinæ providentiæ: deinde non consonat verbis Pauli Ephes.1. dicentis: *Prædestinavit nos per Jesum Christum in ipsum*, ubi illæ duæ particulæ, *per*, & *in*, diversas habitudines causæ indicant, scilicet meritoriam & finalem. Unde paulo superius dixerat: *benedixit nos in omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo, sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*. Ubi significat propterea omnem benedictionem spiritualem (per quam effectus gratiæ significantur) datam nobis esse in Christo, quia in eodem electi sumus: quod etiam significatum est a Paulo illis verbis primæ Corinth. tertio. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*. Et illis ad Romanos octavo. *Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus*. Ibi enim utramque causalitatem conjunxit, exemplarem & finalem. Ubi Anselmus inquit: *Ut sit primogenitus, id est, primatum habens in collegio sanctorum, & hæreditatem patris jure suo obtinens, aliis fratribus distribuat*. Et eamdem sen-

Christus finis electionis prædestinatorum omnium.

ten-

tentiam indicat Chrysostom. hom. 66. & 71. in Joannem.

Ad hanc vero rationem respondent alii, ex doctrina Aug. electionem & prædestinationem hominum factam esse post prævisum originale peccatum, & ideo potuisse Christum esse exemplar & finem ejus, quamvis non fuerit in illo primo signo, ut nos dicimus, prædestinatus. Sed primo contra hoc paulo superius ostendimus, electionem prædestinatorum fuisse ante originalis prævisionem. Secundo saltem negari non potest, quin voluntas quasi generalis ordinandi homines ad beatitudinem supernaturalem, & gratiam & gloriam illis conferendi, originale peccatum antecesserit, & respectu etiam hujus voluntatis, seu objecti ejus Christum habuisse rationem exemplaris & finis; cur enim dicemus alium finem, vel exemplar habuisse Deum, quando in particulari elegit prædestinatos, quam cum homines omnes ad gloriam ordinavit? præsertim cum omnes etiam effectus, qui ab illa generali voluntate proveniunt, ut sunt illi, qui fiunt in reprobis, ad Christum, ut ad finem, & exemplar referantur. Tertio denique quia saltem de Adam non potest verisimiliter negari, quin fuerit per se electus ante originale peccatum, ut supra ostensum est. Et hinc potest confirmari hæc ratio, quia, ut supra diximus exponentes literam D. Th. Adam etiam in statu innocentiæ habuit gratiam per Christum; ergo necesse est intelligere etiam pro illo statu in Dei mente Christi electionem & prædestinationem antecessisse. Quod argumentum variis modis conantur diluere, qui contrarium opinantur, sed eos omitto, quia ex supradictis in præcedenti dubio facile rejiciuntur, & quia in sequentibus iterum occurret occasio amplius urgendi idem argumentum.

Secunda conclus.

Unio hypostatica simul ratione definiti est ad Verbi incarnationem.

Dico secundo. In primo signo, & prima voluntate, qua Deus voluit unionem hypostaticam, voluit illam determinate in tali persona, & in tali natura, scilicet, in Verbo & hac humanitate. Hæc assertio est contra quartam sententiam super relatam; & est communis Theologorum, nam, licet differant in definiendo signo, & primo motivo volendæ incarnationis, nullus tamen eorum distinxit inter unionem hypostaticam & incarnationem, neque inter illam confusam voluntatem & determinatam. Et probatur primo, quia omnia testimonia Scripturæ sacræ, in quibus fundari potest hæc excellentia prædestinationis Christi, loquuntur non tantum de unione hypostatica in communi, sed de Verbo divino, seu sapientia Incarnata, ut patet ex Prove. 8. Eccles. 24. ad Rom. 8. & 1. ad Corinth. 3. ad Ephes. 1. & ad Coloss. 1. & ad Heb. 2. Cum ergo de divinæ providentiæ modo, & de primo decreto divinæ voluntatis, potissimum sit ex Scriptura judicandum, non potest probabili fundamento dici, Deum prius secundum rationem voluisse unionem hypostaticam in ea abstractione, quam incarnationem divini Verbi. Secundo ille modus prædefinitionis abstractæ & confusæ non potest convenienter attribui divinæ voluntati; nam in primis imperfectionem involvere videtur, si in re ipsa aliquod habet fundamentum, quia talis modus voluntatis supponit in intellectu confusam cognitionem rationum universalium. Dicetur non tribui Deo hunc modum voluntatis propter fundamentum, quod in ipso habeat, sed propter nostrum modum concipiendi, & ut declaremus in illa communi ratione unionis hypostaticæ abstracte & præcise conceptæ esse aliquod motivum magis independens a peccato, quam sit in incarnatione proprie & in particulari sumpta; sicut dicere etiam solemus, prius secundum rationem voluisse Deum sese ad extra communicare, quam hanc vel illam creaturam in particulari producere; & prius voluisse voluntate antecedente omnes homines salvare, quam in particulari aliquem efficaciter elegerit. Sed hæc responsio non satisfacit, repugnantiam enim involvit, quod illa voluntas confusa vere tribuatur Deo, & quod in re non habeat fundamentum, sed tantum in nostro modo concipiendi.

Aliud est enim, nos concipere divina, & de illis loqui modo nostro, in quo potest esse aliqua proprietas, quæ non est in re concepta; aliud vero est, objective concipere in Deo, eique aliquid attribuere, quod in re non sit. Primum enim verum est, & non reddit falsam conceptionem nostram; secundum vero non potest esse sine falsitate, quia conceptio non est conformis rei conceptæ, quo sensu verum est illud commune axioma, unumquodque debere concipi sicut est, ut vere concipiatur; ergo, quamvis nos confuse concipiamus ea, quæ sunt in Deo, tamen non possumus ei vere tribuere voluntatem objecti confusi, ut priorem etiam secundum rationem volitione objecti particularis. Et consequenter non potest bene intelligi, Deus prius secundum rationem voluisse personam divinam uniri hypostatice, quam hanc personam incarnari, aut e converso prius voluisse intellectualem naturam assumere, quam humanitatem. Alioqui non prius secundum rationem voluisset humanitatem in communi, quam hanc humanitatem, priusque vellet dare gratiam, quam hanc gratiam, & sic de aliis similibus. Quamvis ergo hæc objecta universalia dicantur priora subsistendi consequentia, seu prioritate independentiæ, aut quia in eis reperitur abstractio præcisiva, non propterea existimandus est Deus prius versari circa universalia, quam circa particularia, quia, cum prius omnia distinctissime intelligat, non incipit velle etiam secundum rationem ab universalibus & confusis, sed omnino distincte & in particulari vult, quidquid vult, & rationes universales vult in ipsis particularibus, sicut etiam rationes communes cognoscit distincte cognoscendo particularia, hic enim modus ad majorem perfectionem spectat, tam in intellectu, quam in voluntate.

Unde in exemplo illo de voluntate se communicandi ad extra falsum est, prius ratione Deum habuisse illam voluntatem confusam, sed solum nos intelligere possumus, illam voluntatem esse priorem consistendi consequentia secundum præcisionem & abstractionem nostram, non vero quod in aliquo signo rationis intelligatur Deus prius habere voluntatem illius objecti confusi, quam determinati. Quod potest exemplo humano declarari ac confirmari; quando enim homo intendit, dignitatem aliquam, seu cathedram, vel aliquid simile obtinere, ita in particulari determinando voluntatem suam ad hoc objectum, ut nullum aliud simile intendat, tunc non potest vere dici, hujusmodi hominem prius secundum rem vel rationem intendisse dignitatem in communi, quam hanc in particulari, quia neque voluit unquam illud objectum confuse sumptum, neque prius voluntatem suam determinavit ad rationem illam communem ex generalibus rationibus, & deinde speciales rationes excogitavit, propter quas ad hoc particulare objectum voluntatem suam inclinavit, sed simul sibi proposuit motivum volendi hoc particulare objectum, & rationem communem solum voluit ut in illo contractam: ita vero se habuit Deus in ea voluntate, qua sese voluit ad extra communicare, simul enim per scientiam simplicis intelligentiæ proposuit voluntati suæ omnes modos possibiles se se communicandi, distinctissime & in particulari cognitos, & per primam determinationem liberam voluntatis suæ hunc modum communicationis voluit, quem executioni mandavit. Quapropter in hujusmodi determinatione libera non possumus distinguere duos actus etiam ratione distinctos, ita ut per unum tendat Deus in objectum confusum, & per alium in objectum particulare, in quo est magna differentia inter hunc actum, & illum, quo Deus vult duo objecta particularia distincta, scilicet finem & media, quem recte concipimus & partimur in duos ratione distinctos, & consequenter concipere possumus unum ut priorem alio in aliquo signo rationis, quod in alio actu non recte concipitur, ut declaratum est, & pro tota hac materia diligenter est annotandum.

In Deo voluntas confusa non antecedit determinatam.

Et ex eadem doctrina declarandum est aliud exemplum, quod adducebatur de electione hominum in communi vel in particulari; non enim est intelligendum prius secundum rationem ordinasse Deum ad gloriam homines in communi, & postea hos in particulari, vel prius efficaciter decrevisse, ut aliqui salvarentur, postea vero in particulari hos elegisse; hic enim modus concipiendi divinam voluntatem, tribuendo Deo hujusmodi actus ratione distinctos, neque est verus, neque in re habet fundamentum, ut declaratum est. Potius ergo dicendum est, Deum voluisse ordinare speciem humanam ad gloriam, in his individuis, v. g. in Adamo & posteritate ejus, & similiter decrevisse efficaciter, ut aliqui salvarentur, non aliter, quam eligendo hos in particulari, & ita in nullo prioris rationis est confusio in illo objecto, prout ad illud libere terminatur divina vo-

luntas, quamvis nos per terminos confusos & universales illud explicemus. Unde etiam notari potest alia differentia in prædicto exemplo, nam in illo esse posset aliquod fundamentum ex parte nostra ad ita loquendum, ibi enim est multitudo quædam objectorum, quam nos uno communi & confuso termino comprehendimus, & ita nos concipimus illud commune objectum ut prius, quia universaliora sunt modo nostro concipiendi priora, saltem secundum esse essentiæ seu possibile; at in præsenti objectum est unicum & singulare tam ex parte naturæ assumptæ, quam ex parte personæ unitæ; nullum ergo est fundamentum, etiam ex parte nostra ad concipiendum illum ordinem.

Non omnes rationes ob quas incarnatio facta est in persona Verbi, ortæ sunt ex hominis lapsu.

Tertio argumentari possumus contra prædictam sententiam, quia falso supponit, omnes rationes seu motiva assumendi humanitatem potius, quam aliam naturam, & volendi unionem in Verbo divino potius, quam in alia persona, sumpta esse ex peccato, & præterea male inde colligit, prius esse prædefinitam unionem hypostaticam ut sic, quam incarnationem. Prior pars constabit late inferius q.3.art.8.& disp.12.sect.1. ubi ex multis congruentiis, quas afferemus, ob quas persona Filii, potius quam alia, incarnata est, plures sumuntur ex proprietatibus Filii, & procedunt independenter a peccato, & in superioribus etiam similes rationes adduximus, ob quas humana natura, potius quam alia, assumpta est; ut v. g. quod ipsa in se quodammodo continet omnem creaturam. Quocirca omnes discursus supra facti ad ostendendum, Christum fuisse in primo signo prædestinatum, sumpti ex optimo modo providentiæ divinæ, & ex dispositione rerum omnium in mente Dei, & ex causa exemplari & finali, procedunt in particulari de Christo Deo homine, & non tantum in communi de Deo naturæ intellectuali unito; ergo non est necessarium præintelligere motivum peccati, ut intelligamus rationem aliquam, ob quam Deus prædefiniverit in eo primo signo unionem hypostaticam, non tantum in communi, sed etiam in tali persona & in tali natura. Posterior pars probatur; quia, licet ex parte rerum nulla esset ratio aut congruentia assumendi potius hanc naturam, quam aliam, Deus ex solo suo beneplacito potuisset hanc naturam præ aliis eligere absque alio ordine, & quasi progressu nostro modo intelligendi. Sicut voluit Deus, incarnationem perficere in hac numero humanitate potius, quam in aliis, non quia intelligamus, prius Deum voluisse assumere humanitatem, deinde vero specialem congruentiam in hac humanitate, potius quam in aliis invenisse, & ideo eam præ aliis elegisse: hoc enim falsum est, nulla enim ratio aut congruentia ex parte talis naturæ præcessit, sed ex solo divino beneplacito præ aliis electa est, ut Augustinus dixit in libro de prædestin. Sanct. & inferius, q.2. videbimus. Unde non prius voluit Deus humanitatem assumere, quam hanc humanitatem, licet non ex speciali motivo, sed ex arbitrio suæ voluntatis; ita ergo, licet ante præscientiam peccati nulla ex parte objecti præcessisset ratio ad assumendam potius naturam humanam, quam Angelicam, vel a persona Verbi magis, quam Patris, vel Spiritus Sancti, nihilominus potuit Deus sola sua voluntate utrumque statuere ac determinare, statim ac voluit unionem hypostaticam efficere.

Solvuntur fundamenta ultimæ opinionis.

Atque ex hac ratione expeditum est fundamentum illius sententiæ, falsum enim assumit, & non recte infert, ut declaratum est. Exemplum autem, quod ibi affertur de voluntate Incarnationis absolute & in carne passibili, non est simile. Primo quidem, quia objectum prioris voluntatis non est abstractum vel confusum, sed determinatum & distinctum, nimirum, hæc unio in hac natura, & in hac persona, & cum his conditionibus, quæ per se & intrinsece conveniunt huic naturæ, seu per se intenduntur in illa per modum finis, & boni per se ac ultimate intenti, conditio autem illa carni passibilis pertinet potius ad ordinem executionis, & solum per accidens convenit occasione peccati. Unde sumitur alia ratio differentiæ, quia conditio hæc carnis passibilis non est ex his bonis, quæ Deus per se elegit & voluit, sed potius pertinet ad mala pœnæ, quæ non ex solo libero beneplacito, sed ex justo motivo Deus voluit, & ideo supponit necessario præscientiam peccati. Tria vero corollaria, quæ prædicta sententia inferebat, tam sunt falsa, quam fundamentum, cui nituntur, & illo ablato, facile ruunt. Et re vera est parum consentaneum Scripturis differentiam in hoc constituere inter Deum & Verbum, quod Verbum venerit propter nos & propter redemptionem nostram, non tamen Deus; aut quod in primo decreto unionis hypostaticæ non ostenderit Deus specialem amorem ad humanam naturam. Talis enim distinctio, aut vestigium ejus, nullum in scripturis habet fundamentum, sed semper eodem modo fit sermo de Incarnatione, & de hypostatica unione seu assumptione carnis vel humanitatis, imo numquam aliis verbis fit mentio hujus mysterii, nisi his, quæ habitudinem ad carnem seu humanitatem involvant: & pro eodem reputatur, quod Verbum, vel Deus venerit ad homines redimendos sanguine suo. Unde sancti omnes supra citati eodem modo loquuntur de Incarnatione Verbi, & unione Dei, & specialiter Leo Papa universalissimis terminis usus est, cum dixit: *Si homo in sua natura integritate mansisset, creator hominum, creatura non fieret*; non ergo consequenter loquuntur, nec sensum Sanctorum aut D.Th. declarant, qui in hac re aliter de Verbo, & aliter de Deo loquuntur.

Dico tertio. Licet Christus Dominus fuerit dilectus seu prædestinatus in primo signo, & primo decreto liberæ voluntatis divinæ, non tamen solus, sed simul cum ipso fuerunt præordinatæ aliæ creaturæ, quæ ad essentialem, & consummatam perfectionem universi pertinent, tam in ordine naturæ, quam gratiæ. Explicatur prius hæc assertio, & deinde probabitur. Dupliciter enim concipere possumus, Deum voluisse Christum Deum hominem in illo primo signo, quo se voluit ad extra communicare. Primo ut nullum aliud objectum creatum in illo decreto fuerit comprehensum, ut sensisse videtur Catherinus, & Lychetus in 3.dist.7.q.3. videtur in hunc modum sententiam Scoti interpretari. Secundo, ut in illo primo decreto intelligantur etiam alia comprehendi, cum quibus habet Christus aliquam connexionem, non tam ex natura rei, quam ex intentione Dei, ita omnia disponentis, ut per modum integri objecti voluerit hoc totum universum constans ex illo triplici ordine rerum, naturæ, gratiæ, & unionis hypostaticæ, & similiter simul voluerit totum beatitudinis & prædestinatorum regnum, cujus Christus est caput. Dicimus ergo, hanc Christi prædestinationem non priori, sed hoc posteriori modo esse intelligendam. Primo quidem, quia omnia testimonia Scripturæ, & sanctorum, quibus supra ostendimus, Christum habuisse primum locum in illo primo decreto divinæ voluntatis, eumdem nobis proponunt ut principem & caput omnium, & ut authorem salutis & gloriæ prædestinatorum; ergo non fuit (ut ita dicam) solitarie prædestinatus & electus, sed cum habitudine & connexione ad res alias. 3. Concl.

Secundo, hic modus prædestinationis est magis conformis divinæ sapientiæ & bonitati, magisque in Christi gloriam cedit. Quod sic ostendo, nam communicatio Dei ad extra per naturam, gratiam, & unionem hypostaticam, comparari potest ad Deum, seu ad manifestationem divinæ gloriæ, tanquam medium ad finem, vel tanquam finis proximus actionum seu operum Dei. Si priori modo concipiatur, quamvis incarnatio sit opus, quo Dei sapientia & bonitas summe manifestatur intensive, ut sic dicam, tamen extensive & adæquate magis manifestatur in toto universo, illo triplici rerum ordine constante: ergo hoc adæquatum medium elegit Deus in illo primo signo juxta perfectam rationem sapientiæ suæ ad manifestandam gloriam suam; si autem posteriori modo objectum illud concipiatur, sic etiam perfectior & exactior erit intentio illius finis, si in objecto illo hæc omnia comprehendantur, nam, qui perfecte & adæquate intendit aliquem finem, non solum substantiam finis, ut sic dicam, sed etiam accidentia, & debitas circumstantias, nimirum tempus, locum, modum & similia sub tali intentione comprehendit. Sic ergo, licet Deus in illo signo voluerit Christum ut finem aliarum rerum, tamen voluit illum cum angelorum & hominum societate, & imperio, & consequenter etiam voluit cœlestem locum, totumque universum, in quo perpetuo regnaret: atque hac ratione totum hoc cedit in majorem Christi gloriam, magisque divinam sapientiam declarat.

Dices,

Dub. 1. Dices, quomodo ergo Christus dici potest primus prædestinatns, seu præordinatus ante omnem creaturam.

Respõsio. Responderi potest, Christum appellari in eo ordine primum negative tantum, quia nullus ante ipsum, non tamen positive, quia cum eo fuerunt simul alii prædestinati: & æque primo voluit Deus omnes illos tres modos communicandi se per naturam, gratiam, & unionem hypostaticam, quia omnes sunt per se amabiles, & per se ac proxime ordinabiles ad manifestationem divinæ gloriæ. Addo deinde, Christum fuisse primo prædestinatum prioritate finis, quamvis non sine connexione cum rebus aliis; unde cum dicimus simul cum Christo fuisse res alias in eo decreto comprehensas, illa particula *simul*, excludit prioritatem in subsistendi consequentia, & indicat connexionem aliarum rerum cum Christo, non vero excludit prioritatem in ratione finis. Sine causa enim aliqui negant Deum in illo primo decreto formaliter & expresse retulisse omnia ad Christum, ut ad finem proximum, sub Deo, cæterarum rerum omnium, sed solum virtute & implicite: hoc enim neque ex parte Dei est necessarium, aut rationi consentaneum, quia perfectissime omnia habet præsentia, & omnia ordinat ac disponit, & ideo non est illi necessaria implicita ordinatio, cum simul possit explicite ac formaliter id præstare. Neque etiam ex parte Christi, aut aliarum rerum, id est necessarium, nam licet omnes potuerint immediate ad manifestationem divinæ gloriæ referri, tamen perfectius hoc fit cum habitudine & ordinatione ipsarum rerum inter se. Et maxime cum habitudine naturæ & gratiæ ad unionem hypostaticam ut ad finem, quia cum ipsamet divina persona in ea communicatione unionis hypostaticæ intrinsece comprehendatur, illi debitum est, ut cætera omnia ad illam ut ad finem referantur. Neque illa duo repugnant, scilicet, Christum esse primum in genere finis, & habere connexionem cum aliis, nam ut supra dixi, prioritas rationis in genere causæ finalis non semper infert prioritatem in subsistendi consequentia. Atque hinc confirmari potest assertio posita, quia aliàs sequeretur, ex vi præsentis decreti, Verbum Dei fuisse incarnandum, etiam si universum creandum non esset, neque homines vel angeli prædestinandi aut beatificandi: consequens autem est per se incredibile, & nullum habet fundamentum; melius ergo intelligimus Christum ita fuisse prædestinatum ut finem aliarum rerum, ut tamen sine illis non fuerit futurus ex vi talis decreti.

Quomodo Christus primus prædestinatus intelligitur.

Objectio. Dices: hæc connexio non est nisi inter finem & media necessaria: at vero res aliæ, ut v. g. angeli vel homines prædestinati non comparantur ad Christum ut media ad finem, sed potius se habent, ut partes ejusdem finis, quatenus constituunt unum integrum regnum vel universum. Item objici potest, quia Christus ordinatur ad alia ut ad finem, scilicet, ut ea perficiat, vel glorificet, &c. ergo etiam alia potuerunt dici priora Christo in genere finis.

Respõsio. Respondetur, sicut in humano corpore per se primo intenditur totum, & omnes partes ordinantur ad totum ut ad finem: & similiter partes ipsæ inter se secundum diversas rationes & munera possunt ad invicem ordinari; nihil enim obstat, quo minus hoc modo possint duo esse sibi invicem fines secundum diversos respectus, vel rationes, ut supra etiam declaratum est: simpliciter tamen omnes partes corporis ad caput ut ad finem præcipuum ordinantur: ita dicendum est de toto universo, in quo Christus Deus homo sub Deo est caput & finis præcipuus cæterarum rerum, quamvis simul ad eas perficiendas ipse ordinetur. Unde sub hac ratione res omnes, quatenus ad gloriam Christi ordinantur, media vocari possunt, quamvis habitudo ad finem latius extendi possit, quam medium proprie & in rigore sumptum: subjectum enim, quod fine fruitur, ordinatur ad illum, non proprie ut medium, sed ut recipiens finem formalem, & attingens finem objectum: & similiter pars ordinatur ad totum, non proprie ut medium, sed ut componens ipsum finem: sic ergo omnia possunt dici ordinari ad Christum, non quia sint proprie media, sed quia omnia Christo inserviunt, & in ejus gloriam & honorem cedunt; ipse vero ordinatur ad alia, ut ea perficiat potius, quam ut ab eis perficiatur; & ipsamet earundem rerum perfectio in ejusdem Christi gloriam tandem redundat; & ideo ipse est simpliciter primus in genere finis.

Alia objectio. Sed potest tandem objici, quia ordo naturæ est prior essentialiter, quam ordo gratiæ, cum gratia naturam supponat, & uterque ob eamdem causam est prior, quam unio hypostatica: ergo non possunt hæc omnia esse simul in illo primo signo rationis, quo voluit Deus se ad extra communicare. Patet consequentia, quia dictum est, per illam particulam, *simul*, excludi prioritatem in subsistendi consequentia; at vero in præsenti, ordo gratiæ infert ordinem naturæ, & non e converso, & similiter unio hypostatica infert ordinem gratiæ, & non e contrario. Quod si dicas hoc esse verum considerando hos rerum ordines secundum se, seu in esse possibilis, non vero ut cadunt sub talem intentionem agentis, nec ut futuri ex vi talis divini decreti: contra hoc est, quia etiam hoc modo gratia supponit naturam, non enim potest aliquid ordinari ad aliquem finem, quin supponatur, ut præexistens, vel prævolitum ante talem finem; sicut non potest intelligi, Deum aliquos homines eligere ad gloriam, nisi prius intelligatur præscire illos esse futuros, juxta illud: *Quos præscivit, hos prædestinavit.*

Respõsio. Respondetur, in primis, quod attinet ad ordinem gratiæ, & unionis hypostaticæ, illum nullo modo hunc supponi, neque ex natura rei, neque ex intentione Dei agentis, neque in eodem subjecto, neque in diversis, quin potius in eodem subjecto seu eadem natura unio hypostatica supponitur gratiæ sanctificanti, tam in ordine executionis, ut infra q. 2. videbimus, quam in ordine intentionis, ut ex dictis constat, quia gratia data illi naturæ ad unionem hypostaticam ut ad finem ordinatur, ut sit veluti decus, & ornamentum ejus; atque eadem ratione in diversis subjectis ordo gratiæ supponit etiam ordinem unionis hypostaticæ in genere finis, quia, ut dictum est, omnis gratia, tam angelorum, quam hominum ad Christum ut ad finem ordinatur, quamvis in ordine executionis ordo gratiæ in multis subjectis antecesserit unionem hypostaticam, non solum tempore, sed etiam per modum dispositionis, aut alicujus meriti, ut videbimus quæstione sequente.

Unio hypostatica non supponit ordinem gratiæ.

Quod vero attinet ad ordinem naturæ, respectu ejusdem subjecti, unio hypostatica supponit quidem naturalem entitatem humanitatis assumendæ; respectu vero aliarum rerum esse naturale illarum, vel per accidens se habet ad hypostaticam unionem humanitatis, vel, ad summum, requiri potest, ut ab eis talis humanitas aliquo modo causetur. Sed nihil horum obstat sententiæ a nobis propositæ, quia ex eis ad summum sequitur, in eodem primo signo, in quo fuit prædefinita incarnatio, fuisse etiam prædefinitam creationem vel productionem animæ, seu humanitatis assumendæ; & similiter fuisse simul præordinatos ordines naturæ & gratiæ, tam in Christi humanitate, quam in rebus aliis, præsertim quatenus cum hoc mysterio habent connexionem; non tamen est necesse, ut prædefinitio, aut præscientia ordinis naturæ antecesserit prædefinitionem hujus mysterii; sed satis est, quod in una prædefinitione habeant connexionem, ita ut sub eam altera cadat ut finis qui, seu cujus gratia, altera ut finis cui, seu ut subjectum quod ordinatur ad finem, aut alium similem modum connexionis habeant. Atque hinc fit, ut præscientia talis rei ut futuræ ad illam prædefinitionem non supponatur, sed potius consequatur. Unde cum dicitur, non posse aliquid ordinari ad aliquem finem, vel ad aliquod bonum, nisi supponatur vel præsciatur existens, si intelligatur de existentia possibili verum est, sed non ad rem; si vero intelligatur de existentia ut futura est falsum, quia satis est, quod ipsamet existentia subjecti simul ad talem finem ordinetur, quod quoad hoc habet cum illo necessariam connexionem in intentione agentis, imo habet quandam rationem finis, cui formalis & objectivus finis intenditur, quod idem est ac esse subjectum ordinatum ad finem obtinendum seu illo fruendum. Quocirca majorem connexionem habet subjectum cum fine assequendo, respectu intentionis agentis, quam habeat cum mediis, per quæ acquirendus est, quia finis non intenditur, nisi alicui subjecto, neque subjectum nisi in ordine ad talem finem, & ita quasi integrat unum finem, & adæquatum objectum illius intentionis ut sic, & expresse sub illam cadunt cum mutua habitudine inter se

Ordo naturæ an sit prior ordine gratiæ & unionis hypostaticæ.

se in ratione causæ materialis & finalis, seu in ratione finis, ut qui, seu cujus gratia, media vero magis extrinsece comparantur ad intentionem finis tamquam effectus ejus, & ideo non est necesse, ut in ea formaliter includatur, sed virtute tantum. Hac ergo ratione voluntas, qua aliquod subjectum ordinatur in finem, non necessario supponit etiam secundum rationem & præcisionem mentis præscientiam futuræ existentiæ talis subjecti, aut aliam voluntatem, qua illius subjecti existentia præordinata sit, sed illomet actu, quo ordinatur ad talem finem, ordinatur etiam ad existendum sub illo, ut in illo exemplo de dilectione prædestinatorum non est necesse, ut talis dilectio supponat prævisam existentiam eorum ut futuram, sed ut possibilem tantum, qui per illammet dilectionem ordinantur ad existendum sub tali fine, neque aliter est amata eorum existentia, quam propter talem finem. Eodem ergo modo in præsente voluntas creandi mundum in esse naturæ non est prior simpliciter, quam voluntas perficiendi illum per esse gratiæ, vel quam voluntas exaltandi illum per unionem hypostaticam, sed hæc omnia habuerunt inter se connexionem, & constituerunt unum veluti adæquatum objectum illius primi decreti divini, ut explicatum est.

Voluntas incarnationis prior permissione peccati. Atque hinc sequitur primo, si inter se conferamus voluntatem incarnationis & voluntatem permittendi peccatum, in genere causæ finalis voluntatem incarnationis fuisse priorem, quia licet comparando has voluntates ad totum universum (ut faciebat tertia opinio supra citata) id est, quatenus objecta illarum voluntatum ordinantur ad constituendum perfectum universum, in quo sint omnes rerum ordines, & omnes modi operandi, &c. licet inquam sub hac comparatione inter illas voluntates ordo non sit, imo se habeant ad modum unius simplicis voluntatis: tamen comparando inter se objecta talium voluntatum, ordinem inter se habent, ut hoc quasi finis sit, illud vero medium, hæc intentio, illa electio. Id quod satis inter probandum præcedentes conclusiones explicatum est, quia peccati permissio ad incarnationem ordinata est, quo altius fieret atque convenientius. Et confirmatur etiam ex dictis, quia voluntas dandi gratiam Adæ simpliciter est prior, quam voluntas permittendi peccatum, Hæc enim se habent (ut ita dicam) sicut habitus & privatio: sed voluntas incarnationis antecedit voluntatem conferendi gratiam ipsi Adæ, quippe cum in Christo & per Christum data est, ut ostendimus. Nec dici potest in re datam fuisse illam gratiam per Christum, tamen voluntatem dandi illam, quæ fuit per modum intentionis, non fuisse in Christo, quia ostensum est ipsam etiam electionem ad justitiam fuisse per Christum, in cujus gloriam magis hoc cedit, perfectiorique modo explicat ipsius divinæ providentiæ rationem, quæ alio modo vix potest concipi, nisi fingendo multa voluntaria & sine fundamento. Et simile argumentum sumitur ex fide incarnationis data Adæ in statu innocentiæ, nam illa fuit unum ex donis gratiæ, & justitiæ collatæ illi in eo statu, unde in illo signo, in quo intelligimus voluisse Deum Adæ gratiam conferre, intelligimus voluisse conferre fidem hanc. Atque cum hæc fides incarnationem certo supponat, necessario fit, ut voluntas dandi gratiam Adamo supponat voluntatem incarnationis. Nec potest hoc solvi, nisi fingendo in quodam priori signo voluisse Deum dare fidem Adę aliorum mysteriorum, & in alio posteriori voluisse quasi extendere illam ad incarnationem, quod & gratis omnino dicitur, & ordinem ac modum divini consilii, & providentiæ non satis explicat, & quandam imperfectionem, & confusionem videtur attribuere divinæ voluntati, ut supra in simili declaratum est. Dicunt vero aliqui, licet verum sit in genere causæ finalis antecessisse voluntatem incarnationis permissionem peccati, tamen in genere causæ materialis permissionem fuisse priorem, quatenus illius voluntatis occasio fuit. Sed proprie nulla hic fingi potest ratio causæ materialis. Quia si peccatum fuisset occasio incarnationis, potius ad finalem causam esset revocanda, quia nihil aliud est esse occasionem, quam movere Deum ad misericordiam, & ad remedium tanti mali. Unde fit ipsum remedium peccati esse finem, peccatum vero ipsum sub hoc fine claudi tanquam occasionem ejus. Quod si vocetur materialis causa solum, quia est veluti materia, circa quam remedium hoc versatur, non est contendendum, quia erit quæstio de modo loquendi, quamvis materia circa quam potius habeat rationem objecti, & objectum ad finem revocetur. An vero repugnet, incarnationem esse simpliciter primam in ratione finis, & nihilominus peccatum esse occasionem ejus & ita etiam præcedere aliquo modo in ea ratione, item an voluntas incarnationis ita sit prior voluntate permittendi peccatum, ut tamen sit cum illa necessario connexa, dicam in sequentibus.

Secundo ex dictis infertur, quid dicendum sit de ordine inter voluntatem incarnationis, & præscientiam peccati originalis; si enim loquamur proprie de præscientia futurorum, quæ est per scientiam visionis, qua videntur futura tanquam præsentia æternitati, clarum est ex dictis voluntatem incarnationis antecessisse præscientiam originalis peccati, quia hæc præscientia supponit voluntatem permittendi peccatum, quæ posterior est voluntate incarnationis. Si autem loquamur de præscientia illa quasi conditionata, certum etiam est hanc præcessisse ante voluntatem incarnationis, quia hæc (ut dictum est) omnem Dei liberam voluntatem antecedit. Quocirca si verum est per hanc scientiam non solum de aliorum voluntatibus, sed etiam de sua cognoscere Deum, quid amatura vel factura sit, prius ratione quam illam videat actu volentem: hoc (inquam) posito, consequenter fit, ante habitum liberum decretum de incarnatione facienda præscivisse Deum (hoc præscientiæ genere) lapsum eventurum in humano genere; sed hujusmodi præscientia non mutat ordinem voluntatis, nec rationem providentiæ procedentem nostro modo concipiendi ex intentione finis ad mediorum dilectionem, quia illa scientia generaliter omnia sub se comprehendit, & eodem modo præscivit Deus ante omne decretum liberum suæ voluntatis, fore, ut velit incarnationem, & permissionem peccati, & redemptionem humani generis, & alia similia, quæ tamen omnia præscivit futura eo modo & ordine, quo futura erant. Unde in hac eadem scientia prius ratione quam intelligamus Deum præscivisse peccatum futurum, intelligimus præscivisse prius, se illud permissurum; & rationes omnes, propter quas illud erat permissurus, & consequenter pręscivisse prius se voliturum incarnationem per modum finis, ad quem erant cuncta referenda.

An vero hæc prioritas inter voluntatem incarnationis & præscientiam peccati sit etiam cum independentia unius ab alio, vel cum connexione ad alia, quæ in tertia opinione tangebantur, in sequentibus sectionibus tractanda sunt, & ideo nihil de illa amplius dicere oportet, quia in reliquis a nobis non discordat. De quarta vero opinione satis dictum est. Fundamentum vero primæ opinionis solvendum est ex illa distinctione data, de ordine intentionis & executionis. Fatemur enim, Deum operatum esse mysterium incarnationis propter remedium peccati, quod solum probant omnia, quæ in suum favorem congerit illa sententia. Negamus tamen inde fieri ordine intentionis hanc fuisse primam rationem, quæ Deum moverit ad volendum seu prædestinandum incarnationis mysterium; quod quia specialem habet difficultatem, commodius in quarta sectione tractabitur, in qua distinctius omnibus argumentis illius sententiæ satisfaciemus.

SECTIO III.

Utrum in primo signo rationis, in quo prædestinatus est Christus Deus homo, sit etiam prædestinatus Redemptor hominum per passionem, & mortem suam.

Difficultas hujus quæstionis oritur ex dictis in secunda dubitatione. Dictum est enim Christum esse prædestinatum Deum hominem ante permissionem originalis peccati: sed ante prævisum peccatum non indigebamus redemptore; ergo in illo signo non fuit prædestinatus redemptor. In contrarium vero est, quia prædestinatio versatur circa res singulares cum circumstantiis earum, & ita per eam definiuntur, ut futuræ sunt; sed Christus Deus homo futurus fuit passibilis & redemptor; ergo hoc modo fuit prædestinatus per illam primam voluntatem, per quam incarnationem primo intentam intelligimus. Prima sententia.

Hæc

Hæc quæstio solum habet locum inter eos, qui ponunt Christi prædestinationem in primo signo rationis, ut a nobis explicatum est. Nam qui sentiunt illum fuisse prædestinatum post prævisionem, & permissionem originalis peccati, consequenter affirmant illum non prius fuisse prædestinatum hominem, quam passibilem vel redemptorem. At vero Scotus, & multi alii, qui priori modo constituunt hanc prædestinationem, dicunt pro illo signo nihil definiisse Deum de redemptione vel passione, sed solum de substantia mysterii; abstraxisse autem nostro modo intelligendi pro eo signo a modo passibili vel impassibili, & a munere redemptoris. Quod non specialiter in Christo, sed ita aliis prædestinatis videre licet: cum enim Deus elegit v.g. Sanctum Petrum ad gloriam, in primo signo, quo intelligitur elegisse illum, non est necesse intelligere decrevisse eum per mortem, & crucem ad gloriam perducere, neque summum Ecclesiæ Pontificem illum constituere. Et si verum est (ut ego existimo) prædestinatos fuisse electos ante peccatum originale prævisum & permissum, in eo signo non est definitum, an illi nascituri essent mortales, aut immortales, nisi fortasse sub conditione, scilicet si Adam peccasset nascituros mortales, si autem non peccasset, immortales; ergo idem dici poterit de Christo in primo signo electo vel prædestinato. Et potest hæc sententia confirmari primo, quia tota ratio, ob quam Christus prædestinatus est passibilis & redemptor, fuit peccatum & indigentia humanæ naturæ; ergo ante prævisum & permissum hunc lapsum non potest intelligi Christus passibilis prædestinatus, nam (ut dictum est) in voluntate Dei prius est finis, quam medium: permissio autem peccati non est finis passionis, aut mortis Christi, sed e contrario remedium peccati fuit unicus finis proximus passionis & mortis, aliàs non esset Christus prædestinatus passibilis propter remedium peccati, sed potius ideo peccatum esset permissum, ut Christus haberet, quod per suam passionem curaret, quod videtur nec scripturis, nec rationi satis consentaneum. Confirmatur secundo, quia hic modus incarnationis, scilicet in carne passibili, non est bonum propter se intentum. Ergo non cadit in primam voluntatem, quæ in genere causæ finalis habet primum locum in divina prædestinatione.

Secunda sententia. Nihilominus esse potest alia sententia affirmans Christum in illo primo signo esse prædestinatum redemptorem, atque adeo passibilem & mortalem. Quæ sumi potest ex Irenæ. lib. 3. c. 33. ubi inquit: *Prædestinasse Deum primum animalem hominem, ut a spirituali salvaretur, quia cum præexisteret salvans, oportebat, quod & salvaretur fieri, ut non vacuum sit salvans.* Unde de Christo loquitur, & significat prius prædestinatum fuisse salvatorem, & deinde ordinatos esse homines, qui salvarentur, ne ipse frustra esse videretur. Clarius Cyrill. lib. 5. thesau. c. 8. in fine, ubi sic loquitur. *Præfundatur ante nos Christus, & in ipso nos omnes superædificamur, idque ante initium mundi in præscientia Dei, ut cum ordine divino benedictio maledictionem antecesserit, & damnationem in mortem vitæ pollicitatio, servitutem diaboli adoptionis libertas, & possit natura humana superatis malis, quæ interim acciderunt, in pristinam, per gratiam Christi (qui fundavit eam in bonis) dignitatem recurrere.* Quod deinde exemplo explicat de architecto, qui ædificaturus ædes regias, dubitans, ne quid procedente tempore structura patiatur, firmissimum jacit fundamentum, ut si quid superiora patiantur, possint rursus reparari fundamento servato. *Eodem modo*, inquit, *creator noster Christus nostræ salutis fundamentum, etiam ante initium mundi fundavit, ut si prævaricatione caderemus, in ipso rursus renovaremur.* Quibus verbis docere videtur Cyrill. Christum a principio fuisse prædestinatum in eum finem, ut si humana natura caderet, per eum repararetur; & hoc sensu dicit paulo superius, Deum præscivisse futurum peccatum, & ideo totam humanam naturam in Christo fundasse, ut per eum reparari posset; loquitur enim de illa præscientia simplicis intelligentiæ, quæ antecedit omnem voluntatem, per quam Deus cognoscit, quid eventurum est in creaturis, si hæ vel illæ creentur.

Ratio autem pro hac sententia formari potest in hunc modum ex dictis in superioribus. Diximus enim, Christum Dominum ita habere primum locum in primo decreto libero divinæ voluntatis, ut, quamvis in ratione finis sit prior, non tamen excludat res alias, quæ ad ipsum ut ad finem ordinantur, imo in eo præintelliguntur ea attributa, quæ aliarum rerum consortium requirunt, ut sunt dignitas capitis, authoris gratiæ & gloriæ, & similia: ergo eodem modo intelligi potest præordinatus Christus in illo signo sub ratione redemptoris, & sub illa ratione habere connexionem cum permissione & præscientia peccati. Probatur consequentia, tum quia non est major ratio de una dignitate, quam de alia; tum etiam, quia ad hoc decretum hoc modo declaratum sufficit illa præscientia conditionata futurorum contingentium, quæ decretum liberum antecedit, nam, hoc ut stante illa scientia intelligimus, Deum simul voluisse omnes rerum ordines naturæ, gratiæ, & unionis hypostaticæ cum habitudine & connexione eorum inter se, ita intelligere possumus simul ordinasse Christum in redemptorem, & voluisse permittere peccatum, quod esset occasio conferendi Christo illam dignitatem, & perfecte manifestandi summam justitiam, misericordiam, & sapientiam in hoc mysterio perficiendo. Unde sumitur confirmatio; nam peccatum permissum est, ut Deo esset occasio manifestandi justitiam & misericordiam, quod fecit per redemptionem; ergo in ordine finis fuit redemptio prius intenta: & e converso incarnatio in eo primo decreto & signo eo modo intenta est, qui magis ad Dei sapientiam, bonitatem, justitiam, & misericordiam manifestandam deserviret, quod optime Christus perficit exercendo munus redemptoris; ergo ad illud fuit in eo primo signo præordinatus. Et ad hoc confirmandum applicari potest discursus factus sectione præcedente in assertione prima. Et hæc sententia sic exposita est probabilis, & potest facile defendi; mihi tamen nunquam satis persuaderi potuit.

Ut ergo, quod verius judico, breviter proponam, in memoriam revoco distinctionem supra positam de modo concipiendi actum divinæ voluntatis, vel ut terminatur adæquate ad totum objectum ad extra sibi per intellectum divinum propositum per modum unius, vel ut præcise a nobis conceptum, quatenus ad unam rem ut ad finem, & ad aliam ut medium, terminatur. Priori enim modo clarum est, sub illa voluntate, qua Deus voluit sese ad extra communicare, per naturam, gratiam, & unionem hypostaticam, cecidisse etiam permissionem peccati hominum non solum originalis, sed etiam actualium, & consequenter sub eadem voluntate cecidisse etiam Christi passibilitatem & redemptionem, tam ut ad peccatum originale tollendum, quam ut ad remissionem actualium, ordinata est, vel sufficienter respectu omnium, vel efficaciter respectu aliquorum. Unde, etiam sub ea voluntate comprehensa sunt omnia efficacia media, per quæ prædestinati salvantur, & permissiones peccatorum, propter quæ reprobi condemnantur, & ad salutem electorum cooperantur. Verumtamen hujusmodi consideratio divinæ voluntatis non est præsenti quæstioni accommodata, nam juxta illam nullus huic quæstioni relinquitur locus, cum constet, nihil in rebus fieri, quod sub illam voluntatem non cadat, & per illam ab æterno vel præordinatum sit, vel permissum absque ulla successione, vel distinctione, quæ in eo reperiatur, quia simplicissima est & immutabilis. Altera ergo consideratio divinæ voluntatis necessaria est, ut præsens quæstio locum habeat, quo modo supra diximus, intentionem finis in Deo interdum præscindere a particulari medio, & esse priorem illo secundum rationem. Et eodem modo facile intelligere possumus, voluntatem illius boni, quod Deus per se primo amat ut finem, præscindere a permissione peccati, quia Deus nullo modo vult permissionem peccati ut finem, sed tantum ut medium. Atque eadem ratione intelligi facile potest, illud decretum, quo Deus primo voluit prædestinatos creare aut salvare, præscindere ab illis proprietatibus, vel mediis, quæ passibilem carnem requirunt, ut sunt dolores, martyria, & similia, quia hæc non fuere per se primo intenta; hac enim ratione scriptum est. *Deus mortem non fecit*. In hoc ergo sensu melius videtur prior sententia procedere, quam posterior.

Origo passibilitatis & mortalitatis in carne Christi ex Adæ peccato. Dico itaque primo Deum non prius voluisse Christum venire passibilem & mortalem, quam voluerit permittere peccatum, illudque propria & absoluta scientia visionis præviderit. Hanc conclusionem probant sufficienter

ter omnia citata supra sectione secunda pro prima sententia, & in hoc etiam omnes Theologi videntur convenire, quamquam enim differant in substantia ipsius mysterii, an fuerit per se amata ante vel post prævisionem peccati, de statu tamen passibili, & de passione & morte omnes docent non fuisse prædefinitam, antequam originale peccatum & permitteretur & prævideretur. Secundo, hoc est magis consentaneum scripturis, quæ docent Deum nec voluisse, nec fecisse mortem: quia videlicet a Deo per se intenta non fuit, sed solum occasione peccati introducta; ergo hoc multo magis de Christi morte existimandum est; non ergo fuit per se intenta, & ratione illius peccatum permissum est, ut Christus ad illud tollendum moreretur: sed e contrario potius prius est peccatum permissum & prævisum, & occasione illius mors Christi introducta. Unde argumentor tertio a priori. Nam hoc differt inter incarnationem & passionem, quod incarnatio fuit per se amabilis tanquam finis aliorum operum Dei, passio vero seu mors non per se amabilis fuit, sed solum ut medium ad redemptionem peccati. Diximus autem sectione 1. prius cadere in voluntatem medium illud, quod est tanquam finis respectu alterius; cum ergo passio sit medium ad tollendum peccatum, & e contrario permissio peccati non fuerit medium electum propter passionem & mortem Christi, necessario efficitur, prius Deum voluisse permittere peccatum, quam Christi passionem vel mortem. Quarto, quia Deus non prædefinivit absoluta voluntate mortem Adæ, & posterorum ejus, neque ut filii Adæ nascerentur passibiles, donec permisit, & prævidit peccatum, ut constat ex modo loquendi Scripturæ, & patrum, ac Theologorum omnium; non enim quia Deus voluit nos mortales, ideo permisit peccatum, sed solum quia vidit nos peccaturos, voluit, ut morte puniremur; ergo nec mortem Christi aliter prædefinivit. Patet consequentia, tum quia est eadem vel major ratio, quia Deus prævidit scientia conditionata, vel simplicis intelligentiæ fore, ut si Adam tali modo crearetur, & tentari permitteretur, &c. esset peccaturus; ergo si propter hanc scientiam dicitur Deus prædefinivisse mortem Christi ante permissionem peccati, eadem ratione idem dici poterit de morte nostra, quia non minus mors Christi fuit pœna peccati nostri, quam nostra mors: tum etiam quia ut Paulus dicit ad Hebr. 2. Christus ordinatus est passibilis & mortalis, ut nobis assimilaretur, & misericors fieret: unde sicut immortalitas Christi est exemplar nostræ immortalitatis, ita mortalitas nostra dici potest exemplar mortalitatis Christi, atque adeo prior quam illa in divina præscientia & voluntate. Quinto possumus hoc confirmare, quia quamvis Deus sæpe prædefiniat finem consequendum media permissione peccati, quando talis finis de se non necessario prærequirit peccatum, neque habet intrinsecam connexionem cum illo, ut videre est in electione prædestinati ad gloriam consequendam media permissione peccati, tamen quando finis talis est, ut omnino necessario supponat peccatum, non prædefinitur a Deo ante permissionem & absolutam prævisionem peccati. Quia talis prædefinitio videri potest quædam virtualis voluntas ipsius peccati, & hac ratione non prædefinit Deus pœnam ut pœnam, nisi prius culpam permittat, atque prævideat. Quæ ratio æque procedit de omnibus proprietatibus, imperfectionibus, aut perfectionibus rerum, quæ peccatum essentialiter aut necessario supponunt ex natura sua, ut actualis pœnitentia proprie sumpta, & pœna ut pœna, vel quæ talis est ex ordinatione divina, ut sunt mors, & corruptio corporis humani, quæ Deus esse noluit, nisi in pœnam; nam cum omnia supponant culpam, non possunt cadere sub absolutam, efficacem, ac præordinativam Dei voluntatem, nisi ex præsuppositione culpæ jam prævisæ, ne videatur Deus virtualiter saltem & implicite culpam ipsam præordinare, & non tantum permittere, quod ejus bonitati repugnat, & ideo contrarius ordo, vel est certe impossibilis, vel saltem minus consentaneus divinæ sapientiæ & bonitati.

Pœna peccati mors.

Ultima probatio.

Unde argumentor ultimo, quia aliàs dicendum esset, Deum in primo decreto libero suæ voluntatis, etiam per rationem nostram præcise considerato, voluisse Christum ut passibilem & mortalem, & subinde ideo voluisse permittere peccatum, ut passio & mors Christi locum haberent; hoc autem falsum & absurdum videtur; ergo. Major est clara, quia permissio peccati, & passibilitas carnis Christi, non sunt a Deo volitæ mere concomitanter, id est, absque ulla habitudine & causalitate unius ad aliam, ut ex Scriptura constat, quia passio Christi propter peccatum destruendum volita est; si autem inter illa duo est aliqua habitudo causæ, vel passibilitas carnis Christi est aliquo modo causa permissionis peccati, vel non. Si non est causa; ergo nullo modo est prior in divina voluntate, quam permissio peccati, quia hæc prioritas non est, nisi secundum aliquam rationem causæ, ut supra declaratum est, præsertim cum non possit ibi intervenire prioritas in subsistendi consequentia, cum certum sit, non existente peccato Verbum non fuisse assumpturum carnem mortalem: unde concluditur, quod intendimus, permissionem peccati fuisse aliquo modo priorem, cum fuerit ratio vel occasio volendi passibilitatem carnis Christi. Si autem passibilitas carnis Christi fuit aliquo modo causa permissionis peccati, id esse non potuit, nisi in genere causæ finalis, quatenus scilicet passio intenta movit Deum ad permittendum peccatum, quia nullum aliud genus causalitatis hic potest fingi aut excogitari. Minor autem, scilicet, hoc consequens falsum esse, probatur sufficienter omnibus rationibus adductis. Et declaratur amplius, quia passio fuit ordinata ut medium ad tollendum peccatum; ergo non potuit ordinari ut finis permissionis peccati, repugnat enim idem secundum idem esse finem & medium respectu ejusdem. Quod enim idem Christus secundum diversa, quæ in eo considerantur, sit finis & medium nostræ salutis, recte & facile intelligitur, nam secundum se, & secundum suam gloriam & honorem est finis nostræ justitiæ & sanctitatis, tamen secundum suam passionem dici potest medium ad nostram salutem; at vero quod eadem passio respectu peccati habeat rationem finis & medii non videtur posse intelligi.

Aliquorum solutio.

Dicet aliquis, aliud esse permissionem peccati, aliud vero peccatum ipsum ac remedium ejus; aliud est enim peccatum fieri, aliud destrui: permissio autem respicit ipsum fieri, saltem per accidens seu negative, scilicet non impediendo, quo minus illud fiat, seu non dando auxilium, sine quo de facto infallibiliter fiet: remedium autem peccati tendit ad destructionem ejus. Sic ergo non videtur repugnare, quod idem secundum idem sit medium seu remedium ad destruendum peccatum, quod fuit finis permissionis ejus. Passio itaque Christi non fuit medium ad permissionem peccati, neque ut peccatum ullo modo fieret, sed ut tolleretur potius & destrueretur, & ideo recte potuit esse finis permissionis peccati. Quæ responsio est sane ingeniosa, & ratione formæ (ut sic dicam) impugnari satis non potest, quia ex terminis non repugnat idem esse finem & medium sub illis diversis rationibus, eadem enim virtus medicinæ potest esse finale motivum inducendi, vel permittendi ægritudinem, & esse medium ad tollendam illam. Nihilominus tamen ratione materiæ non probatur in præsenti illa distinctio, nam ex illa sequitur, primum motivum volendi incarnationem Christi in carne passibili non fuisse remedium peccati prævisi, quod esse falsum & alienum a Scriptura, ostendemus sect. sequente. Probatur sequela, quia remedium peccati non potuit movere Deum ad volendam passibilitatem carnis Christi ante ejusdem peccati permissionem & prævisionem; ergo, si permissio peccati processit suo modo ex prædefinitione Christi passibilis, scilicet, ut præberetur occasio perficiendi hoc mysterium in carne passibili, prout prædestinatum erat, necessario efficitur, Deum non primo voluisse passibilitatem Christi in remedium peccati, sed propter se, sicut incarnationem ipsam.

Improbatur.

Replica.

Dices potuisse carnem Christi passibilem prædefiniri in remedium peccati, etiam ante permissionem & prævisionem peccati, nam peccati remedium & curatio potuit in genere finis prius intendi, & ideo deinde permitti, ut occasionem daret curationis, ad ostendendam virtutem medicinæ & infinitam medici sapientiam. Atque hoc modo potuit incarnatio in carne passibili primo prædestinari in remedium peccati, & nihilominus in genere finis præordinari ante permissionem & absolutam præscientiam peccati futuri: sicut etiam intelligi potest, Deum præordinasse & voluisse creare ignem inferni

ferni in supplicium peccati, prius ratione, quam prævideret futurum peccatum. Sed hæc responsio ratione superius indicata refellenda est. Et, ut ab illo ultimo exemplo incipiam, recte intelligitur, ignem inferni fuisse præordinatum ante absolutam præscientiam peccatorum, ut esset aptum instrumentum ad supplicium peccatorum, si essent; non tamen intelligitur recte ipsam actualem & pœnalem combustionem illius ignis fuisse absoluta voluntate beneplaciti præordinatam ante absolutam præscientiam alicujus peccati finalis futuri, sed solum voluntate antecedente, quæ per hanc conditionalem explicatur: volo peccatum puniri, si fiat. Et ratio differentiæ est, quia prior modus voluntatis, & præordinationis ignis inferni, non infert necessario peccatum futurum, imo vere & sine inconveniente dicitur, quod, ex vi talis præordinationis, ignis inferni esset, quamvis nullum esset peccatum futurum: possunt enim carcer & instrumenta supplicii præparari ad vindictam malefactorum, qui esse possunt, etiam si fortasse nulli futuri sint; & illud per se spectat ad ostensionem divinæ justitiæ, & ad completam providentiæ rationem. At vero ordinatio supplicii posteriori modo concepta per voluntatem absolutam & beneplacite infert necessario ex vi sua peccatum futurum: quia actualis pœna ut sic & sub ratione pœnæ inferri non potest, nisi supposita culpa, & ideo non potest esse talis præordinatio supplicii, nisi ut consequens permissionem & prævisionem culpæ: quia Deus ex se solo (ut sic dicam) & tantum ex beneplacito suo, non vult absolute & efficaciter aliquid, quod ex intrinseca ratione sua peccatum requirat, sed tantum ex præsuppositione peccati, quia aliàs videretur implicite & virtualiter velle ipsum peccatum, qui enim vult aliquid, vult quidquid etiam cum illo habet necessariam connexionem seu habitudinem, si illud non supponat. Sic igitur in præsente facile intelligi potest, Deum in primo signo præordinasse mysterium Incarnationis, ut in eo esset sufficiens ac perfectum peccati remedium, si illius necessitas occurrat; tamen ea voluntas remedii peccati, prout in eo signo antecedit in genere finis, non potest intelligi ut absoluta, & efficax, sed tantum ut antecedens, si remedium peccati non solum aptitudinem dicat, & sufficientiam, sed etiam actualem curationem per actualem satisfactionem & redemptionem; quia remedium peccati hoc modo sumptum, ex se, & ex intrinseca ratione sua dicit necessariam connexionem & habitudinem ad peccatum actu futurum, & ideo non potest esse efficaciter præordinatum ac volitum, nisi ex præsuppositione peccati futuri, & absoluta præscientia ejus, quæ permissionem etiam supponit; talis ergo prædefinitio remedii peccati non potuit esse in illo primo signo, quod in genere finis intelligitur antecedere permissionem & præscientiam peccati.

Unde ulterius concluditur, neque passibilitatem carnis Christi fuisse absolute prædefinitam in illo signo, quia illa non fuit ordinata, ut esset remedium peccati solum in actu primo (ut sic dicam) seu quoad valorem & sufficientiam remotam, alioqui ex vi illius prædefinitionis venturus esset Christus passibilis, etiam si peccatum non fuisset futurum, quod omnino falsum est: fuit ergo præordinata Christi caro passibilis, ut deserviret ad actualem solutionem & satisfactionem pro peccato, seu (quod idem est) ut in ea fieret quoddam actuale supplicium peccatorum humani generis, juxta illud ad Hebræ. 10. *Corpus autem aptasti mihi*; & ideo illa voluntas habet ex vi sui objecti necessariam connexionem cum peccato futuro; non ergo recte attribuitur Deo ex solo beneplacito ejus, sed solum ex prævisione absoluta culpæ futuræ; nam quoad hoc eadem est ratio de hac pœna, & de quacumque alia, nam, licet medicinalis sit, tamen necessario supponit culpam, & hac ratione non potest illam antecedere in genere finis, sed simpliciter illam supponere, ut materiam, circa quam versatur. Et ideo hanc causam censeo esse veram, quia Deus prævidit peccatum futurum, ideo voluit, carnem Christi esse passibilem, hanc vero falsam, quia Deus voluit carnem Christi esse passibilem, ideo peccatum permisit. Quomodo autem nihilominus verum sit, Deum permisisse peccatum, ut mysterium incarnationis optimo modo perficeret, dicam commodius in sectione 5.

Dico secundo, ante permissionem, ac propriam & absolutam prævisionem peccati Christus non fuit prædestinatus, ut redemptor hominum, sed solum post peccatum permissum, & prævisum. Potest quidem dici Christus in eo signo prædestinatus, ut justificator, & ut glorificator hominum, atque adeo ut Salvator, quatenus hoc nomine significari potest author salutis, etiam si peccatum non intercedat, quomodo exponi potest Irenæus supra. Potest etiam Christus in eo signo dici prædestinatus redemptor quoad potestatem (ut ita dicam) & sufficientiam, quia tantæ dignitatis præordinatus est, & opera ejus sufficientissima esse possent ad remedium, si necessarium esset, quomodo loquitur Cyrillus supra. Non est tamen in eo signo absoluta voluntate a Deo prædefinitum, ut exerceret actualiter munus redemptoris, & hoc sensu sequitur hæc conclusio ex præcedenti, & ita eam docent iidem Theologi, quia prædestinari hoc modo in redemptorem, & in carne passibili, idem fere sunt. Docet etiam illam Rupert. supra ad illam accommodans illud ad Hebræos 2. *Decebat eum, propter quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat*, scilicet secundum divinam prædestinationem, in qua propter Christum decreverat Deus multos homines in gloriam adducere, *Authorem salutis eorum per passionem consummari. Illud enim charitatis propositum* (inquit Rupertus) *non evacuavit ex adverso veniens peccatum, sed statim ac mortui sumus, ejus passio ordinata est, quoniam decebat eum non propter quem omnia*, & cæt. Ad hunc etiam modum intelligi potest illud Psal. 39. quod de Christo exponit Paulus ad Hebr. 10. *Sacrificium & oblationem noluisti, corpus autem aptasti mihi*: non ergo aptavit Deus corpus Christi accommodatum passionibus, donec peccatum vidit, pro quo nullum aliud sacrificium sufficiebat. Et confirmatur ratione supra indicata, nam, si prius quam Deus permitteret homines labi in peccatum, lapsosve videret, absolute & efficaciter voluit, ut Christus esset redemptor, voluit etiam, ut homines indigerent redemptione, nam hæc duo correlativa sunt, & unum dicit ordinem intrinsece ad aliud: sed hoc est omnino falsum quia indigere redemptione est subesse peccato, & hoc numquam Deus voluit, ut prædefinivit, sed voluit tantum permittere. Neque satis est dicere per illam præscientiam simplicis intelligentiæ præcognitum fuisse peccatum, antequam esset permissum, saltem scientia illa conditionata, quia talis præscientia non mutat ordinem voluntatis, nec potest efficere, quin unumquodque objectum sit amandum, prout amabile est, atque adeo ut id, quod omnino necessario supponit peccatum, & amabile non est, nisi ut pœna vel satisfactio pro peccato, efficaciter intendi, aut definiri debeat, nisi supposita permissione, & absoluta prævisione peccati.

In quo signo sit Christus prædestinatus, ut redemptor hominum.

Et eadem ratione non satis est dicere per eamdem scientiam simplicis intelligentiæ simpliciter præcognosci peccatum futurum, quatenus per eamdem intelligentiam præcognoscitur, Deum permissurum illud; quia licet hoc concedamus, tamen hæc præscientia supponit voluntatem ipsam divinam, ut præsentem saltem objective; ergo supponit debitum ordinem in ipsa voluntate, atque adeo futuram voluntatem permittendi illud, ut priorem, quam efficaci voluntate puniendi illud tam in Christo, quam in nobis. Unde tandem confirmatur conclusio, quia non videtur posse negari, quin Deus in illo primo signo rationis potuerit prædefinire Incarnationem tantum quoad substantiam ejus, & eas proprietates, quæ per se illam consequuntur, & pertinent ad perfectionem simpliciter animæ assumptæ, quia totum hoc objectum est amabile, & independens a munere redemptoris, quamvis cum eo etiam stare possit. Ergo recte intelligitur, Deum ita voluisse incarnationem in eo signo, non vero passionem, atque redemptionem, donec peccatum prævisum est.

Et confirmari hoc potest, nam in mente Dei prius intelligimus intentionem finis, & deinde voluntatem exequendi illum per hæc, vel illa media: at vero in proposito munus redemptoris est veluti quoddam medium ad nostram salutem, & ad exaltationem & gloriam ipsiusmet Christi; ergo non oportet illud intelligere in primo signo, quo facta est electio prædestinatorum, & ipsiusmet Christi.

Ad fundamenta secundæ sententiæ fere patet respon-

sio ex dictis, nam omnia videntur procedere de voluntate Dei integre seu adæquate concepta priori modo a nobis explicato. Quod si in alio sensu procedant, facile potest eis satisfieri, nam Patrum testimonia jam obiter declarata sunt. Ad rationem vero a nobis factam respondetur, non esse idem judicium de attributo Redemptoris, & de cæteris, quæ peccatum non requirunt: nam hæc nihil involvunt Deo per se repugnans, nec supponunt aliquid, quod Deus ex se efficaciter velle non possit, attributum autem Redemptoris aliquid hujusmodi includit, vel potius supponit. Unde alia Christi attributa, ut supremi Regis, Capitis, Authoris gratiæ, & Consummatoris gloriæ, & similia, videntur esse quasi perfectiones simpliciter simplices, quæ ad perfectionem simpliciter per se pertinent, quia nec imperfectionem, nec culpæ defectum necessario involvunt, aut supponunt: dignitas autem Redemptoris, licet quoad radicalem sufficientiam (ut sic dicam) perfectionem simpliciter importet, & necessario Christo conveniat, tamen, quantum ad actualem usum, & exercitium illius muneris, quod in exhibenda satisfactione consistit, non pertinet ad satisfactionem simpliciter, sed solum ex præsuppositione peccati.

Fundamenta secundæ sententiæ diluuntur.

Differentia inter attributū Redemptoris, & alia Christo convenientia.

SECTIO IV.

Quæ fuerit Deo prima ratio, seu motivum incarnationis faciendæ, ac prædestinandæ.

QUæstio hæc intelligenda est de prima ratione, quæ ex parte ipsarum rerum movit divinam voluntatem ad incarnationem volendam, quia ex parte ipsius Dei certum est primam rationem, propter quam omnia operatur, esse bonitatem & gloriam suam: quia vero inter suos effectus, quosdam vult immediate ac proxime propter se, & quia in eis est sufficiens ratio, propter quam amentur, & in Deum immediate referantur, alios vero, quia ad alios effectus ordinantur, propter quos etiam amantur immediate, ut ex D. Th. sumitur 1. q. 19. art. 5. præsertim ad 3. ideo hoc sensu quærimus quæ fuerit prima ratio volendi incarnationem.

In quo est prima sententia sectione secunda relata, quæ affirmat primam rationem, quæ movit Deum ad volendam incarnationem, & prædestinandam illam, fuisse remedium peccati in humano genere prævisi. Hæc existimatur esse D. Thomæ, & eam sequuntur discipuli ejus, & alii authores, quos ibi indicavi, & fundamentum est ibi positum, quia scriptura & sancti hanc potissimum causam assignant.

Secunda sententia dicit Deum per se primo voluisse hoc mysterium propter se ipsum, & propter ejus excellentiam, & ad universi complementum, consequenter vero, & quasi oblata occasione peccati, voluisse etiam illo uti in remedium peccati. Hanc tenent Alens. Albert. Scot. & alii sectione secunda citati pro secunda sententia, quorum fundamentum sumendum ex ordine prædestinationis hujus mysterii supra explicato.

Tertia sententia media esse potest, quæ utramque positam quodammodo amplectatur, & primam rationem volēdi hoc mysterium esse dicat, tam excellentiam ipsius mysterii, quam nostram redemptionem, ita ut in primo signo, quo Deus voluit hoc mysterium, ex utraque ratione, tanquam ex quodam completo motivo divina voluntas fuerit inclinata. Quam sententiam videtur docere Cyrill. Alexan. 5. thesau. c. 8. quem locum infra latius tractabimus. Favet etiam Nazian. orat. 38. in Natale Dom. Athan. serm. 3. contra Arium, & lib. de huma. Verb. quorum verba supra adduxi. Et fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia Scriptura significat Christum per se, & primo fuisse prædestinatum inter omnes creaturas, in quo indicat per se fuisse amatum ac propter se multo magis, quam angelos vel homines; deinde semper vel frequentius assignat rationem hujus mysterii ex redemptione nostra indicans hanc etiam rationem divinam voluntatem ad hoc mysterium volendum inclinasse; sed possunt hæ duæ rationes per modum unius completi motivi conjungi, & copulari in illa prima divina voluntate, qua hoc mysterium prædefinitum est; ergo ita videtur asserendum. Consequentia cum majori satis ex supradictis patet. Minor declaratur breviter ex dictis, quia ante illam voluntatem præsciebat Deus indigentiam futuram in humano genere propter peccatum (modo saltem explicato in fine præcedentis sectionis) & præsciebat hoc mysterium non solum in se esse dignissimum, & ad completam universi perfectionem aptissimum, verum etiam efficacissimum ad remedium peccati. Ergo optime intelligitur, Deum propter has omnes rationes simul, & per modum unius, fuisse inclinatum ad incarnationem volendam.

Ut quæstio hæc definiatur, præ oculis habenda est distinctio illa de duplici consideratione divinæ voluntatis, scilicet, ut adæquate terminatur ad res, & ad omnes effectus, quos in eis efficit, vel permittit; vel ut præcise terminatur ad quasdam res ut fines aliarum, & e contrario ad quasdam ut ad media ad aliarum commodum, utilitatem, vel honorem ordinata. Utroque enim modo considerari potest voluntas divina in ordine ad mysterium Incarnationis, & utroque etiam modo inquiri potest prima ratio ac motivum ejus; sed præcipue hic loquimur de priori modo, ubi primariam Christi prædestinaotinem investigamus. Unde ulterius considerandum est, variis modis posse aliquot motivum voluntatis esse & vocari, primum, scilicet, origine, & excellentia, efficacia & adæquatione. Supponit enim hæc comparatio (id quod verissimum est) posse eamdem voluntatem ad idem objectum ex pluribus motivis ferri, sive id faciat pluribus actibus, aut realiter, aut ex natura rei distinctis, ut fortasse in nobis contingit, sive uno æquivalente pluribus, qui ratione nostra possit in plures distingui, ut in Deo videre licet: in nobis ergo contingere potest, ut ordine originis seu durationis unum tantum motivum prius moveat voluntatem, ita ut propter illud solum prius velit tale objectum, postea vero occurrat aliud motivum, vel æque, vel magis bonum & efficax, & quod propter illud etiam incipiat ferri voluntas, alterum non relinquendo; quod fuit quidem primum via generationis, fieri tamen potest, ut non sit primum excellentia, aut efficacia, tunc autem neutrum ex illis est adæquatum respectu talis voluntatis prout operantis ex utroque motivo simul, sed ex utroque coalescit integrum motivum talis voluntatis, respectu adæquatæ motionis ejus. Necesse est autem prædicta motiva esse ejusmodi, ut tota similia, seu ita movere voluntatem, ut quodlibet eorum de se sufficiat, & de facto ita moveat, ut propter illud solum ita moveatur voluntas, quod si aliud non adesset, etiam moveretur, nam de ratione causæ totalis est, ut ipsa sine alia sufficiat in suo genere ad effectum, & quod in eum influat, quantum in eo genere necesse est. Unde, si motiva talia sint, ut neutrum per se sufficiat, utrumque autem simul sumptum moveat voluntatem, neutrum erit totale motivum, sed partiale; & ex utroque unum sufficiens conficietur; si vero unum sit per se sufficiens, aliud vero minime, illud prius non solum est præcipuum, sed etiam illud solum est totale, immo solum id meretur nomen motivi terminantis voluntatem, nam aliud solum est veluti coadjuvans, magisque impellens, quo modo aliqui rationem priorem motivam vocant, posteriorem vero impulsivam. Si vero utrumque sit per se sufficiens, & unumquodque ita actu moveat voluntatem, ut, eo posito, voluntas moveatur independenter ab alio, tunc utrumque est totale motivum. Quod vero non repugnet, hoc modo moveri voluntatem ex pluribus motivis, experientia videtur notum, & ratione, quia possunt singula motiva habere sufficientem virtutem ad voluntatem movendam, & possunt simul repræsentari: ergo voluntas pro sua libertate potest ex utroque moveri dicto modo, quia unum motivum non impedit, aut necessario excludit aliud. Nec propterea fit, ut ejusdem effectus sint proprie duæ causæ totales, quia licet effectus exterior, seu materiale objectum voluntatis sit idem, tamen ipsa motio, seu affectio voluntatis, secundum rem vel rationem est diversa.

In voluntate igitur divina, seclusa omni imperfectione, quæ in successione & multitudine actuum consistit, hæc omnia esse possunt, quæ a nobis juxta captum nostrum secundum ordinem seu distinctionem rationis considerantur. Atque hoc modo intelligimus, aliquod motivum voluntatis divinæ posse esse primum origine, non duratione, sed causalitate finis, seu ordine intentionis, & post hoc motivum intelligimus, posterius ratione posse adjungi aliud, quod non solum sit impulsivum

seu

seu adjuvans, sed etiam vere motivum per se sufficiens, magis vel minus efficax pro objectorum vel motivorum varietate. Et a fortiori intelligi potest, simul & in eodem signo rationis determinari divinam voluntatem ad aliquid volendum propter plura motiva totalia, ac per se singula sufficientia ad inclinandam divinam voluntatem: nihil enim horum magis in divina voluntate repugnat, quam in nostra, neque aliquam imperfectionem includit. In præsente ergo quæstione in primis inquirere oportet, an in volendo incarnationem Deus unum tantum, vel plura habuerit motiva, nam omnes opiniones citatæ videntur sentire, unicam tantum fuisse hujusmodi adæquatam rationem, quæ divinam voluntatem movit ad incarnationem volendam: & hoc sensu dicunt, illud motivum fuisse primum negative, id est, unicum, quia ante illud nullum fuit aliud, nec etiam post illud. Sed ut magis intelligatur opinionum diversitas, oportet distinguere substantiam mysterii a modo ejus, quod fieret in carne passibili, & in redemptionem hominum. Prima ergo sententia utrumque conjungit in uno veluti adæquato objecto materiali, & in una determinatione libera voluntatis divinæ, quam simul, etiam secundum rationem, Deus habuit, ejusque unicum adæquatum motivum fuit hominum redemptio. Secunda vero opinio illa duo distinguit tanquam diversa materialia objecta, quæ actibus secundum rationem distinctis, & in signis priori & posteriori secundum rationem Deus voluit, & ideo distinguit etiam motiva harum voluntatum, & mysterium quoad substantiam suam, & absolute dicit, fuisse amatum propter se, id est, quia in ipso per se sumpto divina bonitas maxime communicatur, & sapientia relucet, & ideo hoc vocat primum motivum divinæ voluntatis ad hoc mysterium, quia substantia mysterii prius necessario prædefinita est, quam modus supposita distinctione rationis, quam hæc opinio supponit. Immo, quantum ad hoc videtur hæc opinio sentire, hoc motivum fuisse unicum, quia redemptio hominum non fuit motivum respectu substantiæ incarnationis, sed tantum respectu modi, quia supponit jam voluntatem divinam, ad volendum ipsum mysterium secundum se satis determinatam, & ideo quoad hoc non censetur redemptio hominum fuisse ratio motiva, sed ad summum impulsiva, seu adjuvans. At vero tertia sententia convenit cum prima in hoc, quod totum mysterium, prout includit substantiam & modum, censet in eodem signo rationis fuisse definitum unico & indivisibili actu, etiam secundum rationem; differt tamen, tunc in assignando hoc instante seu signo rationis, juxta ea, quæ in secunda & tertia sectione tractata sunt; tum etiam (quod ad rem præsentem spectat) quia non vult proprium & adæquatum motivum hujus voluntatis esse solam hominum redemptionem, sed etiam rationes alias, quæ per se in ipso mysterio reperiri possunt absque occasione peccati, ita tamen ut nullam illarum censeat fuisse adæquatam, sed ex omnibus illis adæquatum motivum consurgere.

Dico tamen primo. Ratio seu motivum sufficiens & adæquatum volendi incarnationem non fuit unicum tantum, sed plura, non tantum partialia, & quasi constituentia unum adæquatum motivum, sed totalia & per se sufficientia. Hæc conclusio per sese est rationi consentanea, & excellentię tanti mysterii, ac eminentiæ & comprehensioni divinæ naturæ, quæ perfecto & exacto modo intelligitur velle ea, quæ vult. Primum ergo, quod in hoc mysterio plures rationes similes inveniantur, ex his, quæ diximus in comment. art. 1. & in disp. 3. sect. 3. & in toto art. 2. manifestum est. Et declaratur breviter, nam in hoc divino opere, sicut & in aliis, in primis considerari potest intrinseca ratio & motivum, deinde aliæ extrinsecæ. Quod ergo attinet ad intrinsecam rationem evidens est, hoc mysterium esse per se amabilius, quam sint angeli, vel homines, non solum in esse naturæ, sed etiam in esse gratiæ vel gloriæ considerati, quia illud opus est majus & excellentius, & quodammodo in virtute & eminentia continens reliqua. Itemque hoc opus per sese consideratum est aptissimum omnium ad præcipuum finem operum Dei, qui est ipsius gloria, & manifestatio attributorum ejus; nam in hoc opere summe communicatur divina bonitas, & exercetur maxime omnipotentia ejus, & sic de cæteris attributis, ut supra dictis locis ostensum est. Rursus, quod attinet ad extrinsecas rationes, certissimum est, solam hominum redemptionem fuisse sufficientem rationem, ut propter eam solam Deus vellet hoc mysterium, ut satis patet ex dictis articulo secundo, & statim amplius declarabitur. Quod vero præter hanc rationem fuerint aliæ per se sufficientes, etiam si hæc deesset, patet etiam ex dictis dicta sect. 3. ubi plures rationes adduxi; potissimæ sunt autem, quæ pertinent ad sanctificationem hominum & angelorum ex perfecta justitia, & ad exaltationem totius universi, quæ in Christo facta est. Denique, quod singulæ ex his rationibus per sese fuerint sufficientes ad divinam voluntatem inclinandam, notius est per sese, quam ut nostra probatione indigeat, nam in qualibet earum per se sumpta reperitur perfectissima ratio alicujus virtutis, aut liberalitatis, aut misericordiæ, aut justitiæ, & similium, vel plurium simul; & in qualibet earum per se ostenditur bonitas & sapientia Dei, & exercetur omnipotentia.

Solum superest, ut ostendamus hujusmodi motiva non solum ex se esse sufficientia, sed etiam de facto fuisse a Deo intenta, seu divinam voluntatem inclinasse ad incarnationem volendam. Ut enim voluntas ex aliquo motivo operetur, non satis est illud esse ex se sufficiens, quia, cum voluntas sit libera, potest ex uno motivo, & non ex alio operari, etiam si utrumque sit sufficiens. Unde in hoc magnam vim faciunt adversarii, præsertim nonnulli authores primæ opinionis, quod de motivo seu ratione operandi divinæ voluntatis non possumus judicium ferre ex solis rationibus ipsarum rerum propter libertatem illius voluntatis, cujus usus seu determinatio solum ex ipsiusmet revelatione nobis potest constare: in divina autem Scriptura non sunt nobis revelata omnia hæc motiva, imo neque plura, sed unum tantum, nimirum nostra redemptio; ergo nullus potest cum fundamento, sed tantum divinando, affirmare habuisse Deum aliud motivum præter hoc ad incarnationem volendam, præsertim cum sancti Patres supra sect. 2. citati nullam aliam assignent, imo etiam interdum omnem aliam excludere videantur, ut significat illa interrogatio Gregorii Naz. orat. 36. *Humanitatis susceptæ causa nostra est, quid enim aliud esse potuisset?* Et expresse August. lib. de peccat. merit. c. 29. dicit. *Non ob aliam causam Jesum Christum in carne venisse, nisi ut nos redimeret.* Unde lib. 3. hypogn. interrogat. *Quid opus erat Deo, si status integer naturæ maneret humanæ, carnem suscipere nostram?* Similiaque ex Gre. Amb. Ber. & aliis, quos supra retuli: unde interdum addunt, parum fuisse Christum nobis nascendo profuturum, nisi redimendo profuisset, quasi dicant, nullam aliam tanti mysterii sufficientem rationem fuisse.

Nihilominus tamen probatur dicta conclusionis pars, nam in primis, quod attinet ad intrinsecum motivum, quamvis in Scriptura sacra, ex generalibus locutionibus, & ex ipsa rei natura posset sufficienter colligi: nam, licet divina voluntas sit libera, nihilominus intelligimus sapientissime & prudentissime omnia operari: & ideo, sicut universas res per se voluit propter perfectiones earum, & ad completam sui communicationem, ita multo majori ratione credendum est, hac ratione & modo hoc mysterium incarnationis voluisse; neque oportuit, hanc rationem specialiter in Scriptura declarari, sed satis fuit non excludi. In divina namque Scriptura oportuit extrinsecas rationes, vel motiva divinorum operum explicari: nam illa, cum sint extrinseca, & pertineant tantum ad finem operantis, non possunt aliter nobis innotescere; motivum autem intrinsecum, cum ex re ipsa manifestetur, satis est non excludi, quia nisi hoc specialiter revelatum sit, nulla est ratio cogitandi, Deum exclusisse tale motivum. Unde in cæteris Dei operibus, ut sunt cæli, angeli, & homines, in esse naturæ & gratiæ, numquam in speciali legimus, voluisse Deum creare singula ex his propter eorum perfectionem, universi complementum, & perfectam divinæ bonitatis communicationem, sed tantum in communi legimus, Deum propter se, & propter bonitatem suam omnia creasse, ut omnibus seipsum communicaret; & in omnibus bonitatem suam, & quandam sui similitudinem aliquo modo perfectam intendisse. Ex quo principio concludit D. Thom. 1. p. q. 50. art. 1. Deum creasse aliquas creaturas in gradu intellectuali propter earum perfectionem & majorem cum Deo similitudinem. Quocirca quamvis in Scriptura interdum Probatur concl. decla-

declaretur aliqua extrinseca ratio creationis hujusmodi rerum, ut de angelis, quod sint in mysterium hominum, vel aliquid simile, semper supponi intelligitur illa intrinseca ratio sumpta ex gradu perfectionis uniuscujusque rei. Cur ergo non licebit de hoc altissimo mysterio ita philosophari? Non ergo in hoc divinamus, sed proprias rationes rerum ex revelatis principiis investigamus. Secundo, quod pertinet ad motiva extrinseca, verum non est, omnia alia, præter redemptionem, esse in Scriptura sacra prætermissa. Quamvis enim sæpius inculcetur ratio sumpta ex redemptione nostra propter rationes infra tractandas, non tamen omnino aliæ prætermissæ sunt; supra enim disp. 3. sect. 3. multa loca ex Scripturis citavimus, in quibus aliæ rationes hujus mysterii explicantur, quæ a peccato vel redemptione non pendent, ut cum dicitur *Christus prædestinatus in gloriam nostram* 1. ad Corinth. 2. vel *ut sit nostra justitia & sanctificatio* 1. ad Corinth. 1. vel, *ut sit caput omnium angelorum & hominum*, ad Ephes. 1. ad Coloss. 1. vel denique cum dicitur Deus dedisse Filium suum ex dilectione hominum vel totius mundi Joan. 3. Hæ namque rationes & similes peccatum non supponunt, nec ab illo pendent.

Sed ajunt, has omnes rationes in redemptione includi, per quam in Christo justificamur, & glorificamur, & ipse efficitur caput omnium, & universus mundus renovatur & exaltatur; & ideo has omnes rationes non censeri a redemptione distinctas. Unde fere in omnibus illis locis Scripturæ, ubi illæ attinguntur, statim insinuatur redemptio, vel aliquid, quod ad eam pertineat, ut Joan. 5. cum dicitur: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret*, statim additur: *Ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam æternam: non enim misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum*: & 1. ad Cor. 2. cum Paulus ait: *Quam prædestinavit Deus in gloriam nostram*, loquitur de sapientia abscondita, id est, de Christo Crucifixo.

Sed hæc omnia, ad summum, probant, rationes illas includi aliquo modo in redemptione, & per illam etiam executioni mandari, quod etiam declarant citata Scripturæ testimonia; non tamen hoc impedit, quominus rationes illæ sint distinctæ a redemptione, & priores illa. Potest enim aliquid in alio includi, & nihilominus ab eo distingui: sic enim mereri nobis liberationem a peccato, & remissionem æternæ pœnæ, includit mereri nobis gratiam & gloriam, & nihilominus mereri gratiam & gloriam distinctum quid est, & prius per se loquendo, cum possit hoc sine alio inveniri. Meruit enim Christus angelis gratiam & gloriam, quibus remissionem culpæ aut pœnæ non meruit. Divina ergo Scriptura non tantum assignat rationes illas ut in redemptione inclusas, sed etiam per se ac simpliciter, & ut sic distinctæ sunt, & a redemptione separabiles. Imo in rigore plus includunt, quam redemptio, ut est illud Pauli ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*: hæc enim verba non solum comprehendunt benedictiones cœlestes ex redemptione manantes, sed etiam illas, quæ redemptionem præcedunt, quasque in statu innocentiæ in Adam recepimus: nam Paulus, *Omni benedictione*, nullam excludit: ergo ratio prædestinandi Christum in hunc finem necessario debet esse alia a redemptione, & universalior illa, quæ non incommode explicatur ex supra dicta revelatione hujus mysterii, quæ in statu innocentiæ facta est Adamo; illi enim simul cum mysterio aliqua ratio ejus revelata est, quæ ad ipsum pertineret: non est autem revelata ratio redemptionis, quia non oportuit, illum esse sui peccati præscium, ut recte Augustinus docet lib. 11. Genes. ad liter. c. 18. ergo fuit ei revelata alia ratio prior redemptione, & independens a morte Christi, qua ipse Adam tunc non indigebat, ut ait idem August. lib. de correct. & gratia c. 10. Quo ergo fundamento dici potest, illam rationem non fuisse per se intentam a Deo, sed solum prout in redemptione inclusam? maxime cum sub hac præcisa ratione non potuerit habere effectum in Adamo ut in justitia originali creato & existente. Et simile argumentum sumi potest ex revelatione incarnationis facta angelis in sua creatione, & ex effectibus gratiæ & gloriæ, quos Christi prædestinatio in eos habuit, ut infra videbimus.

Atque hic modus explicandi scripturas, & has incarnationis rationes, est consentaneus Paulo citato loco Ephes. 1. ubi post illa verba. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*, subdit. *Sicut elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti & immaculati in conspectu ejus in charitate, qui prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum in ipsum, secundum propositum voluntatis suæ, in laudem gloriæ gratiæ suæ, in qua glorificavit nos in dilecto Filio suo*. In quibus verbis altissima ratio & causa prædestinationis Christi, & nostræ in ipso continetur, abstrahens a redemptione, de qua postea additur: *In quo habemus redemptionem per sanguinem ejus*, &c. Quando ergo Sancti Patres supracitati solam redemptionem nostram, ut rationem & causam incarnationis assignant, necesse est, eos loqui de incarnatione, prout facta est, & passionem ac mortem includit, nam illius secundum id totum, quod includit, nulla est sufficiens ratio præter remedium peccati, & hoc sensu optime fiunt illæ interrogationes. *Quid enim aliud causa esse potuisset?* Nam si de incarnatione ipsa secundum se loquamur, quis dubitare potest, potuisse Deum plures alias illius causas & rationes habere? Et eodem sensu verum est, parum profuturam nobis fuisse Christi incarnationem, nisi nos redemisset, supposito, videlicet, nostro misero statu, & lapsu in peccatum, in quo si nos Christus reliquisset, quid nobis profuisset? Quomodo etiam dixit Leo Papa, *otiosam fore susceptionem carnis, si Christus non impleret carnis ordinem*: loquitur enim contra quosdam hereticos, qui negabant veritatem mortis & passionis Christi; & ideo merito dicit, & in se futuram fuisse otiosam carnis passibilis susceptionem, si vera passio exercenda non fuisset, & nobis etiam fore otiosam, si per illam non fuissemus redempti. At vero, si in hoc statu peccati non fuissemus constituti, dubitari non potest, quin incarnatio Christi, absque morte & passione, potuisset, nec in se esse otiosa, sed ad magnam Dei & Christi gloriam, neque nobis inutilis, sed maxime profutura, non ad remissionem mali, sed ad boni promotionem, sicut nunc angelis profuit, ut supra disp. 3. sect. 3. late declaratum est.

Sed adhuc dicet aliquis, quamvis satis probabiliter persuasum sit supra dictas causas & rationes non solum esse ex se sufficientes quasi de possibili, sed etiam de facto omnes illas inclinasse divinam voluntatem: nihilominus tamen, nondum esse probatum, singulas ex his rationibus vim integri motivi & totalis respectu divinæ voluntatis, quatenus ad incarnationem volendam libere determinata est: potuit enim Deus pro libertate sua ex his omnibus rationibus veluti conficere sibi unum integrum motivum, propter quod solum adæquate hoc mysterium voluerit, ut tertia opinio supra citata sentiebat. Respondetur, sicut negari non potest, potuisse Deum velle incarnationem propter illa motiva, quasi partialiter tantum eis utendo, ita etiam negari non posse, quin similiter potuerit Deus intendere, seu attendere ad hæc motiva eo modo, quo nos dicimus, scilicet, & ad omnia simul, & ad singula ut totalia & per se sufficientia: hoc enim esse possibile supra probatum est. Rursus, sicut alii authores nobis objiciunt, nos non probare hunc posteriorem modum ex aliqua revelatione, ita nos ab eis vicissim interrogamus, ubi revelatum sit, eas rationes fuisse apud Deum motiva partialia, & non totalia, cum neque ex earum imperfectione, aut insufficientia, neque ex concursu omnium id colligi possit, neque video, qua ratione probabili id possit persuaderi.

Alia objectio.

Responsio prior.

Nos autem primum in rebus ipsis habemus sufficiens fundamentum ad id asserendum, id est in perfectione divinæ voluntatis, & ipsius mysterii, & uniuscujusque motivi ex dictis. Supposito enim nobis constare, Deum aliquid velle propter aliquod motivum, ita credendum est uti illo, sicut motivum ipsum dignum est, seu promeretur: si ergo motivum ipsum de se est sufficiens & totale, verisimilius est, divinam voluntatem ita illud intendere, sicut est ipsum & consequenter, etiam si multa occurrant similia motiva, nihil propterea alicui eorum derogari. Nam divina voluntas pro sua perfectione & capacitate facillime potest hoc modo omnia & singula intendere, & ad majorem perfectionem ipsius operis, prout a tali voluntate progreditur, hoc spectat. Exemplis hoc declaratur, & confirmatur. Primum in humana voluntate, siquis simul jejunet propter satisfactionem pro peccatis, & propter honesta-

nestatem temperantiæ, & ut eleemosynam faciat ex his, quæ sibi subtrahit, longe perfectius operabitur, si hæc omnia & singula intendat ut totalia motiva, quam si ut partialia tantum, ut per se manifestum est. Item, si quis amico indigenti centum tribuat, hac voluntate & animo, quod non solum propter ejus indigentiam, sed etiam propter liberalitatem, & amicitiam, ac benevolentiam erga illum id faciat, ita ut singulas ex his rationibus existimet sibi sufficientes, & hoc modo de facto singulis & omnibus moveatur, melius sane & studiosius erga illum se geret, quam si collectionem omnium illarum rationum requirat, eaque solum tanquam sufficienti & totali causa moveatur ad id præstandum.

Denique in divina voluntate accommodatum exemplum sumo ex illa doctrina Tridentini sess. 6. c. 15. *vitam æternam justis proponi & tanquam gratiam & hæreditatem filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissam, & tanquam mercedem ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus & meritis fideliter reddendam*. Nam in hoc opere seu voluntate divina non intelligimus, hos titulos seu rationes esse tantum partiales, sed totales, ac per se singulos sufficientes, & ita etiam intelligimus, Deum propter illos operari, & ad majorem perfectionem pertinere. Simile quid dicit potest de illo Psal. 24. *Omnes viæ Domini misericordia & veritas*: ita enim intelligimus, Deum in singulis operibus suis velle, justitiam & misericordiam ostendere ac servare, ut singulas ex his rationibus intendat ut sufficientes & totales ad sic operandum. Idemque dici potest de quacumque alia ratione pertinente ad aliquam virtutem, seu ad aliquod attributum Dei. Nec incongrue afferri etiam potest in exemplum illud, quod Joseph dicit Genes. 50. *Deus convertit illud in bonum, ut exaltaret me, & salvos faceret multos populos*: melius enim hæ rationes ut totales, quam ut partiales, sumuntur, sicut autem Joseph fuit Christi figura, ita verba illa optime Christo accommodantur.

Posterior respon. Secundo respondetur, hæc motiva esse totalia, satis probabiliter posse ex Scripturis colligi, præsertim si omnia revocemus ad duo capita, & in uno comprehendamus excellentiam ipsius mysterii, & utilitates, quæ ex illo consequuntur, secluso peccato, in alio vero ponamus redemptionem nostram, & quidquid boni ex illa consequitur, vel ad divinum honorem, vel ad nostrum commodum spectans: de his autem duobus capitibus dicemus melius in assertionibus sequentibus.

Secunda Concl. Dico secundo: Prima ratio, quæ divinam voluntatem inclinavit ad volendam incarnationem, fuit excellentia ipsius mysterii, & alia bona, quæ ipsum pro se consequuntur, absque occasione vel remedio peccati. Hæc conclusio intelligenda est de prima ratione ordine originis, secundum signa rationis, quæ in divina mente a nobis considerantur.

Prob. concl. Duobus autem modis potest dici hæc ratio prima. Uno modo positive, quia est prior aliis, alio modo negative tantum, quia nulla alia ratio est prior ista, quamvis fortasse potuerint esse aliæ æque primæ. Et hunc posteriorem sensum amplectitur etiam tertia sententia supra citata, & ad intentionem nostram sufficiet, dummodo ratio hæc non partialis tantum, sed totalis esse intelligatur, juxta dicta præcedente conclusione. Tamen etiam in priori sensu existimo esse veram hanc assertionem, cum secunda sententia. Et in utroque sequitur hæc assertio ex dictis in sect. 2. & 3. diximus enim, Deum prædestinasse Christum Deum hominem in primo signo, in quo aliquid in particulari extra se voluit, & nondum prævisa occasione peccati ut absolute & simpliciter futura, neque volendo in Christo pro illo signo rationis eas corporis conditiones, quæ solum occasione peccati præordinatæ sunt, ut sunt dolores, passiones, &c. ergo ratio, quam in eo signo Deus habuit ad volendam incarnationem, non fuit remedium peccati; ergo nulla alia esse potuit ex parte ipsarum rerum, nisi excellentia ipsius mysterii, & quidquid bonum in ipso est, vel ex eo per se sequi potest. Hæc ergo fuit ratio, quæ primo inclinavit divinam voluntatem ad hoc mysterium volendum; & hoc sensu vocamus illam primam rationem via originis.

Variæ cõfirmationes concl. Et confirmari potest primo, nam hæc ratio est independens a reliquis, aliæ vero omnes illam supponunt: ergo est ex se & natura sua prior: ergo verisimile est, etiam in divina voluntate fuisse primam, quia ostensum est, Deum propter hoc motivum inter alia voluisse hoc mysterium; est autem per se valde credibile, Deum unumquodque amare, sicut ipsum amabile est. Et hoc etiam confirmant testimonia sacræ Scripturæ superius adducta, quæ indicant, Christum habuisse primum locum in mente ac voluntate divina, & similiter fructus, qui ex illa per se sequerentur, etiam si peccatum non interveniret, ut specialiter ex Paulo, Ephes. 1. supra ponderavimus. Confirmat etiam hoc revelatio facta Adæ, nam credibile est, illi fuisse revelatam rationem Incarnationis, quæ prima omnium est, & maxime independens a peccato, ut v. g. Verbum futurum hominem, ut bonitatem suam ineffabili modo hominibus communicaret, & naturam humanam supra omnem angelorum dignitatem exaltaret. Unde hoc etiam confirmat similis revelatio facta angelis, & quod nonnulli Patres dicunt, malos angelos occasione hujus mysterii per superbiam & invidiam cecidisse, indigne ferentes tantam naturæ humanæ exaltationem, & Christo subjici recusantes, eamque excellentiam naturæ suæ arroganter appetentes. Quod sentiunt Basilius serm. de Invid. & Cyprianus serm. de eadem re, & serm. de Sapient. Tertullianus lib. de Patient. Hæc enim & similia supponunt, re vera incarnationis mysterium non minus, imo magis, per se ac propter se fuisse a Deo intentum, quam fuerit intenta creatio angelorum vel hominum, vel quam totus ordo naturæ, gratiæ, ac gloriæ. Atque hinc sumitur alia confirmatio, nam prima ratio, quæ divinam voluntatem movit, ut vellet angelos aut homines creare, fuit perfectio talis naturæ, quod esset ad imaginem Dei, & capax talis ac tantæ communicationis ejus, quod de singulis creaturis juxta uniuscujusque proportionem dici potest: ergo multo magis id dicendum est de summa suæ bonitatis communicatione, quam Deus in hoc perfecit mysterio, quod nimirum eam primo & per se adamaverit, seu prædestinaverit. Tandem confirmatur, quia Christi anima & ejus gloria magis a Deo diligitur, & majoris est valoris, quam omnes prædestinati, ut recte D. Th. sentit 1. p. q. 20. art. 2. ad 1. & q. 15. art. 6. ad 4. ergo credibile est, magis fuisse per se electam & amatam, quam omnes angelos & homines. Et ad hoc afferri possent omnes congruentiæ, quibus supra ostensum est, hoc mysterium fuisse per se conveniens. Accommodari hic etiam possunt verba Cyrilli lib. 5. Thesaur. c. 3. ubi contra Arianos ita argumentatur. Si (*ut hæretici dicunt*) *ut nos produceret Deus, Filium produxit, erit ipse propter nos factus, non nos propter ipsum: cur ergo nobis non aget gratias, qui propter nos est: erit etiam ipse sic gloria nostra, ut fœmina viri: non enim vir creatus est propter fœminam, sed fœmina propter virum*; & infra: *Si propter nos Filius factus est, primi nos erimus apud Deum, sic enim Deus nos primo, deinde Filium propter nos, intendisse videbitur*. Hæc omnia censet Cyrillus absurda, & alia similia, quæ ibidem refert contra Arianos. Quæ tamen æque sequuntur in proposito, si ad Christum ut hominem applicentur, & propter nos primario dicatur prædestinatus, nunquam ergo ita censuisset Cyrillus.

Dico tertio: Remedium peccati seu redemptio nostra fuit etiam ratio movens & inclinans divinam voluntatem ad volendam incarnationem, non solum quoad aliquas conditiones ejus, sed etiam absolute & simpliciter quoad substantiam illius, quamvis non fuerit hæc prima, sed secunda ratio ordine rationis. Hæc posterior pars jam satis declarata est in præcedenti conclusione. Prior vero, propter quam hæc conclusio præcipue ponitur, probatur maxime argumentis adductis sectione secunda in favorem primæ opinionis asserentis, Deum voluisse incarnari, prævisa occasione originalis peccati, & in remedium ejus: testimonia enim ibi adducta, & communis modus loquendi Scripturæ & Sanctorum, probant re vera hoc motivum redemptionis humanæ fuisse non tantum adjuvans seu impulsivum, sed etiam vere motivum, & per se inclinans divinam voluntatem ad tantum opus efficiendum: & hoc modo cum proprietate salvantur illæ locutiones Scripturæ: *Venit Filius hominis quærere & salvum facere quod perierat*, & similes. Atque illud Symboli: *Qui propter nos homines, & propter nostram salutem descendit de cœlis*; & illud Athanas. *Ut scias, prævaricationem nostram, Verbi accersisse clementiam, ut appareret inter homines Deus*: & similia. Tertia conclus. Prob. concl.

Evasio. Dices hæc omnia sufficienter explicari de incarnatione, prout nunc facta est, quæ includit hoc totum, nempe, Deum fieri hominem in carne passibili, & usque ad mortem Crucis dejici: hæc autem incarnatio dicitur facta propter redemptionem hominum, quia sicut incarnatio includit illa omnia, ita redemptio includit non solum liberationem a peccato, sed etiam sanctificationem & glorificationem nostram. Recte ergo exponi potest, incarnationem esse propter redemptionem, ita ut, secundum quandam accommodationem, incarnatio secundum substantiam suam intelligatur prædestinata propter substantiam, ut sic dicam, nostræ sanctitatis, & gloriæ, ac exaltationis, ut significatur 1. Corint. 2. modus autem incarnationis, scilicet, in carne passibili, fuerat propter modum nostræ sanctificationis, scilicet, cum liberatione a peccato, juxta illud Roman. 4. *Traditus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram.* Atque hoc modo non est necesse, ut ex motivo redemptionis secundum id, quod est proprium ejus, quodque addit ultra sanctificationem nostram, orta sit voluntas incarnationis quoad substantiam ejus, sed solum quoad modum in carne passibili.

Replica. Sed hic modus dicendi ita declaratus re vera non salvat sufficienter proprietatem locutionis Scripturæ & Sanctorum, nam juxta illam expositionem non ita proprie diceretur Deus factus homo, ut nos a peccato liberaret, sed solum, factus passibilis, & mortalis. Deinde liberatio a peccato intrinsece includit sanctificationem nostram, ita ut, licet intelligeremus, ante hanc voluntatem nos redimendi, & a peccato liberandi, non habuisse Deum priorem voluntatem sanctificandi nos, nihilominus hoc vellet ex vi illius voluntatis, qua voluit nos liberare a peccato: ergo similiter in voluntate nos redimendi per Christum includitur non solum modus, sed etiam substantia, totumque incarnationis mysterium. Quamvis ergo in ordine ad actus voluntatis ratione præcisos locum habeat illa distinctio, quod substantia incarnationis est propter substantiam nostræ exaltationis, & modus propter modum, nihilominus tamen ab ea voluntate, per quam prædefinitus est modus incarnationis, non est excludenda substantia ejus, sicut nec a voluntate, qua est prædefinita nostra redemptio, excludi potest sanctificatio & exaltatio nostra; ergo absolute dicendum est, redemptionem fuisse motivum inclinans divinam voluntatem ad volendam incarnationem quoad substantiam & modum. Tandem negari non potest, quin hoc motivum sit de se sufficiens ad inclinandam voluntatem ad incarnationem, prout necessaria est ad optimum modum redemptionis: est autem necessaria non tantum ratione modi in carne passibili, sed maxime ratione sui ipsius, & suæ substantiæ, quia illud motivum ad hoc totum divinam voluntatem inclinavit.

Alia objectio. Dices: quamvis motivum ipsum de se sit sufficiens, tamen de facto non potuit divinam voluntatem inclinare, quia jam ipsa inclinata erat & determinata ex alio priori motivo. Unde hæc conclusio videtur repugnare præcedenti, nam, si voluntas divina, ante prævisionem absolutam peccati, ex alio priori motivo jam decreverat, ut Verbum homo fieret, non potuit hoc ipsum ex posteriori motivo decernere, sed id solum, quod huic decreto additum intelligimus in posteriori signo, intelligi etiam potest ortum habuisse ex alio posteriori motivo, scilicet, redemptione.

Respon. Respondetur tamen in hoc nullam esse repugnantiam, quia, ut sæpe dixi, potest eadem voluntas ex diversis motivis totalibus idem objectum velle, vel pluribus actibus re distinctis, ut in nobis contingit, vel tantum ratione, ut in Deo; qui actus possunt intelligi, vel simul haberi, vel unus post alium, aut secundum realem durationem, ut in nobis, aut secundum signa rationis, ut in Deo. In his enim omnibus nulla difficultas aut repugnantia inveniri potest, imo videtur ipsa experientia constare, & humanis exemplis: nam, si quis habeat propositum efficax voluntatis eundi Romam propter aliquod commodum proprium, postea vero sciat amici aut filii necessitatem, quæ efficaciter movet voluntatem suam, potest ita velle ob eam causam ire, ut ex vi ejus idem esset voliturus, etiam si prius ire non decrevisset: hic enim modus volendi ex posteriori motivo oblato non repugnat priori voluntati, & tunc verissime dicitur, utramque ex illis rationibus inclinasse illam voluntatem, & fuisse verum motivum ad eamdem rem seu actionem volendam.

Declaratur concl. exemplo accommodato. Cujus rei exemplum ex 1. Reg. 16. sumere possumus, ibi, cum Dominus præcepisset Samueli, ire Bethlehem, ut ungeret David in Regem, respondit Samuel: *Quomodo vadam, audiet enim Saul, & interficiet me?* Et dixit illi Deus: *Accipe vitulum, & dic, ad sacrificandum Domino veni*: ubi propositum eundi non fuit primo ortum ex motivo sacrificandi, sed alia prior ratio præcessit, scil. unctio David, & nihilominus vere dixit, se venisse ad sacrificandum, quia etiam propter illam rationem hoc voluit, & ad illam iter suum ordinavit. Atque hoc maxime habet verum, quando finis, seu ratio, quæ in executione additur priori intentioni, ita movet animam operantis, ut propter eam solam causam id esset facturus, etiam si priorem voluntatem vel intentionem numquam habuisset. Talis autem intelligi potest affectus Dei erga homines, quem in simili explicuit Paulus dicens ad Galat. 2. *Dilexit me, & tradidit semet ipsum pro me.* Sic etiam ad Rom. 4. dicitur: *Christus surrexisse propter justificationem nostram*, cum tamen prima ratio volendi eam resurrectionem fuerit gloria & exaltatio ipsius Christi: & ad eundem modum ait Paulus ad Rom. 11. Gentiles fuisse vocatos ad fidem, eo quod Judæi ceciderant, quamquam non fuerit illa prima ratio volendi vocationem gentium, sed universalis Christi redemptio. Denique multi ex Patribus citatis, & Anselmus lib. 1. Cur Deus homo c. 16. & 18. Bernard. serm. 2. in fest. omnium Sanct. dicunt, homines esse elevatos ad gloriam propter reparandas sedes angelorum: cum tamen nullatenus hæc sit prima ratio glorificationis, aut electionis hominum.

Dubium incidens satisfit. Sed quæres primo, quod nam ex his motivis fuerit præcipuum & efficacius respectu divinæ voluntatis: ut enim supra dixi, & in nobis sæpe contingit, fieri potest, ut motivum, quod prius est ordine rationis seu originis aut durationis, non sit prius dignitate ac excellentia. Respondetur, hæc duo motiva se habere ut excedens & excessum. Nam si tantum consideretur id, quod unumquodque ex his motivis præcise dicit, non includendo aliud, majus quidem est, & excellentius primum motivum, quam secundum, quia simpliciter major est excellentia ipsius mysterii secundum se, quam hominum redemptio: imo major est dignitas & gloria solius animæ Christi, quam cæterarum omnium simul: majusque Dei beneficium est incarnatio Christi, quam passio vel mors, si præcise, ut dixi, comparentur. Denique ex incarnatione ut sic sequitur fructus gratiæ & gloriæ, non solum hominum, sed etiam angelorum: si vero motivum redemptionis consideretur non solum secundum id, quod addit priori motivo, sed quatenus includit quidquid in illo est majus & excellentius, hac ratione dici potest hoc motivum esse majus, quia movet divinam voluntatem non solum ad volendum hypostaticam unionem, sed etiam ad admirabilem modum ejus. Item movet ad volendam non solum incarnationem Christi, sed etiam passionem & mortem ejus, quod censetur maximum Dei beneficium non præcise, sed quatenus incarnationem includit. Denique dici etiam potest efficacius motivum, quia majorem indigentiam & miseriam in humana natura supponit, ex qua major necessitas tanti mysterii, talisque remedii ac medicinæ orta est. Ex quo fit, ut sit etiam aptius ad Dei justitiam, misericordiam, & alia attributa manifestanda, quia includit omne id, quod est in incarnatione secundum se considerata, & addit plures alias rationes, quibus magis ostenduntur hæc attributa, supposito peccato, & necessitate redemptionis, quæ ex illo orta est, quam sine illis. Unde hæc comparatio similitudinem habet cum illa vulgari, qua solet quæri, quod sit majus Dei beneficium, præservatio a peccato, an remissio illius; & simplex sanctificatio, quæ peccatum non supponit, an justificatio a peccato: sicut enim hæc diversis rationibus sese excedunt mutuo, ita in præsente dicendum est.

Dubium aliud expeditur. Atque eodem fere modo respondendum est, si quis interroget, quod nam ex his motivis fuerit majus respectu nostri, id est, in quo Deus magis ostenderit caritatem suam & amorem ad humanam naturam. Multis enim videtur motivum Redemptionis longe superare reliqua omnia, nam in reliquis potius videtur Deus de-

clarare

clarare specialem amorem ad Christi animam, quam ad alios homines vel humanum genus. Dico tamen, præcise comparando illa motiva, diversis rationibus sese excedere, & in utroque reperiri maximum quoddam amoris indicium: tamen, simpliciter loquendo, magis manifestari caritatem Dei erga nos, volendo incarnationem modo prædicto, & ex utroque motivo simul, quam ex altero eorum tantum. Declaro singula; nam inprimis in priori motivo incarnationis secundum se ostenditur summa propensio divinæ bonitatis ad sese communicandum, unde etiam manifestatur amor non solum ad homines, sed etiam ad alias creaturas, quæ ex hoc mysterio nobilitantur, & præsertim ad angelos, qui fructum gratiæ & gloriæ ex illo receperunt, sed multo magis ad homines, quorum naturam cæteris omnibus Deus prætulit, non tantum ob peccati indigentiam, sed per sese ex sola sua caritate & beneplacito, quo decrevit habere delicias suas cum filiis hominum. Unde in hoc fine dubio motivum hoc excedit motivum redemptionis, quia non expectavit summam indigentiam hominum & necessitatem, ut Deus summo modo sese hominibus communicare vellet. Neque hic amor fuit ad solam illam singularem naturam, quam Deus assumere voluit, sed simpliciter ad humanam speciem, quam per se voluit per hoc mysterium exaltare, juxta id Psalm. 8. ***Minuisti eum***, id est, hominem in tota specie sua ***paulo minus ab angelis:*** sed ***gloria & honore coronasti eum***, ***& constituisti eum super opera manuum tuarum***, scilicet, in Christo: *Omnia subjecisti sub pedibus ejus*. Quod de Christo exponit Paulus ad Hebr. 2. per quem hæc dignitas in totum humanum genus redundat, ut recte ibi exposuit Adamus, dicens: ***Quia Christus caro nostra est***, ***& os nostrum***, ***idcirco***, ***quod isti contingit***, ***nobis contigisse dicitur***, ***juxta id ad Ephe. 2. Consedere nos fecit in cœlestibus in Christo***. Cum enim species abstracta ab individuis sumi non possit, necessarium fuit, aliquam individuam naturam eligere, ut in ea mysterium hoc perficeretur. In quo tandem ostendit Deus singularem benevolentiam ad Christi animam & humanitatem, quod ex solo suo beneplacito absque ullo singulari motivo, quod ex parte illius præcesserit, eam cæteris ad tantum bonum præelegerit. At vero motivum redemptionis, ut a nobis explicatum est, in hoc excedit, quod Deus ex vi illius, non tantum pro amicis, sed etiam pro inimicis, homo fieri voluit. Item, quod ex vi illius simpliciter loquendo, vel majora, vel plura beneficia contulit tali animo & voluntate, ut ea sola ratione & propter illud motivum ea omnia conferret, quamvis ex nullo alio tantum mysterium facere decrevisset. Atque hinc tandem constat, quomodo in his motivis simul sumptis magis divina caritas ostendatur, nam, si Deus ita voluisset innocentes homines sua incarnatione honorare & ditare, ut eosdem in peccatum lapsos nollet eadem incarnatione redimere, non sese ostenderet peccatores diligere, eorumve misereri. Imo, nisi hoc motivum indigentiæ humanæ naturæ fuisset ab ipso existimatum sufficiens ad hoc beneficium hominibus præstandum, minorem se habere ad peccatores caritatem ostenderet. Similiter e converso, si Deus ita existimetur affectus ad humanum genus, ut non nisi ob extremam necessitatem & indigentiam illi esset hoc summum beneficium præstiturus, nec solam beneficentiæ rationem, & humanæ naturæ exaltationem existimaverit sufficiens motivum ad hoc tantum bonum naturæ humanæ tribuendum, nisi simul misericordia & sublevatio a summa miseria interveniret, minus quidem in hoc ostenderetur caritas Dei ad homines, quam si utroque statu intelligatur voluntas ejus propensa & inclinata ex vi utriusque motivi ad sese communicandum hominibus, eisque benefaciendum juxta eorum statum & capacitatem: sicut inter homines majorem amorem ostendit, qui omnia bona sua vult cum amico communicare, non solum ut eum ab aliqua miseria vel indigentia liberet, sed etiam ut eum in altiori ordine ac dignitate constituat, quam si ei tantum in extrema necessitate constituto subvenire velit.

Explicatur modus loquendi scripturæ de fine, seu motivo incarnationis.

Denique ex his, quæ circa hanc conclusionem dicta sunt, facile est respondere ad omnia testimonia Scripturæ & sanctorum, quæ in favorem primæ sententiæ adducta sunt in sect. praeced. quatenus objici possent contra priorem conclusionem hic positam. Ut enim omnes illæ locutiones in omni rigore & proprietate veræ sint, sufficit, quod remedium peccati fuerit verum ac proprium motivum divinæ voluntatis inclinans illam sufficienter ad incarnationē volendam: ita ut, quamvis nullum aliud fuisset motivum, hoc per se solum ita movit divinam voluntatem, ut propter hanc causam Deus fieret homo, etiam si aliæ deessent. Ex vi tamen illarum locutionum non est necessarium, quod motivum redemptionis fuerit omnino primum via originis, aut secundum signa rationis, quia neque sacra Scriptura aut Sancti id dicunt, neque alia motiva excludunt, ut declaratum est. Quod vero frequentius Scriptura hoc motivum inculcet, quam alia, non est indicium, quod hoc fuerit omnium primum, quia non semper, imo raro divina Scriptura explicat primas rationes divini consilii ac voluntatis, quia & altiores ac profundiores sunt, quam ut omnibus proponi debeant, & earum cognitio minus est nobis necessaria, ut, cum Scriptura tractat de glorificatione hominum, docet frequenter, per merita esse consequendam, proximam rationem glorificationis assignando, primam vero rationem prædestinationis hominum raro attingit, quia illius cognitio, neque tam accommodata, neque tam utilis est hominibus. Eo vel maxime quod Scriptura tractat de incarnatione Christi, prout in re facta est, & includit mysteria omnia passionis ac mortis ejus, quomodo redemptio nostra fuit quodammodo prima & adæquata ratio illius, ut statim dicemus. Exemplum sumi potest ex verbis illis Matth. 20. ***Filius hominis non venit ministrari***, ***sed ministrare, & dare animam suam in redemptionem pro multis***; ubi manifestum est, Christum loqui de adventu suo in carne passibili, & statu viatoris, nam alioqui constat, Christum Deum hominem propositum esse a Patre, ut sit princeps omnium, & caput, cui tam homines, quam angeli, non solum ministrent, sed etiam eum perpetuo honorent, atque glorificent; sicut cum alibi dixit Christus: ***Non sum missus***, ***nisi ad oves***, ***quæ perierunt domus Israel***, Matthæi 15. aperte locutus est de adventu suo ad prædicandum & docendum proprio ore, nam certum est, alia ratione ad omnes homines venisse, utique redimendos. Simili ergo modo, quamvis hac speciali ratione ad homines venerit, alia tamen priori venit ad angelos, venit ad omnes creaturas, veluti ad complementum earum, venit denique, ut in eo divina bonitas & gloria maxime ostenderetur.

Igitur ex illis testimoniis solum sumitur argumentum, primo, quod redemptio nostra fuerit ratio volendi incarnationem maxime propria hominum, quibus præcipue Scriptura loquitur. Secundo, quod hæc sit utilissima hominibus, tum ad exaggerandam peccati acerbitatem, tum ad declarandum Dei amorem erga peccatores: omnes enim peccatores sumus, & egemus gloria Dei. Tertio, quod hæc ratio maxime declaret necessitatem incarnationis. Quarto assignatur hęc ratio, quia quodammodo complectitur reliquas eo modo, qui a nobis declaratus est. Quinto denique, quia hæc ratio non solum continet causam incarnationis, sed etiam modi ejus, & mysteriorum vitæ ac mortis Christi. Et hoc sensu dici solet hæc ratio proxima & immediata ordine executionis, non quia in prædestinatione ipsa non habuerit locum suum, & divinam voluntatem inclinaverit, ut declaratum a nobis est, sed quia executio incarnationis juxta exigentiam ac necessitatem hujus rationis facta est.

Explicantur sanctorum locutiones.

Et hoc ultimo modo frequentius loquuntur Sancti, quorum institutum non tam erat, subtiliter investigare primas rationes divini consilii, & omnia motiva divinæ voluntatis, & eorum ordinem secundum rationem, quam explicare mysterium, prout factum est, & causam ejus, vel ad instruendum fideles, vel ad satisfaciendum infidelibus, qui magis de modo, id est, de passione ac morte Christi, quam de substantia mysterii admirari solent: & ideo eam causam assignant, quæ ad satisfaciendum omnibus est magis accommodata & adæquata: & ita procedunt pręcipue Lactant. l. 4. c. 12. Athan. serm. 3. cont. Arianos, Nazianz. or. 36. & 37. Cyrill. lib. 5. Thesau. cap. 8. In quibus illud etiam est considerandum, quod non solum post peccatum primi parentis, sed etiam post infinitam hominum cæcitatem & malitiam, dicunt, decrevisse Deum in persona descendere ad salvandos homines, quod est signum, eos magis explicare decre-

decretum incarnationis secundum proximas rationes executionis ejus, quam secundum primarias rationes intentionis, quamvis has non omnino prætermiserint, & sacra etiam Scriptura sæpe illas indicet, ut ex aliis locis & testimoniis confirmatum est.

Quarta conclus. Dico quarto. Prima, unica, & adæquata ratio, propter quam Deus voluit incarnationem Christi fieri in carne passibili, fuit nostra redemptio, ac remedium peccati. Hæc conclusio est omnino certa, sufficienterque probatur ex dictis sect. præced. & eam etiam confirmant, quæ in sect. 2. in favorem primæ opinionis adducta sunt. Et inter alia est egregium testimonium Pauli ad Hebr. 2. ubi primum dicit, Christum *fuisse paulo minus ab angelis minoratum*, tempore, videlicet, hujus vitæ in carne passibili: *ut gratia Dei, pro omnibus gustaret mortem*. Deinde subjungit. *Quia pueri communicaverunt carni & sanguini, & ipse similiter participavit eisdem, ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium, id est, diabolum, & liberaret eos, qui per totam vitam obnoxii erant servituti, nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit, unde debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret*. Juxta quod testimonium recte advertit Adamus post D. Th. ibi, nomine carnis & sanguinis sæpe in Scriptura significari naturam humanam secundum se consideratam, Matth. *Caro & sanguis non revelavit tibi*; sæpius vero significari naturam humanam, obnoxiam miseriis & mortalitati 1. ad Corint. 15. *Caro & sanguis, regnum Dei non possidebunt*; & in hoc posteriori sensu sumitur a Paulo hoc loco, ut patet tum ex præcedentibus verbis: *Decebat enim eum, propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem salutis eorum, per passionem consummare*: tum ex testimoniis, quæ præmiserat; *Ego ero, fidens in eum*; hæc enim verba (ut idem author advertit) adduxit Paulus, ut doceret, Christum naturam vere passibilem habuisse, & cui aliquid deesset, quod speraret se consecuturum tanquam proprium viatorem. Et idem significat in alio testimonio: *Ego, & pueri mei, quos dedit mihi Deus*: nam in illis verbis ostendit se Christus ejusdem conditionis cum aliis hominibus: & tamen statim subdit: *Quia pueri communicaverunt carni & sanguini* &c. Tum denique ex causa, quam sumit, ut per mortem destrueret mortis imperium: ad hunc enim finem non sufficiebat humana caro quomodocumque, sed passibilis & mortalis. Igitur, ex sententia Pauli, ideo assumpsit Christus carnem mortalem, quia cæteri homines mortalitatem peccando contraxerant: hæc ergo fuit Christo unica causa assumendi carnem passibilem. Quod amplius declaravit Paulus sequentibus verbis: *Debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret, & repropitiaret delicta populi*. Ex quibus verbis aliqui colligunt Deum non voluisse incarnationem prius, quam humanæ naturæ lapsum, & miserum statum per peccatum introductum vidisset; neque ob aliam causam Christum hominem prædestinasse, nisi ut propitiaret hominis lapsum. Verumtamen ex hoc loco id non colligitur, sed solum hanc fuisse unicam causam assumendi carnem passibilem. Imo, si totus contextus expendatur, satis probabiliter potest ex eo colligi ordo prædestinationis Christi a nobis declaratus. Prius enim exposuerat Paulus Christi excellentiam, eo quod illi, etiam ut homini, Deus omnia subjecerit in prædestinatione sua, etiam angelos ipsos, sic exponens illud Psal. 8. *Minuisti eum paulo minus ab angelis, gloria & honore coronasti eum, & constituisti eum super opera manuum tuarum*. Hanc enim dignitatem accepit humanum genus in Christo, qui, licet pro statu passibili fuerit paulo minus ab angelis minoratus, tamen per eamdem passionem gloria & honore coronatus est, omnemque potestatem in cælo & in terra accepit Matth. ult. ut jam ei omne genu flectatur, cœlestium, terrestrium, & infernorum, ad Philip. 2. Deinde declarat Paulus, cur decuerit, Christum per passionem ad eam exaltationem pervenire, nimirum, quia habebat fratres, quibus ipse author salutis futurus erat; & quoniam ipsi mortalitatem peccando contraxerant, ideo decuit eum fratribus assimilari, ut eis propitiaretur: non est autem Christus frater noster, nisi ratione humanæ naturæ; supponitur ergo inter Christum & nos similitudo in natura, & ratione illius adjuncta etiam fuit similitudo in mortalitate, ut is, qui prædestinatus fuerat author salutis nostræ, etiam non interveniente peccato, fieret etiam author redemptionis, & propitiationis nostræ, accedente peccato. Igitur, quod Christus indiguerit passione, non fuit ob aliam causam, nisi propter hominum peccatum, & necessitatem redemptionis ex illo contractam. Omitto alia quamplurima Scripturæ testimonia, quæ hic facile accumulari possent, in quibus Christus dicitur: *mortuus propter delicta nostra, & traditus propter scelera nostra*. Et similia. Ratio vero conclusionis sumenda est ex dictis sect. 3. quia mors & passio non sunt a Deo per se intentæ in toto genere humano, nedum in Christo, sed tantum introductæ sunt in pœnam peccati. Tota autem ratio alicujus pœnæ est culpa. Vel aliter, quia passio Christi non est per se amata, sed solum ut medicina, usus autem medicinæ ut sic supponit ægritudinem, totaque ejus ratio ex illa sumitur.

Locus Paul. ad Hebr. 2. expositus.

Ratio concl.

Atque ex hac ratione solvendum est argumentum, si quis objiciat, juxta nostram sententiam non posse colligi ex citatis locis Scripturæ remedium peccati fuisse unicam causam mortalitatis Christi, quia Scriptura, licet hanc causam assignet, non excludit alias: ergo, sicut nos interpretamur, quod, licet Scriptura assignet hanc causam incarnationis, nihilominus potuit esse alia, & de facto fuit, vel prior, vel æque prima; ita dicere quis posset de prædicta ratione assumendi carnem passibilem. Imo simili ratione affirmari posset, quamvis in executione mors Christi assumpta fuerit propter causam redemptionis, nihilominus in intentione non fuisse hanc primam rationem illius decreti, quo voluit Deus, ut Christus assumeret carnem passibilem. Nam, si in aliis rebus ordo intentionis potest esse diversus ab ordine executionis, cur non etiam in hoc negotio? Respondetur, negando similitudinem: est autem ratio differentiæ facilis & multiplex. Prima, quia Scriptura sacra, licet causam incarnationis assignet multis in locis ex nostra redemptione, tamen in aliis, & declarat alias causas, & nobis proponit Christum Deum hominem ut primo ac per se maxime dilectum, & omnia propter ipsum. De passione vero & morte ita loquitur, ut semper significet, omnino ac simpliciter assumptam fuisse occasione peccati, & propter redemptionem. Secundo, quia respectu mortalitatis non solum tacet Scriptura alias causas, sed etiam generatim docet, Deum non fecisse mortem, id est, non per se illam voluisse, sed solum ad peccatum puniendum vel curandum. Tertia, ex materia ipsa, quia incarnatio est maximum bonum & per se maxime amabile, & ad complementum divinorum operum valde necessarium: & ideo recte intelligitur, quod licet & facta, & ordinata fuerit propter redemptionem, tamen etiam propter se fuerit amata. At vero mors & passio, præsertim Christi, non erant bona per se eligibilia, sed tantum ut pœna vel medicina peccati; & ideo merito concluditur, hanc fuisse primariam rationem ejus, & unicum motivum illius decreti divinæ voluntatis, quo statuit, ut caro, a Christo assumenda, esset passibilis. Et in hoc objecto optime distinguitur ratio motiva & impulsiva, de quibus supra dictum est: redemptio enim a peccato fuit sola ratio motiva volendi carnem passibilem Christi: tamen, illa ratione supposita, etiam potuit illa passio ordinari, ut per eam Christus exaltationem sui nominis, suique corporis gloriam consequeretur; quod fuit quædam ratio coadjuvans, non tamen per se sufficiens; quin sine passione potuisset Christus consequi illa omnia bona, vel tanquam sibi connaturalia, vel per merita, quæ posset in corpore impassibili exercere, prout in statu innocentiæ fieret. Sic ergo constat, primariam ac totam rationem motivam assumendi corpus passibile ex hominum peccato & redemptione ortum habuisse.

Objectio solvitur.

SECTIO V.

Utrum ex primaria Christi prædestinatione futura esset Verbi incarnatio, etiam si homo non peccasset.

Sensus hujus quæstionis duplex esse potest; prior quodammodo absolutus, & de facto, scilicet, an ex vi illius decreti, quod Deus de facto habuit de incarnatione

tione facienda, esset carnem assumpturus, etiam si peccatum hominis non interveniret. Posterior omnino conditionatus, & veluti de possibili, scilicet, esto ex vi præsentis decreti Deus non esset carnem assumpturus deficiente peccato, an credendum sit in hujusmodi eventu habiturum fuisse aliud decretum, quo vellet incarnari ex alio motivo & ratione, quam nunc voluit. Hic posterior sensus non est ita proprius, quia vix potest a nobis aliquid de illo definiri; attingemus tamen illum breviter in fine quæstionis. Prior ergo sensus proprius est, & in eo disputatur quæstio a D.Thom.& probatioribus Theologis. Et licet multum pendeat hujus dubii decisio ex principiis positis in præcedentibus, non tamen caret nova difficultate, nam juxta omnes opiniones supra tractatas de Christi prædestinatione, in præsenti quæstione varie judicatur.

Prima sententia negat, peccato non existente, incarnandum fuisse Deum. Hanc tenet D.Thom. hic, & discipuli ejus locis supra citatis, dub.2. idem D.Thom.3. contra gent.cap.55.& init.1. ad Timoth. *Venit Jesus, peccatores salvos facere*, & in 3.d.1.q.1.art.3.& ibi Bonav.in 3.d.1.art.2.q.2.Richard. art.2.q.4.Chart. q.2. qui refert Taran.& alios: idem Argent.ibid.art.4.Abulen.in cap. 24.Matth.q.44.Joan.Arbore.lib.3.Theosoph.cap.8.inclinat etiam Marsil.in 3.q.1.art.3. Gabr. d.2.dub.3. Hi auctores omnes fundantur in hoc, quod Incarnatio prædefinita fuit post prævisum originale peccatum, & solum ex occasione ejus: unde formatur ratio hoc modo. Primum motivum, propter quod Deus voluit carnem sumere, fuit remedium peccati: ergo deficiente hoc motivo, deficeret in Deo voluntas sumendi carnem: ergo, si homo non peccasset, ex vi præsentis decreti non incarnaretur Deus. Primum antecedens constat ex scripturis, & patribus supra citatis; constat enim Deum pro sua libertate potuisse ita velle Incarnationem; satis autem significavit nobis ita voluisse. Prima vero consequentia patet: quia hoc est de ratione causæ motivæ, ut illa deficiente desit voluntas, in quo differt a causa impulsiva, quæ supponit voluntatem jam effectam ex priori motivo, & aliquo modo impellit, & juvat. Unde hoc valde confirmant testimonia Patrum supra citata, præsertim nonnulla, quæ videntur expressa, quale est verbum illud Athanas. serm.3. contra Arian. ubi præsertim pag. 204. agens de nostra indigentia, & necessitate, quam dicit esse anteriorem, & movisse Deum, ut carnem sumeret, subdit: *Qua*, scilicet necessitate, *sublata, carnem non induisset*: & illud Iren. lib.5. cap.14. *Si non haberet caro salvari, nequaquam verbum Dei caro factum esset, & si non haberet sanguis justorum inquiri, nequaquam sanguinem habuisset Dominus*: & illud Leo.Pap.serm.3.in festum Pentec. *Si homo in natura suæ perfectione, & honore, in quo creatus est, permansisset, neque creator hominum creatura fieret, neque æternus temporalitatem subiret, neque formam servi in similitudinem carnis peccati assumeret*. Denique illud August.serm.8.de verb.Apost. *Si homo non periisset, filius hominus non venisset*: citari etiam solet quædam prosa, quæ ad Virginem dicit: *Peccatores non abhorres, sine quibus nunquam fores tanto digna filio*. Sed hæc neque in usu Ecclesiæ Romanæ unquam fuit, neque habet auctoritatem.

Secundo confirmari potest illa ratione: quia si homo non peccasset, vel Deus assumpturus esset carnem passibilem, vel impassibilem. Primum dici non potest, quia, si homo non peccasset, alii homines non essent passibiles; multo ergo minus Christus Dominus. Neque secundum, quia ex vi præsentis decreti non posset assumere carnem impassibilem, de facto enim non habuit Deus tale decretum, nam si habuisset, sine dubio impletum esset: ergo oporteret novum de hac re condere decretum; jam ergo non fieret Incarnatio ex vi præsentis decreti, quod est contra sensum, quem tractamus. Hæc sententia supponit, primam voluntatem, seu prædestinationem Incarnationis fuisse posteriorem permissione, & præscientia peccati futuri. Cujus contrarium verum esse sufficienter ostensum est: & ideo contra hanc sententiam sic explicatam non oportet plura dicere.

Secunda sententia convenit in conclusione cum præcedenti propter fundamenta adducta, differt tamen in principali fundamento sumpto ex prædestinatione Christi. Affirmat enim nunc de facto Christum fuisse prædestinatum ante permissionem, & prævisionem peccati, & nihilominus ait, Christum non venturum ex vi illius decreti, homine non peccante, quia posita hac hypothesi, vel conditione necessario tollitur illud decretum, quia licet sit prius, includit tamen aliquid, ratione cujus habet intrinsecam connexionem cum posteriori, id est, cum permissione, & prævisione peccati. Exemplo declaratur, quia licet Deus prius ratione eligat prædestinatum ad gloriam, quam velit, vel videat ejus merita: nihilominus ita vult illi gloriam, ut non velit illam habere sine meritis, ut verum fit dicere hunc hominem non habiturum gloriam, nisi habeat merita: sic etiam in proposito, ita est prius prædestinata, & amata Incarnatio, ut tamen non esset exequenda sine permissione peccati. Confirmatur, quia licet aliquid sit prius in uno genere, scilicet causæ finalis, vel exemplaris, potest tamen pendere a posteriori tanquam ab efficiente, vel tanquam medio necessario, vel tanquam a modo, seu conditione, sine qua res esse non potest: ergo ita intelligi potest in proposito, & consequenter ita intelligendum est, cum hoc modo salventur melius omnia, quæ Scriptura, & Sancti significant. Et confirmatur, & explicatur secundo, quia etiam juxta supradicta Christus Dominus in genere finis, vel exemplaris, prius est in mente, & voluntate Dei, quam alii homines, vel Angeli, vel totum etiam universum: & tamen non inde fit Christum fuisse venturum, etiam si homines, vel Angeli, vel aliæ creaturæ non fuissent, quia ita est in uno genere prius amatus, quam illæ: ut tamen alia ratione sit amatus, etiam ut conjunctus cum illis, ita ut prædestinatio ejus habeat quandam connexionem cum cæteris rebus, quia non erat prædestinandus Christus, ut esset solus, &c. ergo similiter dici potest de prædestinatione Christi, & permissione peccati.

Hæc sententia videtur, procedere ex fundamento extreme contrario, quam præcedens: supponit enim, Christum ante permissionem, & prævisionem peccati fuisse prædestinatum, non solum quoad substantiam Incarnationis, sed etiam quoad modum carnis passibilis, & quoad munus redemptionis, quod superius a nobis improbatum est. Quod vero hoc supponatur in hac sententia, patet, quia non potest alia ratione illa prima intentio, seu prædestinatio Incarnationis habere intrinsecam connexionem, vel dependentiam quoad executionem a permissione, & præscientia peccati, nisi quia includit etiam eas conditiones, quæ omnino pendent ex peccato. Si enim intelligamus illam intentionem omnino abstrahere ab his conditionibus, nulla ratio fingi potest, ob quam executio illius intentionis pendeat a futuro peccato. Cum enim nihil includat, quod necessario illud prærequirat, posset aliis viis, & modis mandari executioni. Quomodo intentio finis pendeat a medio. Ut enim in superioribus dictum est, intentio finis nunquam ita pendet a medio, ut haberi non possit sine illo, nisi quando in ipso fine, ut intentus est, includitur aliqua conditio omnino requirens illud medium, ratione cujus in tali intentione saltem virtute est amatum tale medium; hoc enim si desit, nulla est ratio necessariæ connexionis inter eam intentionem, & voluntatem medii, ut ostensum est. Et videri etiam potest in exemplis, quibus hæc sententia utebatur; cum enim Deus eligit prædestinatum ad gloriam, non vult illi gloriam, ut beneficium gratis conferendum, sed ut coronam, & præmium, in qua intentione virtualiter includitur voluntas dandi illi merita, sine qua non posset stare prior intentio. Et similiter quando dicimus Deum prædestinasse Christum ante omnem creaturam, non prædestinavit illum tanquam solitarium, sed tanquam caput totius universi, & veluti cum quadam relatione ad totum universum, & ad alias partes ejus; ideoque recte intelligitur hæc prædestinatio connexa cum voluntate creandi homines, & Angelos, & totum universum: at vero in proposito nulla est ratio talis connexionis, cum ostensum sit, conditiones Incarnationis, quæ omnino supponunt peccatum, non fuisse prædefinitas ante prævisionem peccati.

Tertia sententia est, quæ absolute affirmat, etiam si homo non peccasset, Deum futurum fuisse hominem ex vi illius voluntatis, & modi, quo nunc de facto voluit Incarnationem, quia illa voluntas fuit secundum se anterior permissione, & præscientia peccati, fundataque in ratione, & motivo ab eodem peccato independente, ut supra explicatum est. Ita tenent Alens. & Scot. supra citati

citati dub.2. Albert. in 3.d.20.art.4. quibus plures ex recentioribus consentiunt. Albert. Pighius lib.8. de liber. arbit. cap.1. art.2. & 3. & lib.20. cap.1. & Cathar. opusc. de eximia Christi prædestin. Idemque sumitur ex Galatino lib.7. de Arcanis cap.2. Viguerio in institut. cap.20. §.1. vers.4. Jacob. de Valent. Psalm.81. & 102. Jacob. Nacl. in epistolam ad Ephes. cap.1. Claud. Taur. lib. de provident. q.1. art.2. Potest vero hæc sententia, præter fundamentum positum, juvari omnibus congruentiis, quibus supra ostensum est fuisse per se conveniens Deum incarnari; & aliis, quibus Scot. utitur: quia scilicet non est consentaneum, ut tantum bonum sit amatum cum dependentia a peccato, quacumque ratione hoc afferatur. Unde secundo potest confirmari auctoritate, & conjectura Ansel. lib.1. Cur Deus hom. cap.18. inde enim probat homines futuros fuisse beatos, etiam si Angeli non peccassent: quoniam aliàs gaudendum esset hominibus, quod peccaverint Angeli. Unde generaliter concludit, nullam animam esse in cœlo, quæ sibi persuadeat sine peccato alterius se non fuisse gloria fruituram: ergo multo magis hoc diceret Anselm. de anima Christi: neque ergo illa in cœlo ibi persuadet, nec nos credere debemus illam non fuisse deificandam per unionem sine alterius peccato. Cui rei optime concordat dictum Augustin. lib. de natur. & grat. cap.25. *Non dicemus, ut esset causa misericordiæ Dei, necessarium fuisse peccatum.* Tertio confirmari potest auctoritate Ruperti locis supra citatis, & conjectura, quam ipse desumpsit ex August. lib.14. de Civit. cap.23. quam postea in simili probavit D.Thom. 1.p.q.89. art.1. *Si teste Augustino,* inquit Rupertus, *absurdum esset dicere Adam non peccante, generationes hominum non fuisse futuras, ac si propter homines, ut nascerentur, peccatum fuisset necessarium, quid de isto capite, & rege omnium electorum Angelorum, & hominum sentiendum, nisi quod & ipse, maxime omnium, necessarium non habuerit peccatum, ut homo fieret ex hominibus, delitias suæ charitatis cum illis habiturus?* Confirmat autem D.Thom. citato loco conjecturam hanc his verbis: *Respondeo dicendum, quod in statu innocentiæ fuisset generatio ad multiplicationem humani generis, alioquin peccatum hominum fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum consecutum est.* Et postea addit aliam rationem, quod anima rationalis propter suam immortalitatem est per se intenta a natura, non tantum in specie, sed etiam in multiplicatione secundum numerum; & inde concludit, hunc numerum animarum fuisse futurum, etiam si non esset peccatum. Constat autem multo majus bonum esse Incarnationem, quam hominum propagationem; ostensum etiam est, animam Christi deificatam per unionem, multo magis esse per se intentam, quam omnes alias animas: ergo fortius in proposito procedit hæc ratio. Quarto confirmari potest argumento supra indicato de fide, & gratia per Christum collata Adæ in statu innocentiæ; quod possumus alio modo hic proponere; nam si homo non peccasset, vel etiam si non esset peccaturus, nihilominus ex vi illius propositi, quo Deus voluit creare illum in originali justitia, & gratia, haberet fidem, & gratiam; ergo haberet fidem Christi, & gratiam per Christum; ergo, etiam si homo non esset peccaturus, fuisset Christus. Major est certa apud Theologos, ut constat ex materia de statu innocentiæ, & de peccato originali, imo de fide videtur certa hæc conditionalis, si primus homo non peccasset, non solum ipse, sed omnes etiam posteri ejus haberent gratiam, & originalem justitiam, & immortalitatem; quæ intelligenda est ex vi illius propositi, vel providentiæ, quam de facto decrevit Deus habere cum hominibus; nam fingere aliam providentiam, seu aliud decretum, quod Deus esset habiturus, est divinare sine fundamento. Nam Scriptura non dicit, Deum habiturum fuisse aliud decretum, sed ex his, quæ dicit, colligimus ita futurum fuisse ex vi præsentis ordinationis ac providentiæ; quia sicut Deus tunc statuit, ut, si primus homo peccasset, posteri ejus morerentur, ita etiam tunc decrevit, ut, si non peccasset, justitiam sibi & posteris conservaret. Minor vero constat ex supra dictis, quia de facto ex vi præsentis decreti, & providentiæ gratiæ non est data fides & gratia Adæ, nisi in Christo, & per Christum; ergo non posset ex vi ejusdem providentiæ dari eadem gratia non existente peccato, nisi in Christo; quia si daretur sine Christo, jam esset aliud decretum, & aliud genus providentiæ. Et ad hoc confirmandum valet quod August. ait lib.1. de nuptiis, cap.21. matrimonium in statu innocentiæ fuisse sacramentum conjunctionis Christi cum Ecclesia, & habiturum illud bonum in statu innocentiæ, si duraret.

Ut veritas exacte intelligatur, advertendum est, quod supra dixi, aliud esse loqui de prima voluntate, seu proposito, quod Deus habuit faciendi hoc mysterium, aliud vero de tota voluntate, totaque prædestinatione, & ratione mediorum, per quæ decrevit exequi illam primam voluntatem: sunt enim hæc duo valde distincta, ut ex dictis constat, & ex materia de prædestinatione. Deinde est advertendum, posito primo decreto voluntatis divinæ absoluto, & efficaci, infallibile omnino esse, & necessarium in sensu composito, ut Incarnatio, vel quidquid aliud per tale decretum definitum est, fiat, quia Dei absoluta voluntas est efficax, & immutabilis. Hoc vero non est ita intelligendum, ac si propositum illud, vel intentio Dei habitura sit effectum sine mediis necessariis ad finem intentum, aut sine modo, vel aliis circumstantiis necessariis, ut res illa intenta ad effectum perducatur: hæc enim manifeste inter se pugnant: sed intelligendum est, propositum illud esse efficax, & infallibile, quia virtute continet omnia necessaria ad sui executionem, & impossibile erit in sensu composito illud poni, quin hæc consequenter ponantur. Unde e contrario vere etiam dicitur, si in re non fiat aliquid, quod necessarium est ad illius decreti executionem, necessarium esse, tale decretum tolli, seu non fuisse in Deo. Ex quo etiam consequenter fit, si aliquod sit medium utile ad illius decreti executionem, non tamen necessarium, tunc non esse inter ea talem connexionem, ut hoc ablato, illud necessario tollendum sit. Deinde adverto, aliquod medium posse necessariam connexionem habere cum intentione alicujus finis, facta aliqua suppositione, qua sublata tolletur quidem necessitas illius medii, non tamen propterea necessarium est tolli finis intentionem. Exemplo res illustrabitur: si quis habeat absolutum propositum effundendi bona sua & divitias, illas a se abdicando, optimo, & honestiori modo, quo possit, stante hac intentione, si se offerant pauperes & indigentes, necesse est, ut ex vi illius intentionis in illos effundat divitias suas, qui talem intentionem habet: vel si id non faciat, necesse est, ut intentionem mutet, quia facta illa suppositione ille est honestior modus effundendi divitias, ut suppono. Si autem stante illo proposito non sese offerrent pauperes & indigentes, tunc, quamvis non possent divitiæ illo honestissimo modo communicari, non propterea necesse esset prius propositum tolli, quia in illo non determinate includebatur hic modus communicandi divitias per modum eleemosynæ, sed honestissimo modo possibili juxta occurrentes circumstantias. Ad hunc modum ergo intelligendum puto primum illud propositum, quod Deus habuit, communicandi personam suam humanæ naturæ: decrevit enim id facere modo perfectissimo, seu aptiori ad ostendenda sua attributa, præsertim illa quatuor, sapientiam, bonitatem, justitiam, misericordiam; quod in nulla sententia, ut existimo negari potest, quia & per se est consentaneum perfectioni divinæ providentiæ, & hoc ut minimum probant, quæ in confirmanda prima sententia, tam in hac sectione, quam supra in secunda allata sunt. Si ergo cum hoc proposito conjungamus scientiam illam veluti conditionatam, quam per simplicem intelligentiam Deus habuit de lapsu generis humani, si illud tali modo crearet, & tentari ac labi permitteret, hoc inquam posito, evidenter fit, ut permissio peccati, & præscientia illius absoluta habuerit necessariam connexionem cum illo proposito: quia posita illa scientia jam hæc permissio erat medium necessarium ad exequendam Incarnationem, eo modo, quo per illud decretum intenta & amata fuerat: quia hoc modo magis manifestantur attributa Dei, quam ullo alio. Unde si stante illa scientia conditionata, nihilominus peccatum absolute non fuisset futurum, quia Deus nollet illud permittere, evidenter sequitur, hoc non posse stare cum priori decreto: & hoc modo est sine dubio verum, quod si homo non peccasset, Deus non fieret homo ex vi decreti, quod modo habuit. At vero, si cum illo proposito non conjungamus illam scientiam conditionatam de peccato futuro, sed potius supponamus Adam creatum illo modo, & permis-

sum

sum suæ libertati cum talibus auxiliis non fuisse peccaturum (quod sine dubio facere potuit), & consequenter intelligamus, Deum per illam scientiam conditionatam potius præscivisse, hominem ita creatum non fuisse peccaturum (hæc enim scientia futurorum talis est, quales res ipsæ sunt futuræ) hoc inquam posito, non esset necessarium, Deum exequi prius propositum de Incarnatione facienda, media permissione peccati, seu supposito peccato, quia jam hoc medium non habebat necessariam connexionem cum illo proposito: quia neque illa intentio erat in se coarctata, & limitata ad hoc medium: neque hic modus in particulari fuit in illa contentus, absolute, & simpliciter loquendo, ut supra ostensum est; sed solum generatim intelligitur illa intentio, seu illud decretum definitum ad optimum modum exequendi illud, juxta occurrentes circumstantias, & capacitatem creaturarum. Posset autem esse alius modus optimus & convenientissimus, juxta capacitatem hominis in statu innocentiæ, etiam si non fuisset peccatum. Ex his ergo, quæ per se sunt satis probata, ac fere necessario cohærentia, supposita nostra sententia de prædestinatione Christi, colligitur, dupliciter posse intelligi illam conditionem, scilicet, *si Adam non peccasset*, poni inesse. Primo, quia Deus absolute præscivit, illum non fuisse peccaturum, etiam si illum cum talibus auxiliis, & tali tentatione suæ libertati relinqueret, alio modo, quia Deus prescivit quidem eum peccaturum, si illum relinqueret, noluit tamen ipse hoc permittere.

Conclusio prima. Dico ergo primo, etiam si homo suæ libertati relictus, & permissus dicto modo, non esset peccaturus; nihilominus propositum Dei de Incarnatione facienda consistere posset, & habere suum effectum, & hoc modo vera est sententia affirmans, etiam si homo non peccasset, Deum fore incarnandum. Hæc conclusio duobus modis defendi ac suaderi potest; primo, prosequendo sententiam, quam hactenus docuimus, scilicet, decretum divinum de Incarnatione facienda habuisse aliud motivum prius redemptione. Secundo etiam juxta aliam sententiam, quæ docet, Christum in primo signo rationis prædestinatum fuisse ut Redemptorem, & mortalem, & consequenter etiam primum illud decretum ortum fuisse ex motivo redemptionis. Prior via est nobis propria & facillima, & fere patet ex dictis, quia hoc modo decretum illud de Incarnatione non includit necessariam connexionem cum peccato futuro, nec dependentiam ab illo, ut satis probatum est: & hunc sensum intendunt sine dubio auctores tertiæ sententiæ, & sane nullus esse potest aptior modus explicandi, quo sensu vera esse possit illa conditionalis, si homo non peccasset, Deus carnem assumeret: non videtur autem posse negari, quin aliquo sensu illa vera sit, & admittenda supposito modo prædestinationis Christi supra tradito, ut patet ex similibus conditionalibus, quæ non videntur negari posse, ut sunt illæ, etiam si Adam non peccasset, vel non esset peccaturus, ipse creatus esset in justitia originali, & fuissent generationes hominum, & nascerentur homines in justitia & in corpore immortali. Hæc enim omnia videntur esse omnino certa, quia propositum Dei, quod antecessit permissionem peccati, & absolutam prævisionem ejus, hæc omnia virtute continebat, & secundum se, & abstrahendo illud a præscientia peccati etiam conditionata, fuit independens a peccato futuro, quamvis de facto, supposita illa præscientia, & considerato toto ordine providentiæ divinæ, voluntas dandi justitiam hominibus in Adam habuerit connexionem cum permissione peccati, & generationes hominum futuræ non fuerint sine peccato. Simile est in nostra sententia de hac conditionali, etiam si Adam non peccasset, electi salvi fierent: quia ipsa electio secundum se abstrahit a peccato, quamvis de facto, & supposita illa præscientia, ita ordinata fuerit, ut effectum habere non potuerit, nisi supposito peccato. Et idem est de speciali electione cujuscumque prædestinati, qui non salvatur nisi media permissione peccati: in his enim omnibus potest intelligi connexio, supposita præscientia conditionata. Quia tamen voluntatis propositum per se illam non requirit, manet semper vera illa conditionalis locutio. Et ratio generalis & a priori esse videtur, quia posita illa conditione, nihilominus manet integrum motivum illius voluntatis, quod per se non postulat peccatum; manente autem motivo, & objecto ejus, manet eadem voluntas, quantum est de se: & hac ratione verum est dicere, fuisse Deum creaturum mundum, etiam si præscivisset, nulla in eo futura fuisse peccata, & similiter fuisse creaturum Angelos, qui peccarunt, etiam si præscivisset, illos non fuisse peccaturos: quia in his omnibus & similibus, motivum voluntatis manet integrum posita tali conditione. Posterior modus persuadendi hanc sententiam sumi potest ex dictis sect. præcedent. & procedit directe contra secundam sententiam supra citatam, estque valde probabilis, quamvis nobis non sit simpliciter necessarius. Itaque, licet concederemus, Christum in eo primo signo rationis, in quo fuit prædestinatus Deus homo, fuisse etiam prædestinatum Redemptorem in carne passibili, non inde necessario sequitur, ex vi talis prædestinationis, Verbum non fuisse futurum hominem, etiam si peccatum Adæ non fuisset futurum, seu (quod idem est) non sequitur, non potuisse decretum illud manere firmum ac stabile, quoad incarnationem futuram, etiam si Deus præscivisset, Adamum conditum in tali statu, & talibus gratiæ auxiliis, talique libertate præditum, non fuisse peccaturum: sicut enim hoc fuit simpliciter possibile, ita etiam hujusmodi scientia absolute potuit esse in Deo, & juxta illam intelligendus est sensus præsentis quæstionis hypotheticæ, ut supra declaratum est. Quod ergo, data illa hypothesi non necessario auferatur decretum illud, probatur in hunc modum: quia, quando voluntas simul in eodem instante, & in eodem etiam signo rationis aliquid vult propter duo motiva totalia, cessante uno non sequitur voluntatem cessaturam ab eo objecto volendo, & exequendo quoad possit: sed, licet decretum divinum de Incarnatione tale fuerit in primo signo rationis, quale juxta prædictam sententiam explicatum est, tamen non habuit unum tantum motivum redemptionis seu remedii peccati, sed etiam aliud sumptum ex summa divinæ bonitatis communicatione, & excellentia ipsius mysterii cum omnibus fructibus, quæ per se illud consequuntur, quod motivum actu fuit sufficiens & totale, ut ex præcedente sectione constat, ubi ostendi, de facto habuisse Deum plura motiva totalia volendi incarnationem; ergo, sive illa motiva simul secundum rationem, sive unum prius ratione, quam aliud, divinam voluntatem inclinaverint, ablato uno motivo, non sequitur omnino auferri decretum de incarnatione facienda, nam ex vi alterius stabile ac firmum mansisset. Major per se est evidens ex principiis Philosophiæ naturalis & moralis, nam causa totalis illa est, quæ in suo genere actu causat sufficiente & tota virtute necessaria in illo genere, ita ut, cessante quacumque alia causa non propterea cesset effectus, sed perseveret ex vi influxus illius causæ totalis: alioquin si causa in suo genere indigeret concursu, vel concomitantia alterius, jam non esset causa totalis, sed partialis: ergo idem est in causa finali, seu motivo voluntatis. Et declaratur humano exemplo, nam si quis velit dare eleemosynam ob honestatem misericordiæ, & ob satisfactionem pro peccatis, ita ut ab utroque motivo & a singulis voluntas ejus totaliter moveatur, quamvis deesset alterum ex his motivis, ut verbi gratia, si homo ille sciret, se nulla pro peccatis satisfactione indigere, nihilominus inde colligi non posset, voluntatem illam omnino fuisse cessaturam ab eo objecto volendo ex altero motivo misericordiæ, quandoquidem illud per se sufficiens, & de facto ponitur movisse voluntatem, ut integram rationem illius actus sibi proportionati. Quod si forte quis dicat, tunc non manere in voluntate eumdem actum secundum rem vel rationem formalem, quam intelligitur habere actus ex vi alterius motivi; respondetur, hoc nihil referre ad effectum futurum ex vi talis voluntatis, nam, licet intelligatur voluntas ex diversis motivis habere actus re vel ratione diversos, tamen quodlibet eorum manente, ex vi illius sequeretur effectus, quia talis actus est absoluta & efficax voluntas illius, ut in dicto exemplo ex vi actus voluntatis manentis ex motivo misericordiæ fieret eleemosyna: ita ergo in præsente, quamvis ablato motivo redemptionis non intelligatur manere in voluntate divina determinatio libera prout in tali motivo fundata, & terminata ad omnes illas conditio-

ditiones Incarnationis, quæ ex illo motivo ſpecialiter oriuntur, nihilominus maneret determinatio libera ut fundata in alio motivo, & ut terminata ad eas conditiones Incarnationis, quæ ex illo motivo ſufficienter vel neceſſario oriuntur; & ex vi talis determinationis ſeu decreti ſufficienter fieret incarnatio. Quocirca infirmum fit argumentum, cum ex defectu unius motivi colligitur non fuiſſe futurum in divina voluntate idem decretum de incarnatione, quod nunc eſt; & conſequenter non fuiſſe Verbum incarnandum ex vi præſentis decreti: procedit enim hoc argumentum ex puris particularibus (ut ſic dicam), diſtinguendumque ita eſt aſſumptum; nam ſi ſit ſenſus ablato uno motivo, nullum omnino decretum liberum, quod nunc eſt, de Incarnatione fuiſſe permanſurum in divina voluntate, ſic falſum eſt aſſumptum: neque id ſequitur ex vi antecedentis, ſeu hypotheſis, nam maneret decretum liberum, prout eſt ex alio motivo divinæ bonitatis, &c. Si autem ſit ſenſus, in eo caſu non permanſurum omne decretum ſecundum omnem habitudinem ſeu determinationem liberam, ſic, quamvis aſſumptum ſit verum, male inde colligitur, incarnationem non fuiſſe futuram ex vi alicujus præſentis decreti, quia etiam ſi unum ceſſaret, prout in uno motivo fundatur, maneret aliud fundatum in alio, & illud ſufficeret, ut ex vi ejus futura eſſet incarnatio, cum ſit abſolutum & efficax. Quod autem una libera determinatio divinæ voluntatis, prout ratione diſtincta ab alia, poſſit manere ſine illa, ſuperius ſectione prima late demonſtratum eſt. Poteſtque hic diſcurſus tribus modis confirmari. Primo, conficiendo ſimile argumentum ex altero motivo redemptionis, ſeu remedii peccati, nam, ſi fingamus nullum aliud motivum occurriſſe Deo ad incarnationem volendam præter redemptionem hominum, nihilominus veriſſimum eſt, ex vi illius ſolius incarnationem fuiſſe futuram, & decretum de incarnatione prout in illo motivo fundatum idem fuiſſe perſeveraturum, ſolum quia illud motivum totale eſt: ergo eadem ratione idem dicendum eſt de quocumque alio motivo totali, etiam ſi alterum ceſſet. Secunda confirmatio eſt ad hominem, nam ut infra videbimus, fere omnes admittunt, quod ſi Adam peccaſſet, quamvis nulla eſſent alia peccata actualia & perſonalia, nihilominus ex vi præſentis decreti Verbum fieret homo propter redimendos homines a peccato originali; & tamen de facto incarnatus eſt Chriſtus propter redimendos homines non tantum ab originali peccato, ſed etiam ab aliis actualibus: & conſequenter decretum liberum, quo Deus voluit incarnationem, non ſolum reſpexit ad remedium originalis peccati, ut ad motivum, ſed etiam ad remedium actualium peccatorum, & nihilominus dicitur permanſurum illud decretum, ut terminatum ad remedium originalis peccati, etiam ſi non terminaretur ad remedium actualium: quæ doctrina veriſſima eſt; fundamentum illius eſt, quia remedium originalis peccati præciſe ſumptum eſt ſufficiens motivum totale: ergo, ubicumque ſimilis ratio interceſſerit, veriſſime dicitur permanſurum decretum ſecundum unam rationem vel motivum totale, quamvis aliud motivum deeſſet. Tertia confirmatio declaratur exemplo, quod videtur indubitatum. Nam, quando Deus vult conferre aliquod bonum, vel aliquod præmium propter plures titulos totales, ut multi cenſent contingere in merito & præmio actuum remiſſorum, & in actibus meritoriis Chriſti id ſupra explicuimus, tunc enim verum eſt dicere, quod, licet alter titulus deeſſet, ex vi alterius Deus tale bonum vel præmium conferret: alioquin titulus ille non eſſet totalis, ſed partialis; ergo idem eſt in quibuſcumque motivis; & idem exemplum declarat, determinationem liberam ſub una ratione poſſe manere eamdem, quamvis non eſſet ſub alia.

Ad argu. primæ, & ſecundæ ſententiæ.

Neque contra hanc concluſionem urgent, quæ in favorem primæ, & ſecundæ ſententiæ adducta ſunt. Ad fundamentum enim primæ opinionis, ſi per motivum intelligatur id, quod ordine intentionis primum movit, & inclinavit divinam voluntatem ad volendam Incarnationem, ſic negatur, tale motivum fuiſſe remedium peccati, ſed excellentiam ipſius myſterii ſecundum ſe, & bonum totius univerſi, ut ſupra explicatum eſt ſectione præcedenti: neque ex ſacra Scriptura poteſt aliud colligi, ut ibi etiam declaratum eſt. Si vero per motivum intelligatur id, quod revera allicit, & movet voluntatem, ſic concedo, remedium peccati fuiſſe vere motivum propter quod Deus voluit Incarnationem: hoc autem ſenſu non eſt univerſaliter verum, ablato motivo, etiam de ſe ſufficiente, auferre voluntatis decretum, ut ſatis probatum eſt.

Ad primã confirm.

Ad primam confirmationem ex patribus, communis reſponſio eſt, eos loqui de Incarnatione in carne paſſibili: quæ reſponſio multis quidem poteſt accommodari, aliquibus autem verbis, illis præſertim, quæ in particulari citavimus, vix applicari poſſe videtur, niſi dicamus, aliud eſſe, quod pauca verba nude ſumpta ſonant, aliud, quod in toto contextu orationis intenditur: & ita ex antecedentibus, & conſequentibus conſtare, eos loqui de toto myſterio, prout factum eſt, & idem apud eos eſſe, carnem ſumere, quod fieri in ſimilitudinem carnis peccati, ut patet ex citatis verbis Leonis, & ex Auguſt. lib. 1. de peccat. merit. cap. 38. ubi ita inquit: *Non fuiſſet caro Chriſti in ſimilitudinem carnis peccati, niſi caro fuiſſet iſta peccati.* Ubi ſupponere quidem videtur, futuram fuiſſe carnem Chriſti, ſed non talem. Ipſum etiam nomen carnis, & ſanguinis corruptionem indicat in uſu ſacræ Scripturæ, & patrum: qui ſæpe etiam ſolum dicunt, deficiente peccato, non fuiſſe Incarnationem adeo neceſſariam, ut patet ex Gregor. lib. 3. Moral. cap. 11. & Chryſoſt. ſerm. 6. de Paſſione. Sed alium modum explicandi ſententias patrum, qui fortaſſe magis ſatisfaciet, colligemus ex ſecunda concluſione.

Ad ſecundam confirm.

Ad ſecundam confirmationem reſpondetur, poſita illa hypotheſi, & deficiente peccato, illo modo non fuiſſe futuram Incarnationem in carne paſſibili, quia neque alii homines habituri erant carnem paſſibilem. Nam, ut ſupra oſtenſum eſt, tota ratio hujus conditionis, & imperfectionis orta eſt ex peccato: futurus ergo eſſet Chriſtus impaſſibilis, durante innocentiæ ſtatu, vel quia ſtatim in principio fuiſſet glorioſus corpore, & anima, vel eo modo, quo alii homines eſſent in eo ſtatu impaſſibiles: de quo dicam infra quæſt. 35. Cum autem quæritur, ex vi cujus decreti Chriſtus eſſet tunc impaſſibilis: reſpondetur, ex vi præſentis decreti, non quia per illud nunc abſolute, & ſimpliciter decreverit Deus, ut Chriſtus a principio eſſet impaſſibilis: hoc enim dici non poteſt, cum voluntas Dei efficax nec mutari poſſit, nec carere effectu, & talis voluntas non habuerit effectum: ſed vel quia voluntate quaſi antecedenti jam decreverat, ut Adam non peccante, omnes homines naſcerentur impaſſibiles, & conſequenter etiam Chriſtus, vel quia ablata occaſione peccati, ex vi illius decreti, quo Deus voluit incarnationem ſecundum ſe, voluiſſet modum ejus ipſi ſecundum ſe accommodatum.

Et hinc etiam optime reſpondetur ad illam interrogationem, quæ ſupra fiebat, an in eo primo ſigno voluerit Deus Incarnationem paſſibilem, vel impaſſibilem. Dici enim poteſt, voluntate antecedenti voluiſſe illam impaſſibilem, id eſt, niſi remedium peccati aliud poſtulaſſet: voluntas enim antecedens æquivalet conditionatæ, & ideo, non impleta conditione, poteſt non habere effectum, ſine ulla mutatione: voluntate autem abſoluta & efficaci voluiſſe Deum Incarnationem, tantum quoad ſubſtantiam myſterii, in hac perſona, & in hac natura individua: modum autem ejus non definiviſſe, donec peccatum permiſit, & prævidit, quia licet Deus non velit rem, niſi cum omnibus circumſtantiis, & modis, quibus futura eſt, tamen ſecundum diverſa ſigna rationis prius nos intelligimus interdum velle rem, quam modum, quam intelligimus ab aliquo fine, vel occaſione pendere modum, a quo non pendet res ſecundum ſe, & ad explicandam hanc independentiam dicimus, unum eſſe prius in voluntate divina, quam aliud, quod in multis aliis neceſſarium eſt dicere, ut ſupra ſectione tertia in principio declaratum eſt.

Signa rationis.

Sed urgent: nam prædeſtinatio eſt perfectiſſimus actus divinæ providentiæ; ſed perfecta providentia ſtatuit, & ordinat, non tantum in communi & in abſtracto, ſed in particulari cum omnibus circumſtantiis; ergo ſi per illud decretum prædeſtinatus eſt Chriſtus homo in primo ſigno, in eodem prædeſtinatus eſt paſſibilis, vel impaſſibilis, imo & in tali tempore, loco, &c. Confirmatur, quia aliàs ex vi talis decreti non poſſet fieri homo, quod eſt contra dicta. Sequela patet, quia non poteſt fieri homo, niſi inde terminato ſtatu & circumſtantiis, & hæc non

ſunt

sunt definita ex vi illius decreti. Respondetur, argumentum esse sophisticum, & instari aperte in generationibus hominum ex Adamo: non enim negari potest, ante prævisum originale peccatum, decrevisse Deum, ut Adam filios generaret, cum dederit illi justitiam pro se & sua posteritate, & tamen pro illo signo non absolute decrevit, an illi generandi essent mortales vel immortales, sed solum voluntate antecedente, quod etiam de Christo dici potest, ut visum est. Deinde argumentum ita procedit, ac si diceremus, totum negotium prædestinationis Christi, in illo primo signo rationis esse completum, quod falsum est, nam prædestinatio dicit in rigore rationem mediorum omnium, & ita non intelligitur completa, donec in divino intellectu expleta intelligatur tota ratio mediorum, per quæ effectus prædefinitus executioni mandandus est. Quamvis autem hæc ratio in re ipsa tota sit simul in divino intellectu, nos autem ad explicandum rerum ordinem ita illam dividimus per signa rationis, ac si successionem haberet: atque hoc modo concipimus prædestinationem ut inchoatam, prius quam ut consummatam, & consequenter concipimus prædestinationem inchoatam ante prævisum unum peccatum, consummari vero quoad aliqua media vel circumstantias post prævisum illud. Quod evidenter patet in prædestinatione, verbi gratia, Sancti Petri, aut Laurentii, & idem est de aliis. Prius enim secundum rationem intelligimus fuisse Petrum electum ad gloriam, & consequenter prædestinatum in dicto sensu, quam negatio ejus fuerit prævisa, & tamen ipsius prædestinatio quoad omnia media, verbi gratia, quoad pœnitentiam & lachrymas ejus, non fuit consummata, donec peccatum negationis fuit prævisum. Similiter Laurentius prædestinatus est ante prævisum peccatum tyranni, qui ipsum interfecit, & tamen non fuerunt definita omnia media prædestinationis ejus, antequam peccatum illud esset prævisum. Et in hoc sensu, inter alios, verum est, quod hic D. Thom. dixit ad quartum, quod prædestinatio supponit præscientiam futurorum.

Sic ergo intelligendum est, Christum fuisse prædestinatum in primo signo ante prævisum originale peccatum, & tamen in illo non fuisse definita omnia media, & omnes circumstantias incarnationis, quia non fuit in illo signo completa tota prædestinatio. Unde, cum dicitur, prædestinationem esse perfectam providentiam, & perfectam providentiam descendere ad particularia, utrumque verum est de prædestinatione & providentia completa & absoluta, prout in re est: nam, prout concipitur tanquam inchoata, est quidem perfecta quoad id, quod de illa concipitur, seu quoad intentionem finis, vel aliquid hujusmodi, non tamen quoad totam executionem seu rationem mediorum & circumstantiarum. Unde ulterius dicitur, laborari in æquivoco in nomine prædestinationis, nam ut superius annotavi, hic non tam est sermo de prædestinatione, ut dicit rationem intellectus, quam de decreto divinæ voluntatis, quod est prima origo prædestinationis quoad totam efficaciam ejus, & proprie vocatur electio seu dilectio, & interdum non male prædestinatio seu prædefinitio. Et hoc sensu diximus, Christum hominem fuisse prædestinatum aut dilectum in primo signo rationis ante prævisum originale peccatum: hæc autem dilectio (quæ non est tam providentiæ pars, quam radix ejus) non intelligitur pro quovis signo rationis terminari ad rem cum omnibus mediis, seu circumstantiis ejus, nam prius intelligitur per modum intentionis finis, quam ut electio mediorum, ut supra dictum est. Unde, ad summum, pertinet ad perfectionem illius voluntatis, ut in illo signo decreverit Deus statum & perfectionem, ad quam Christus homo perventurus erat tanquam ad ultimum terminum & consummatam perfectionem suæ prædestinationis; voluit enim illi, ut in regno beatitudinis corpore & animo gloriosus perpetuo regnaret, quæ voluntas immutabilis permansit, & completa est; per illam autem voluntatem ut sic non intelligitur aliquid statutum de via, per quam perventurus erat Christus ad talem terminum, & consequenter nec de modo humanæ generationis ejus, nec de statu passibili, vel impassibili in eadem generatione. Quod si hujus rationem inquiras, nulla est alia, nisi quia intentio finis est prior, nostro modo intelligendi, ratione mediorum; & quia sæpe dispositio mediorum, ut perfecta & sapientissima sit, supponit scientiam aliquorum futurorum, quam non necessario supponit intentio finis. Unde hoc non est in Christo singulare, sed idem in omnibus electis & prædestinatis videre licet, ut facile constare potest exemplis adductis, & aliis similibus, quæ brevitatis gratia omitto. Ex quo patet solutio confirmationis propositæ, nam cum infertur, Christum non futurum hominem ex vi talis determinationis, simpliciter negatur sequela, nam ex vi illius decreti infallibiliter erit homo, quamvis sine ratione mediorum & particularium circumstantiarum, quæ necessaria sunt ad executionem illius voluntatis, neque enim per hanc rationem mutatur prædestinatio, sed completur. Unde ad majorem claritatem distingui potest illa particula, *ex vi talis prædestinationis*: nam, si intelligatur ex vi illius solius formaliter, conceditur sequela: si vero radicaliter, negatur sequela. Et hoc est, quod nos dicimus, nimirum decretum illud, quo Christus homo dilectus fuit ante prævisum originale peccatum, ita fuisse absolutum, ac per se efficax, ut ex vi illius Deus incarnandus esset, sive peccatum foret, sive non foret, non quia sine alia ratione mediorum incarnatio futura esset, sed quia ex vi illius decreti necessario adhibenda fuerit ratio mediorum & circumstantiarum necessaria, ut decretum illud mandaretur executioni, & accommodata statui humanæ naturæ, vel lapsæ, vel in innocentia perseverantis. Ad fundamentum secundæ sententiæ, quatenus huic etiam conclusioni repugnare potest, satis supra responsum est, cum illam tractaremus.

Dico ergo secundo: Supposita præscientia conditionali, quam Deus habuit de lapsu hominis futuro, si illum permitteret, verisimile est, non potuisse habere Deum illud decretum Incarnationis, prout nunc illud habuit, quin consequenter habuerit voluntatem permittendi peccatum, ut illa via exequeretur mysterium perfectissimo quodam modo suæ intentioni accommodato. Hoc constat satis ex dictis: explicatum enim est, quomodo, posita illa scientia, sit necessaria connexio inter illud decretum, & peccati permissionem. Dices: etiam in illo decreto, & intentione potest distingui substantia a modo, & intelligitur habere connexionem cum permissione quoad modum, non quoad substantiam suam: ergo adhuc cessante permissione posset manere decretum quo ad substantiam. Respondetur, ut in principio quæstionis dixi, nos non considerare, quid fieri posset, sed quid factum fuerit, & dicimus, decretum, quod nunc Deus habuit de incarnatione facienda, quod intelligitur per modum unius simplicis intẽtionis, non potuisse stare sine permissione peccati, supposita dicta præscientia conditionata. Quando enim intentio non solum fertur in finem, sed in modum ejus, cessante medio necessario ad modum cessat talis intentio: neque ex vi illius intendetur finis secundum se, nisi alia nova intentio poni intelligatur. Ut si quis intendat ire Romam commode, & sine magno labore, si non possit illo modo ire, ex vi illius intentionis cessabit omnino ab itinere, nisi aliud denuo statuat. Concl. 2.

Juxta has duas conclusiones facile est in diversis sensibus illas duas propositiones conditionales, quæ oppositæ videntur, in concordiam redigere ac verificare, scilicet, licet Adam non esset peccaturus, Verbum Dei carnem assumeret ex vi præsentis decreti, cui alia conditionalis videtur opposita, scilicet, si Adam non peccasset, Verbum Dei carnem non assumeret; nam prior est vera, si illa hypothesis cadat in ipsammet præscientiam conditionatam Dei, seu in objectum ejus, ita ut sensus sit, quod, licet Deus prius ratione, quam habuisset decretum, quod nunc habuit de incarnatione facienda, præscivisset, Adam non fuisse peccaturum, etiamsi eum conderet cum eadem justitia, libertate, gratia, & præcepto, & eamdem tentationem in eo permitteret, quam nunc permisit, nihilominus haberet aliquod absolutum decretum de incarnatione facienda, quod nunc habuit, quia tale decretum, & motivum ejus, independens omnino fuit ab illa præscientia peccati, & in hoc sensu procedit nostra sententia, quam hactenus explicuimus, quamvis Scotus, & alii auctores, qui illam tuentur, non ita distincte illam declarent. Dices, in

in ea hypothesi hoc modo declarata supponi aliquid impossibile, quomodo enim potuit Deus id non præscire, qui necessario est omnium præscius? Item, quia impossibile est, Deum permittere peccatum, & peccatum non fieri: illa autem hypothesis supponit permissionem peccati: imo infra dicemus, hanc permissionem esse necessario conjunctam cum illo primo decreto Incarnationis: ergo fieri non potest, quin præscientia conditionata futuri peccati præcesserit illud decretum. Respondetur in ea hypothesi nihil includi simpliciter impossibile, nam, ut supra dicebam, absolute possibile fuit, ut Adam non peccaret, etiamsi eodem modo tentari permitteretur, quo a dæmone fuit in paradiso tentatus, & non reciperet majorem prævenientem gratiam, neque haberet paratam majorem adjuvantem, quam de facto habuit, quia his omnibus hoc modo habentibus libere peccavit: ergo simpliciter potuit non peccare. Item, quia, si indiguisset majori prævenienti auxilio, ut posset non consentire tentationi, vel, si non habuisset in manu & potestate sua omne auxilium necessarium ad non consentiendum, non etiam fuisset in manu & potestate ejus non consentire, immo absolute permissus esset tentari supra id, quod posset: quæ omnia falsa sunt, ut per se constat. Sicut ergo hoc fuit possibile, ita etiam contingens fuit, hanc conditionalem esse veram, si Adam sic conditus, & a Deo præventus & adiutus, a dæmone tentatur, non consentiet tentationi. Si autem hoc, quod contingens fuit, in re ipsa accidisset, jam Deus non præscivisset ab æterno peccatum futurum in Adamo, sed potius præscivisset carentiam peccati, nam Deus, qui est omnium præscius, non præscit futura, quæ futura non sunt, sed potius tunc præscit non esse futura: hæc enim scientia futurorum contingentium, tam absoluta, quam conditionata, sine reali variatione in seipsa habet indifferentiam quandam ex parte objectorum, ut latius in 1.p.q. 14. Ad illam vero partem de permissione peccati respondetur, negando, in prædicta hypothesi supponi aut includi permissionem peccati proprie dictam; aliud est enim permittere tentationem cum sufficiente possibilitate peccandi & consentiendi, aliud vero est permittere peccatum seu consensum in tentationem: fieri enim potest, ut, licet aliquis tentetur, non sit consensurus, & tunc, licet permittatur tentatio, non tamen peccatum, quia proprie non dicitur permitti, nisi id, quod futurum prævidetur, his vel illis causis aut conditionibus positis. Unde, si solum prævideatur occasio, vel periculum peccandi, non autem peccatum ipsum, sed prævideatur potius resistendum esse occasioni & periculo, tunc permittitur quidem tentatio, vel possibilitas peccandi, non tamen proprie peccatum ipsum, juxta communem usum hujus vocis, tam in Scriptura sacra, quam in Patribus & Theologis, qui supponendus est, ne de nomine fiat quæstio. In prædicta ergo hypothesi, præcise ac formaliter loquendo, tantum includitur permissio tentationis, & proximæ possibilitatis peccandi, cum qua permissione præcise ac secundum se considerata staret optime peccatum non sequi, ut declaratum est; & ideo cum illa permissione stat etiam illa præscientia conditionata, quod, etiamsi Adam tali modo conderetur, & tentaretur, non esset peccaturus, & tunc proprie non esset peccatum permissum; nunc vero, quia aliter in reipsa futurum erat, habuit Deus præscientiam contrarii effectus, qua supposita, jam non solum permisit tentationem & possibilitatem peccandi, sed etiam peccatum ipsum.

Altera propositio conditionalis, scilicet, si Adam non esset peccaturus, Deus non fieret homo ex vi præsentis decreti, hunc habet sensum verum, scilicet, quia si stante prædicta conditionali scientia de peccato Adæ futuro, si tali modo esset conditus & tentatus, Deus noluisset, illud peccatum permittere, sed impedire potius, vel non imponendo præceptum, vel non permittendo tentationem, vel creando Adamum cum majoribus gratiæ auxiliis, cum quibus præsciret Deus illum non consensurum, tunc data hac hypothesi, ad eam recte consequitur Verbum non fuisse incarnandum ex vi præsentis decreti, non quia hoc decretum intelligatur nunc positum post permissionem & absolutam præscientiam peccati futuri, propter solum motivum redemptionis, quod tunc deesset, ut multi exponunt & defendunt sententiam D. Thom. quam nos in hoc sensu tueri non possumus, sed quia, quamvis decretum de incarnatione, quod nunc Deus habuit, secundum rationem antecesserit in genere causæ finalis, tale tamen fuit, ut secum habeat conjunctam permissionem peccati, & quodammodo necessario illam inferat, & ideo veluti a posteriori recte colligitur, si peccatum non esset futurum, ex eo solum quod Deus nollet illud permittere, consequenter colligi, non fuisse in Deo hoc decretum de incarnatione, quod nunc habuit, quia, si hoc fuisset, necessario intulisset permissionem peccati, supposita prædicta præscientia conditionata. Et hoc sensu explicata sententia D.Thom. est vera, & juxta eumdem sensum possumus multa verba sanctorum interpretari. Quomodo autem præsens decretum de incarnatione quamvis secundum rationem sit prius, nihilominus habeat connexionem necessariam cum permissione peccati, dupliciter potest exponi. Primo, si dicamus, decretum illud non considerari, ut præcisum secundum rationem, sed ut includit non solum voluntatem finis, sed etiam rationem mediorum, & modum exequendi priorem intentionem; nam in hoc sensu plane verum est, sine permissione & prævisione peccati, non fuisse futuram incarnationem ex vi præsentis decreti, quia de facto ita statutum est, ut incarnatio non nisi per hanc viam, & occasionem, executioni mandaretur, ut in exemplo supra posito de Josepho dici potest, illum non fuisse futurum principem Ægypti, nisi esset venditus a fratribus, quia nimirum considerata tota dispositione rerum ita de facto fuit ordinatum, quamvis fortasse præcise considerando decretum illud, quo Deus prædefinivit, ut Josephus in Ægypto regnaret, non esset necessaria venditio fratrum, ut haberet effectum, potuisset enim alia via impleri. Dices, juxta hujusmodi sensum pari modo esse concedendum, Adamum non fuisse creandum, si non fuisset peccaturus. Nec dæmones, nisi essent damnandi, nec multa alia bona, nisi ex eis oritura fuissent multa mala. Imo nec Christum ipsum fuisse prædestinandum, nisi peccatum fuisset futurum. Quæ tamen omnia videntur valde absurda, & contra communem sensum. Sequela vero patet, quia, licet hæc omnia non sint connexa in aliquo decreto divino præcise considerato, tamen adæquata voluntate seu ratione divinæ providentiæ illa omnia conjuncta sunt & connexa inter se. Responderi potest, negando sequelam, quia re vera in rigore non est eadem ratio; quamvis enim hæc omnia concomitanter (ut sic dicam) sint conjuncta in divina voluntate, non tamen sunt connexa secundum aliquam rationem causæ, quia nec est unum propter aliud, nec per unum paratur via, seu tenditur ad aliud, & ideo in illis rebus conditionales illæ locutiones in rigore non sunt propriæ, nec veræ; secus vero est in præsente, nam incarnatio, & permissio peccati, ita sunt connexa, ut unum sit propter aliud, & per unum paretur via ad aliud. Est ergo probabilis hic modus declarandi hanc connexionem, & non alienus a mente Sanctorum, qui non præcise ordinem intentionis, sed etiam executionis ordinem in suis locutionibus involvunt, ut supra dixi; mihi tamen non omnino satisfacit, quia re vera non declarat connexionem peccati futuri & permissionis ejus cum decreto incarnationis ut sic, sed cum voluntate permittendi peccatum ad exequendam tali modo incarnationem. Addo igitur ulterius, etiamsi decretum Incarnationis præcise consideretur, illud habere necessariam connexionem cum permissione peccati futuri, supposita dicta præscientia conditionata ejusdem peccati: modus autem connexionis jam est a nobis expositus, scilicet, quia Deus decrevit incarnationem efficere optimo & sapientissimo modo; supposita autem dicta præscientia, nullus alius modus erat ita aptus ad Dei sapientiam, & alia Dei attributa ostendenda, sicut hic, quia media permissione peccati locum habuit; & hæc etiam expositio potest facile accommodari dictis Sanctorum, & D.Thom. a quo aliquo modo insinuatur in solutione ad quartum hujus articuli, ut ibi annotavi. Dices: ergo juxta hanc expositionem permissio peccati ordinata est ad incarnationem, ut ad finem, scilicet, ut incarnatio optimo, & sapientissimo modo fieret. Respondetur concedendo sequelam, neque hoc est ullum inconveniens, sed potius valde con-

consentaneum sapientissimę providentiæ Dei, qui maxima mala non permittit, nisi propter majora bona. Unde, licet potuerit Deus propter alias causas malum illud permittere, sicut permisit in Angelis, qui redimendi per Christum non erant, scilicet, ut naturæ, & liberi arbitrii fragilitas ostenderetur, & gratiæ liberalitas ac efficacia, & similes, tamen multo est illustrior divinæ providentiæ ratio, si intelligatur voluisse, peccatum illud permittere, ut haberet occasionem ostendendi sapientiam suam & bonitatem in modo admirabili exequendi incarnationem, & conjungendi in hoc negotio perfectam justitiam cum infinita misericordia. Sic Chrysostomus homil. de Adam & Eva (vel quicumque fuit auctor illius): *Prævidit*, inquit, *per omnia Deus, quanta habuit facere bona de transgressione hominis, & ideo illam permisit*. Sed urgebis, nam videmur incidere in ea incommoda, quæ in sectione tertia contra alios inferebamus, scilicet, quod Deus permiserit hominum culpam, ut Christus haberet, quod redimeret, &c. Quod si hæc conceduntur, eadem ratione dici poterit, Christum per primum decretum & in primo signo prædestinatum esse passibilem, & Redemptorem. Respondetur negando sequelam: est enim notandum discrimen inter hanc sententiam, quam nunc defendimus, & illam, quam sectione tertia impugnavimus: nam illa affirmat esse connexionem inter decretum de incarnatione & peccatum futurum ex vi objecti voliti per illud decretum, & motivi propter, quod volitum est, quia utrumque habitudinem intrinsecam dicit ad peccatum futurum, & hoc reputatur a nobis inconveniens propter virtualem inclusionem peccati, quæ in tali voluntate prædefinitiva esse videtur, & hoc modo ac sensu inferuntur alia, ut incommoda. At vero in præsenti non existimamus absolute, & simpliciter esse connexionem inter decretum de incarnatione, & peccatum seu permissionem peccati ex vi objecti voliti per illud decretum, neque ex vi motivi, quia ex se abstrahit, & præscindit a peccato, & posset optime executioni mandari, etiamsi peccatum interventurum non fuisset; tamen supposita conditionali scientia, qua novit Deus, per peccatum offerendam esse occasionem tali modo exequendi incarnationem, mediante illa oritur connexio inter illud decretum & peccatum futurum, ac permissionem ejus, modo superius declarato: juxta quem evitatur facile prædictum inconveniens, quia in illo decreto voluntatis ut sic nullo modo peccatum includitur, neque virtute, neque implicite; secluso autem hoc incommodo nullum est inconveniens, quod Deus permittat culpam, ut occasionem habeat magis ostendendi justitiam & misericordiam suam, cæteraque attributa in hoc mysterio.

Juxta has ergo duas assertiones sic expositas, & conciliantur aliquo modo opiniones, & accommodantur recte omnes congruentiæ, quas discipuli Divi Thomę, & Scoti pro suis opinionibus afferunt, illis contendentibus fuisse congruentius Deum non incarnari, nisi oblata occasione peccati, ne videatur Verbum quasi in ordinem creaturarum redigi, si solum propter universi perfectionem, & propter Patris injuriam vindicandam, conjungeretur creatæ naturæ; his vero e contra dicentibus non minus esse liberalitatis, ac misericordiæ opus exaltare innocentem naturam, quam jacentem sublevare. Illud enim primum verum est, supposita occasione peccati, & præscientia conditionata illius: qua posita congruentissimum fuit permittere peccatum, quod esset occasio tanta mysteria operandi: quo sensu potest intelligi dictum illud: *O vere necessarium Adæ peccatum, quo Christi sanguine deletum est!* Postremum autem verum esset, si occasio peccati nullo modo esset offerenda: quia ut bonitas se communicet, sufficienti ratione & opportunitate contenta est: quando major necessitas non occurrit. Nec propterea Verbum in ordinem creaturarum redigitur, sed ipsum potius creaturam suam supra omnem ordinem exaltat.

Ultimo, facile ex dictis expediri potest alter sensus quæstionis omnino conditionatus, scilicet, si supponamus, cessante peccato, Deum non fuisse incarnandum ex vi præsentis Decreti, juxta sententiam asserentem, hanc prædestinationem nunc factam esse post permissionem peccati, & præcise in remedium ejus: an (inquam) hoc posito, credendum nihilominus sit, deficiente peccato, Deum fuisse incarnandum ex alio decreto, & voluntate, quam tunc haberet: hoc enim modo videtur affirmare hanc sententiam Albert. in 3. d. 20. art. 4. propter congruentias, quæ in ipso mysterio inveniuntur, ut propter se fieri posset, non existente peccato. Alii vero auctores, ut Richardus, Major, & Gabriel, qui hoc sensu quæstionē disputant, dubiam illam relinquunt: quia cum, non obstantibus quibuscumque congruentiis, totum sit positum in Dei libertate, nullus potest definire, quid ipse esset facturus. Quis enim cognovit sensum ejus? & revera ita est. Quamquam alii auctores dicere possint, quamvis de futuro actu libero non possimus habere certam cognitionem, posse tamen habere probabilem conjecturam, supposita conditione operantis, & ratione objecti, & aliis circumstantiis. Quicquid ergo in hoc sensu quæstionis dicatur, nihil refert, quia facta illa suppositione, res est omnino incerta. Si tamen conjectura uti licet, & Deus non habuit nunc de facto absolutam voluntatem faciendi Incarnationem, nisi post prævisam occasionem peccati, potius hinc conjectari licet, non habuisse animum illud faciendi non oblata illa occasione. Quia cum mysterium sit per se excellentissimum, si in omni eventu illud esset facturus, non expectaret peccati prævisionem ad illud prædefiniendum.

SECTIO VI.

Utrum Christus principalius venerit ad redimendum homines ab originali peccato, ita ut, illo deficiente, non esset venturus Redemptor.

Suppositis his, quæ in superioribus dicta sunt, hæc quæstio præcipue habet locum de Incarnatione in carne passibili, & ad exhibendum hominibus beneficium redemptionis. Nam de Incarnatione secundum se jam dictum est, absolute loquendo fuisse futuram, etiamsi peccatum non fuisset, quamquam de facto, prout res gestæ sunt, habuerit connexionem cum peccato. Explicandum ergo superest, cum quo peccato illam habuerit, an cum originali, an cum actuali. Et primo suppono, Christum venisse, ut nos redimeret ab utroque, & ab omni peccato, originali, actuali sive mortali, sive veniali: quod supra art. 2. satis probatum est ex Scripturis, & Patribus, & ex perfecto munere Redemptoris, qui venit, ut nos ab omni iniquitate mundaret, & faceret sibi populum acceptabilem, & non habentem maculam, neque rugam, ut dicitur ad Tit. 2. & ad Ephes. 5. & ita per sacramenta ab hoc Redemptore instituta omnia peccata tolluntur in sanguine ejus. Secundo suppono, per se, ac principaliter, venisse Christum propter tollendum peccatum, tam originale, quam actuale: quia & Deus ipse in totum hunc finem ordinavit hoc mysterium, & Christus ipse cum merebatur, & satisfaciebat, per se & directe in utrumque dirigebat suas actiones. Unde in Concil. Tolet. VI. cap. 1. sic dicitur. *Ex his tribus divinitatis personis solum filium fatemur ad redemptionem humani generis propter culparum debita, quæ per inobedientiam Adæ originaliter, & nostro libero arbitrio contraxeramus, resolvenda a secreto Patris arcano prodiisse*. Tertio suppono, principaliter ordinatam esse Christi redemptionem in remedium originalis peccati, ut docuit D. Thom. artic. 4. & opusc. 10. art. 28. & opusc. 11. art. 23. & sumitur ex omnibus adductis art. 2. dub. 2. & 3. & ex dictis in hac disputatione dub. 2. opin. 1. & confirmari potest ex Scriptura ad Romanos 5. 1. ad Corinth. 15. ubi Christus opponitur Adæ, ut Redemptor totius naturæ, corruptori ejusdem. *Sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum*, &c. & ideo fortasse Joan. 1. quasi per antonomasiam dixit Joannes: *Ecce agnus Dei, ecce qui tollit peccatum mundi*: ut in Græco legitur, & vertunt Biblia Complutensia, & ex Græcis legit Irenæus lib. 3. cap. 11. & Theophrastus super Joannem, & indicat Origenes homil. 10. in Num. quamvis in 24. in plurali legat, si Latinæ versioni fides adhibenda est. Ex Latinis vero in singulari etiam legit Cyprianus libro de duplici martyrio: & Augustinus lib. 12. contra Faustum cap. 30. Et quamvis cum vulgata, & aliis Patribus communiter in plurali legamus, idem potest retineri sensus, quatenus peccatum originale in virtute & radice continet omnia peccata: propter quod dicebat David Psalmo quinquagesimo: *Ecce in iniquitatibus conceptus sum.*

Denique hanc veritatem late confirmat Cajus Papa epistola

epistola ad Felicem Episcopum, & Leo Papa epist.82. ad Palestinos Episcop.3. & epist.97. ad Leonem August. cap.2. Ratione hoc probat D.Thomas, ex hoc, quod peccatum originale inficit totam naturam, non autem actuale: quæ est bona congruentia, quamvis non omnino convincere videatur: quia licet non necessario, & per modum naturæ diffundatur in totam naturam actuale, sicut originale, tamen re ipsa fere totam illam infecturum erat; & quamvis hoc sit per accidens, considerata propensione rationalis naturæ, & libertate ejus, tamen moraliter est quasi per se, supposita corruptione naturæ: quia infallibiliter in pluribus sequitur, & aliunde peccata actualia sunt multo plura, & graviora: remedium autem peccati adhiberi debuit, prout moraliter & in re ipsa peccatum inest, sive per se, sive per accidens eveniat. Et ideo addendum est, peccatum originale ita esse malum commune totius naturæ, ut sit quasi radix, & fons omnium actualium, non solum quia avertit hominem a Deo, sed etiam quia privat hominem originali justitia, & relinquit hominem inordinatum, & suis affectibus subjectum, & privatum, quantum est ex merito talis peccati omnibus auxiliis gratiæ, necessariis ad vitanda actualia peccata. Et hac ratione Christus principaliter venit propter tollendum originale, ut tanquam peritus medicus radici ægritudinis remedium adhiberet. Tandem ex modo prædestinationis divinæ potest hoc explicari: nam sicut intelligimus, peccatum originale prius fuisse in permissione, & prævisione divina, quam cætera actualia, quæ aliquando fuerunt, vel futura sunt in humana natura, quatenus illud est radix, & veluti causa cæterorum: ita ad prædefiniendam nostram redemptionem per Christum, per se solum intelligimus supponi permissionem, & prævisionem originalis peccati: ergo hæc fuit primaria ratio prædestinationis Christi, ut Redemptoris, & in carne passibili, &c. Et ad hoc confirmandum valent omnia, quæ superius sect.3. adducta sunt.

Ex his colligitur, ex vi illius voluntatis, & decreti, quo Deus voluit redemptionem nostram, Christum venturum ad nos redimendum ab originali peccato, etiamsi nullum aliud actuale esset committendum, vel permittendum in humana natura. Probatur ex dictis, quia hoc fuit primum motivum volendi, & prædestinandi redemptionem. Item, quia hæc prædestinatio secundum rationem antecedit permissionem aliorum peccatorum: quin imo stante decreto hujus redemptionis, potuisset Deus propter Christum prædestinatum in Redemptorem, velle tantam gratiam dare hominibus, ut nullum in eis permitteret peccatum actuale: quod clare ostendit, & permissionem aliorum peccatorum fuisse posteriorem, & prædestinationem Christi, ut Redemptoris, non pendere ex futuris peccatis actualibus, sed tantum ex prævisione peccati Adæ, & totius naturæ in ipso.

Sed contra, quia licet hæc vera sint, considerando præcise primam illam voluntatem redimendi homines, propter prævisum originale peccatum, si tamen attendamus totum ordinem divinæ prædestinationis, & providentiæ circa salutem hominum, & circa permissionem peccatorum actualium, sic videtur ex supradictis sequi, si non fuissent actualia peccata, non fuisse futuram redemptionem, quia ita fuerunt connexa hæc in divina ordinatione, ut sine permissione peccatorum actualium non fuerit redemptio prædefinita. Quod confirmatur, quia adæquatum motivum, propter quod Deus voluit redemptionem, non fuit originale peccatum, sed omnia peccata futura prævisa scientia conditionata, vel absoluta, juxta diversas opiniones: ergo deficiente hoc motivo ex vi præsentis decreti non fieret Incarnatio. Confirmatur secundo, quia in primo signo, in quo prædestinatus est Christus ut Redemptor, prædestinata est passio ejus & mors, quæ in re futura non erat sine peccato interficientium ipsum: ergo saltem illo peccato non existente, non posset manere firmum primum decretum. Respondetur, hæc argumenta habere nonnullam difficultatem, juxta aliorum opiniones supra tractatas, in nostra vera facile dissolvi. Ad argumentum ergo respondetur, concedendo totum, quod assumit, in quo nullum est inconveniens, quia nihil aliud est, quam dicere, posita in Deo conditionali præscientia, & toto ordine voluntatis suæ, qua ordinavit redemptionem permittendo peccata, vel ad executionem, vel ad effectus ejus, non fuisse futuram redemptionem, sine peccatis actualibus. Sed inde non fit, primam voluntatem incarnationis fuisse dependentem ab hujusmodi peccatis, seu ab illorum permissione. Ad primam confirmationem jam supra dictum est, posse esse unum primum motivum sufficiens, quo posito ponatur voluntas, etiamsi alia desint, & nihilominus posse simul cum illo adjungi alia, vel simul, vel posterius ratione, quæ etiam habeant rationem motivi, quatenus propter illa vere afficitur, & movetur voluntas, &, si hoc totum vocetur adequatum motivum, quamvis illud desit, si maneat primum, manebit voluntas, & ita est in proposito.

Ad secundam confirmationem dici possent multa, quę ad 1.p.q.14. pertinent. Nunc breviter dico, non prædefinivisse Deum absolute, & efficaciter mortem & passionem Christi, quatenus a peccato necessario pendere possunt, nisi supposita permissione, & prævisione peccati.

Solum ergo superest, ut e contrario videamus, utrum, si non fuisset peccatum originale, futura autem fuissent actualia (suppono enim durante statu innocentiæ, potuisse posteros Adæ peccare, sicut peccavit Adam), an in eo casu futura esset redemptio, vel in carne passibili, vel simpliciter juxta varias sententias. Ubi occurrunt curiosæ illæ interrogationes, quid scilicet facturus esset Deus, si futura essent venialia sine mortalibus? quid, si pauca mortalia, & in paucis hominibus? quid, si multa, & in pluribus, aut in omnibus, vel fere in omnibus hominibus essent futura? Quæ omnes intelligendæ sunt de mortalibus: nam sola venialia neque in statu innocentiæ esse poterant, nec pro illis tollendis Christus pateretur, cum non avertant a Deo, neque gratiam tollant, per quam potest pro eis sufficienter satisfieri.

Ad illa ergo breviter dicitur, esse tam incerta, ut vix nobis aliquid possit, vel probabiliter, definiri. Nam si consideremus voluntatem Dei, prout de facto voluit Christum venire in carne passibili, ut nos redimeret a peccatis actualibus, non possumus dicere, ex vi hujus voluntatis id fuisse futurum, si peccatum originale non fuisset, quia, ut supra dictum est, omnia peccata actualia, post peccatum Adæ, pendent a peccato originali, tanquam a radice: ergo & voluntas redimendi ab illis peccatis supponit necessario peccatum originale. Adde, si peccatum originale non fuisset, quamvis alia actualia futura essent, fortasse tamen non hæc ipsa, quæ modo in natura lapsa committuntur: ergo nec voluntas redimendi ab illis esset omnino eadem. Si quis autem dicat, nunc de facto habuisse Deum hunc animum redimendi nos ab actualibus peccatis, etiamsi sola essent, oportet, ut aliquo fundamento hoc ostendat. Nam ex primo motivo, quo nunc Deus voluit nostram redemptionem, hoc non colligitur, sed potius posset colligi contrarium. Denique, si non loquamur de præsenti voluntate, sed de alia, quam Deus habiturus esset posita illa hypothesi, hanc dicimus non posse fieri, immo nec sufficienti conjectura divinari. Unde quamvis possint hinc & inde congruentiæ afferri, mihi verisimilius est, si non fuisset lapsa tota natura, Christum non fuisse venturum passibilem ad redimendos homines, si qui forte peccassent, quia verisimile est, paucos homines, & in pauca peccata fuisse lapsuros, tum propter naturæ integritatem, tum quia pauciores essent occasiones peccandi, & illis posset adhiberi remedium fundatum in Christi merito, & satisfactione proveniente ex amore, non ex dolore aliquo: neque enim decebat, propter paucorum salutem, vel necessitatem, Christi sanguinem effundi. Quod si aliquis fingat, etiam in eo statu majorem partem hominum fuisse lapsuram per peccata actualia, fortasse pro illis Christus pateretur, & carnem passibilem assumeret, quia esset moraliter fere eadem necessitas, quæ nunc fuit.

Objici hic solet contra priorem partem, quia Christus ita dilexit singulos homines, & eo affectu passus est pro illis, ut paratus fuerit pro singulis id pati, si unus tantum illo remedio indigeret. Hunc enim affectum significasse videtur ipse Christus parabola illa de ove perdita, & verbis illis: *Gaudium erit in cœlo super uno peccatore pœnitentiam agente*. Et eumdem agnovisse videtur Paulus, cum ad Galatas 2. dicebat: *Dilexit me, & tradidit semetipsum pro me*. Et idem indicatum est in revelatione facta sancto Carpo, quam refert Dionys. epist.8. cui Christus Dominus dixit, paratum se esse ad moriendum iterum pro hominibus, si id opus esset. Respondetur, primum

Ratio. D.Thom. — Objectio. — Respon. — Quæstio. — Respon. — Satisf.

Eximia Christi charitas. mum concedimus, Christum ut hominem habuisse illum affectum erga singulos homines: quod sine dubio credendum est de eximia Christi charitate: ita tamen, ut intelligamus, habuisse illum affectum subditum divinæ ordinationi: paratus erat enim id facere, si Deus ita ordinasset: nos autem dicimus Deum ad id non fuisse ordinaturum, quia non expediebat, & quia charitas ordinem habet: & deinde, quia non fuisset necessarium. Neque hoc derogat beneficio redemptionis, quod singuli debemus agnoscere: quia singuli tam perfecte redempti sumus, ac si pro singulis tantum facta esset redemptio. Et hoc solum indicatum est a Paulo, ut ibi Chrysost. & Anselm. notarunt, & recte indicavit August. 14. cap. soliloquiorum, & idem significant verba illa Christi, de gaudio, quod fit in cœlo super unius peccatoris pœnitentia: quamquam ovis illa perdita magis totam humanam naturam significat, ut ibi expositores communiter intelligunt, & Hil. can. 18. in Matthæum, Gregor. homil. 34. in Evangelia, August. in id Psalm. 8. *Oves & boves universas*. Revelatio autem illa, quæ etiam Sancto Petro facta legitur, solum charitatem Christi erga homines ostendit.

ARTICULUS V.

a *Utrum conveniens fuerit Deum incarnari ab initio mundi.*

1.2.q.98. art.6.co. Et 3.d.1. q.1. art.4. Et Isai. 2. col.1.& Galat.4. col.3.fin. AD quintum sic proceditur. *Videtur, quod conveniens fuisset, Deum incarnari a principio humani generis. Incarnationis enim opus ex immensitate divinæ charitatis processit, secundum illud Eph. 2. Deus, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, & cum essemus mortui peccatis, convivificavit nos in Christo. Sed charitas non tardat subvenire amico necessitatem patienti: secundum illud Proverb. 3. Ne dicas amico tuo, Vade & revertere: cras dabo tibi, cum statim possis dare. Ergo Deus incarnationis opus differre non debuit, sed statim a principio per suam incarnationem humano generi subvenire.*

2 *Præterea 1. Timoth. 5. dicitur Christus venisse in hunc mundum peccatores salvos facere. Sed plures salvati fuissent, si a principio humani generis Deus incarnatus fuisset: plurimi enim ignorantes Deum in suo peccato perierunt in diversis seculis. Ergo convenientius fuisset, quod a principio humani generis Deus incarnatus fuisset.*

3 *Præterea, Opus gratiæ non est minus ordinatum, quam opus naturæ. Sed natura initium sumit a perfectis: ut dicit Boetius libro de consolat.* *Lib. 3. pros. 10. parum a princ.* **ergo opus gratiæ a principio debuit esse perfectum. Sed in opere incarnationis consideratur perfectio gratiæ, secundum illud, Verbum caro factum est: & postea subditur, Plenum gratiæ & veritatis. Ergo Christus a principio humani generis debuit incarnari.*

Sed contra est, quod dicitur Galat. 4. At ubi venit plenitudo temporis, misit Deus filium suum factum ex muliere, factum sub lege. Ubi dicit glos. *Est gloss. Ambr. in hunc locu tom. 5.* † *quod plenitudo temporis est, quod prædefinitum fuit a Deo Patre, quando mitteret filium suum. Sed Deus sua sapientia omnia definivit. Ergo convenientissimo tempore Deus est incarnatus. Et sic conveniens non fuit, quod a principio humani generis Deus incarnaretur.*

Infr. q.4. art.1.a. Et q.43 ar.3. a. & q.44. art.3.co. Et ver. q. 29. art.4. ad 5. b *Respondeo dicendum, quod cum opus incarnationis principaliter ordinetur ad reparationem humanæ naturæ per peccati abolitionem, manifestum est, quod non fuit conveniens a principio humani generis ante peccatum Deum incarnatum fuisse: non enim datur medicina, nisi jam infirmis. Unde ipse Dominus Matth. 9. dicit: Non est opus valentibus medico, sed male habentibus: non enim veni vocare justos, sed peccatores.*

Sed nec etiam statim post peccatum conveniens fuit Deum incarnari. Primo quidem, propter conditionem humani peccati, quod ex superbia provenerat. Unde eo modo erat homo liberandus, ut humiliatus recognosceret se liberatore indigere. Unde super illud Galat. 3. Ordinata per Angelos in manu Mediatoris, dicit glos. *Glos. ord. ibid.* * *Magno Dei consilio factum est, ut post hominis casum non illico Dei filius mitteretur. Reliquit enim Deus prius hominem in libertate arbitrii in lege naturali, ut sic vires naturæ suæ cognosceret: ubi cum deficeret, legem accepit, qua data invaluit morbus, non legis, sed naturæ vitio: ut ita cognita sua infirmitate, clamaret ad medicum, & gratiæ quæreret auxilium. Secundo, propter ordinem promotionis in bonum: secundum quem ab imperfecto ad perfectum proceditur. Unde Apostolus dicit 1. Corinth. 15. Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale. Primus homo de terra terrenus: secundus homo de cœlo cœlestis. Tertio, propter dignitatem Verbi incarnati: quia super illud ad Galat. 4. At ubi venit plenitudo temporis, dicit glos.* * *Quanto major judex veniebat, tanto præconum series longior præcedere debebat.* ** August. tract. 31. in Joan. ante medium to. 9* *Quarto, ne fervor fidei temporis prolixitate tepesceret: quia circa finem mundi frigescet charitas multorum. Unde Lucæ 18. dicitur: Cum filius hominis veniet, putas inveniet fidem in terra?*

c *Ad primum ergo dicendum, quod charitas non differt amico subvenire, salva tamē negotiorum opportunitate, & personarum conditione. Si enim medicus statim a principio ægritudinis medicinam daret infirmo, minus proficeret, vel magis læderet, quam juvaret. Et ideo etiā Dominus non statim a principio, incarnationis remediū humano generi exhibuit, ne illud contemneret ex superbia, si prius suam infirmitatem non cognosceret.*

Ad secundum dicendum, quod Augustinus ad hoc respondet in libro de sex quæstionibus Paganorum, * *dicens* *In Ep. 49. q. 2. a med. tom. 2.* *quæst. 2. quod tunc voluit Christus hominibus apparere, & apud eos prædicari suam doctrinam, quando & ubi sciebat esse, qui in eum fuerunt credituri: his enim temporibus, & his in locis, tales omnes in ejus prædicatione futuros esse præsciebat, quales non quidem omnes, sed tamen multi in ejus corporali præsentia fuerunt, qui nec in eum suscitatis ab eo mortuis credere voluerunt. Sed hanc responsionem reprobans idem August.* * *in libro de perseverantia dicit: Nunquid possumus dicere Tyrios, & Sidonios talibus apud se virtutibus factis credere noluisse, aut credituros non fuisse, si fierent: cum ipse Deus attestetur eis, quod acturi essent magnæ humilitatis pœnitentiam, si in eis facta essent divinarum illa signa virtutū?* *Cap. 9. ab procul a fine to. 9.* *Proinde, ut ipse solvens subdit, sicut Apostolus ait: Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei, qui his, quos prævidit, si apud eos facta essent, sui miraculis credituros, quibus voluit, subvenit, aliis autem non subvenit, de quibus in sua prædestinatione occulte quidem, sed aliud juste judicavit: ita misericordiam ejus in his, qui liberantur, & veritatem in his, qui puniuntur, sine dubitatione credamus.*

d *Ad tertium dicendum, quod perfectum quidem est prius imperfecto, in diversis quidem tempore, & natura (oportet enim, quod perfectum sit, quod alia ad perfectionem adducit) sed in uno, & eodem, imperfectum est prius tempore, etsi sit posterius natura. Sic ergo imperfectionem naturæ humanæ, duratione præcedit æterna Dei perfectio: sed sequitur ipsam consummata perfectio ejus in unione ad Deum.*

COMMENTARIUS.

POstquam D. Thomas de convenientia Incarnationis secundum se disputavit, in hoc artic. & sequenti rationem reddit temporis, in quo facta est, comparando in præsenti articulo tempus illud cum superiori, seu præterito tempore, in sequenti vero, cum futuro: non comparat autem cum tota æternitate, quærens an fuerit inconveniens ab æterno fieri, quia vel supponit, tantum fuisse factum occasione peccati, quod in tempore commissum est, vel certe, quia eadem est ratio de hoc, & de opere creationis, quod necessario incarnationi supponendum erat. Unde qua ratione non potuit, vel non oportuit creationem esse ab æterno, eadem neque incarnationem.

b Respondet ergo D. Thomas, non debuisse Verbum carnem sumere ante peccatum, neque statim post illud. Priorem partem probat, quia Incarnatio principaliter ordinata est ad abolitionem peccati. Quæ ratio æque procedit, sive dicamus, Incarnationem ex primo decreto, & intentione Dei, sive in ipsa executione principaliter ordinatam esse ad redemptionem peccati. Posteriorem vero partem ostendit variis conjecturis, quæ in litera sunt satis claræ: & ideo non oportet plura addere usque ad sequentem disputationem.

c Solutio ad primum clara est. In solutione secundi attingit Divus Thomas egregiam difficultatem in sequenti disputatione, dubitatione secunda tractandam.

Nunc solum oportet notare vim & formam argumenti, & solutionem, quam D. Thom. eligere videtur. Argumentum ergo est. Si Christus antea venisset, plures salvarentur; debuisset ergo antea venire, cum venerit peccatores salvos facere. Respondet primo negando antecedens, quia Christus tunc venit, quando prævidit plures in se credituros, juxta quandam Augustini doctrinam. Sed quia idem Augustinus illam retractavit, respondet secundo, licet obscure, negando consequentiam: non quod antecedens concedere vel affirmare intendat: hoc enim nunquam expressit, sed quod transire permittat. Sive enim verum sit, sive falsum, consecutio non sequitur propter altissimam, & occultissimam Dei prædestinationem. Venit enim Christus peccatores salvos facere, quoad sufficientiam quidem omnes, & hoc quodlibet tempore præstare potest; quoad efficacem vero, non omnes, neque plures, sed electos, unde eo tempore venit, quod ad salutem electorum convenientissimum fuit. Cur autem in tanto numero, & non in majori electi fuerint, *quis cognovit sensum Domini?* & *O altitudo divitiarum?* Dicemus plura de hoc in sequenti disputatione. Notari tamen potest, hoc loco D. Thom. admittere in Deo illam scientiam conditionatam actuum liberorum, quam ex Augustin. refert, & admittit, scilicet cognovisse Christum, qui essent credituri, vel non credituri, his vel illis circumstantiis positis.

d Tertium argumentum D. Thom. est hujusmodi: natura initium sumit a perfectis, & gratia; sed in opere incarnationis est gratia in sua summa perfectione: ergo ab illo debuit initium sumi. Major sumpta est ex Boetio in lib. de consolat. prosa decima in principio, quam bene D. Thom. in solut. exponit, non esse illius sensum naturam in operationibus suis initium sumere a perfectis, nam potius procedit ab imperfecto ad perfectum, sed in esse & constitutione ipsius naturæ initium sumptum esse ab aliquo perfecto. Produxit enim Deus unamquamque rem perfectam in sua natura, & specie, & individuo, ut ita a perfectis ad minus perfecta procederet naturæ propagatio. Quem sensum ipse etiam Boet. evidenter expressit, & illo supposito respondit D. Thom. in forma negando consequentiam, quia imperfectionem naturæ humanæ duratione præcedit æterna Dei perfectio. Sed non videtur certe solutio satisfacere: eadem enim ratione dici posset, non oportere naturam incepisse a perfectis, quia auctor naturæ omnes creatas naturas antecedit, & potest semper perfectiores producere, vel eamdem magis ac magis perficere. Vel e contrario arguitur, quia licet Deus sit primum principium naturæ, quia tamen voluit, & decuit perfectionem naturæ, quibusdam creaturis per alias communicare, ideo oportuit in initio producere naturam perfectam in aliquibus individuis, a quibus alia perfectionem participarent: sed eodem modo in ordine gratiæ voluit, & decuit, ut perfectio gratiæ ab uno primo fonte & capite, ad alios redundaret, quod caput non tantum esset Deus, sed Deus homo: ergo non satis est, quod perfectio Dei ut Dei duratione præcedat, sed oportuit hoc caput, in quo gratia est perfecta, & tanquam in suo fonte, a principio produci. Respondetur, negando consequentiam: quia influxus naturæ est physicus, & per veram effectionem principalem in suo genere, scilicet causarum secundarum: at vero proprius & principalis influxus gratiæ semper ac necessario est ab ipsomet Deo: & ideo dixit D. Thom. satis esse, ut ante omnem gratiæ perfectionem existat perfectio Dei. Christus autem est supremum caput gratiæ in genere meriti: quod solum requirit influxum moralem, & ideo necesse non fuit, ut in ordine temporis ante omnes existeret, sed satis est, quod in mente & prædestinatione divina fuerit omnium primus. Ad influxum enim moralem, & per modum meriti hoc sufficit. Sed urgebis; nam Verbum incarnatum etiam est causa efficiens gratiæ, ut D. Thom. sumit articulo sequenti, ut inde concludat, non debuisse Christi incarnationem differri usque ad finem mundi. Si quid autem concludit, potius est debuisse fieri a principio mundi: & hoc ipsum videtur concludi ex quodam principio, quod ponit articulo sequenti ad secundum terminum Incarnationis non solum esse considerandum, ut terminum motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam ut principium perfectionis in humana natura. Sed dicendum est breviter, quamquam verum sit, Verbum incarnatum per humanitatem efficere gratiam, illam tamen solum esse instrumentariam efficientiam, quæ non fuit a principio necessaria, quia non est debita, aut connaturalis ipsi gratiæ, sicut naturalis efficacitas est debita, & connaturalis ipsi naturæ. Debuit autem communicari humanitati assumptæ, propter perfectionem ejus, & ad hoc satis fuit, ut pro aliquo convenienti tempore, secundum ordinem divinæ sapientiæ, communicaretur.

ARTICULUS VI.

Utrum Incarnatio differri debuerit usque ad finem mundi.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Incarnationis opus differri debuerit usque in finem mundi. Dicitur enim Psalm. Senectus mea in misericordia uberi, id est, in novissimo: ut gloss. dicit. Sed tempus Incarnationis est maxime tempus misericordiæ, secundum illud Psalm. Quoniam venit tempus miserendi ejus. Ergo Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.* Locis sup. art. 5. cit. Glos. ord. super illud ab insurgentib. in med.

2 *Præterea. Sicut dictum* est, perfectum in eodem tempore est posterius imperfecto: ergo illud, quod est maxime perfectum, debet esse omnino ultimum in tempore. Sed summa perfectio humanæ naturæ est in unione ad Verbum, quia in Christo complacuit, omnem plenitudinem divinitatis inhabitare, ut Apostolus dicit ad Colossenses primo. Ergo Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.* Art. præced. ad 3. argum.

3 *Præterea. Non est conveniens fieri per duo, quod per unum fieri potest. Sed unus Christi adventus sufficere poterat ad salutem humanæ naturæ, qui erit in fine mundi. Ergo non oportuit quod antea veniret per Incarnationem. Et ita Incarnatio differri debuit usque in finem mundi.*

Sed contra est, quod dicitur Abac. 3. In medio annorũ notum facies. Non ergo debuit Incarnationis mysterium, per quod mundo innotuit, usque in finem mundi differri.

a *Respondeo dicendum, quod sicut non fuit conveniens Deum incarnari a principio mundi, ita non fuit conveniens, quod Incarnatio differretur usque in finem mundi. Quod quidem apparet primo ex unione divinæ & humanæ naturæ. Sicut enim dictum est,* perfectum uno modo tempore præcedit imperfectum alio modo, e converso imperfectum tempore præcedit perfectum. In eo enim, quod de imperfecto fit perfectum, imperfectum tempore præcedit perfectum: in eo vero quod est causa perfectionis efficiens, perfectum tempore præcedit imperfectum. In opere autem Incarnationis utrumque concurrit, quia natura humana in ipsa Incarnatione est perfecta ad summam perfectionem. Et ideo non decuit, quod a principio humani generis incarnatio facta fuisset. Sed ipsum Verbum incarnatum est perfectionis humanæ naturæ causa efficiens, secundum illud Joan. 1. De plenitudine ejus non omnes accepimus. Et ideo non debuit Incarnationis opus usque in finem mundi differri: sed perfectio gloriæ, ad quam perducenda est ultimo natura humana per Verbum incarnatum, erit in fine mundi. Secundo ex effectu humanæ salutis. Ut enim dicitur in lib. de quæst. veteris & novi Testamenti* in potestate dantis est, quando vel quantum velit misereri. Venit ergo quando & subveniri debere scivit, & gratum futurum beneficium. Cum enim languore quodam humani generis, abolescere cœpisset cognitio Dei inter homines, & mores immutarentur, eligere dignatus est Abraham, in quo forma esset renovata Dei & morum: & cum adhuc reverentia segnior esset, postea per Moysen legem litteris dedit. Et quia eam gentes spreverunt, non se subjicientes ei, neque hi, qui acceperunt, eam servaverunt, motus misericordia Dominus misit filium suum, qui data omnibus remissione peccatorum, Deo Patri illos justificatos offerret. Si autem hoc remedium differretur usque in finem mundi, totaliter Dei notitia & reverentia & morum honestas abolita fuisset in terris. Tertio apparet hoc fuisse conveniens ad manifestationem divinæ virtutis, quæ pluribus modis homines salvavit, non solum per fidem futuri, sed etiam per fidem præsentis & præteriti.* Art. præced. ad 3. Augustin. lib. 2. q. ex nov. test. q. 83. circa princip. tom 4.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa exponit de misericordia perducente ad gloriam. Si tamen referatur ad misericordiam exhibitam humano generi per incarnationem Christi, sciendum est, quod sicut Augustinus dicit in lib. retract. tempus incarnationis potest comparari* Lib. 1. cap. 26. non multum ante med. tom. 1.

rari juventuti humani generis, propter vigorem fervoremque fidei, quæ per dilectionem operatur: senectuti autem, quæ est sexta ætas, propter numerum temporum, quia Christus venit in sexta ætate. Et quamvis in corpore non possit simul esse juventus & senectus, potest tamen simul esse in anima, illa propter alacritatem, ista propter gravitatem. Et ideo in lib. 83. quæstiun. alicubi dicit Augustinus, * *quod non oportuit divinitus venire Magistrum, cujus imitatione humanum genus in mores optimos formaretur, nisi tempore juventutis. Alibi autem dicit,* * *Christum in sexta ætate humani generis tanquam in senectute venisse.*

Lib. 83. q. 44. in med. to. 4. Lib. 1. de Genes. cōtra Manich. c. 23. tom. 3.

Ad secundum dicendum, quod opus Incarnationis non solum est considerandum, ut terminus motus de imperfecto ad perfectum, sed etiam ut principium perfectionis in humana natura, ut dictum est. *

In corp. arti.

Ad tertium dicendum, quod sicut Chrysostomus dicit super illud Joannis: * *Non misit Deus Filium suum in mundum, ut judicet mundum: duo sunt Christi adventus. Primus quidem, ut remittat peccata: secundus, ut judicet mundum: si enim hoc non fecisset, universi simul perditi essent, omnes enim peccaverunt, & egent gloria Dei. Unde patet, quod non debuit adventum misericordiæ differre usque in finem mundi.*

Hom. 27. in Joan. inter med. & fin. tom. 3.

COMMENTARIUS.

HIc articulus & per se clarus est, & simul cum præcedenti fere est explicatus. Respondet ergo D. Tho. non fuisse conveniens, differri Incarnationem usque ad finem mundi. Ex qua conclusione, simul cum conclusione articuli præcedentis, vult D. Thom. docere, sufficienter concludi, Incarnationem convenienti tempore factam, quia nec plus nec minus dilata est, quam oporteret. Probat autem D. Thom. assertionem suam tribus rationibus. Quarum prima in præcedentis articuli fine explicata est. Secunda vero moralis est, & pro materiæ capacitate sufficiens: scilicet, ne si adventus Christi amplius differretur, & Dei cognitio, & morum honestas prorsus abolerentur. Tertia est congruentia, quæ conclusionem hujus & præcedentis articuli complectitur. De solutione ad primum, dicemus statim disputatione sequenti. Solutio vero ad secundum, superiori articulo explicata est. Circa solutionem autem tertii de duplici Christi adventu, nonnulla superius contra Judæos dicta sunt: plura vero infra quæst. 59. tractabimus, ubi de potestate judicandi Christi Domini disseremus.

DISPUTATIO VI.

In duas Sectiones distributa.

De tempore, quo facta est Incarnatio, ejusque convenientia.

NON possumus convenienter expedire quæstionem his articulis a D. Thom. propositam, nisi prius, quo tempore Incarnatio facta est, statuamus. Quomodo enim judicabit aliquis, an convenienti tempore Incarnatio sit facta, tempus ignorans, in quo facta sit. De hoc igitur primo loco dicemus breviter attingentes solum computationem temporum a creatione mundi usque ad Christum: hæc enim ad Scholasticum institutum sufficit, & prætermitti non debuit, cum ejus cognitio, & per se jucunda, & Theologis maxime necessaria sit.

SECTIO I.

Quo tempore facta est Incarnatio.

DE annorum numero ab orbe condito usque ad Christum tot sunt fere sententiæ, quot scriptores. Cum enim ex Scriptura sacra numerum certum non habeamus, & humanæ historiæ, ex quibus hæc computatio magna ex parte pendet, multum inter se discordent, nihil firmum & indubitatum affirmari potest. Unde alii plusquam quinque mille annos numerant, alii quater mille ducentos, alii quater mille centum, alii quater mille: quibus nonnulli viginti, aut triginta superaddunt, alii demunt. Ut ergo breviter, quod veritati propinquius videtur, eliciam, præmittam prius vulgarem divisionem, qua tota mundi duratio per sex ætates, secundum notabiles variationes in universo factas, distribui solet, & quantum unaquæque duraverit, indicabo. Distribuuntur autem illæ ætates hoc modo, ut videre est apud Augustinum de Civit. cap. ultim. & primo libr. de Genesi contra Manichæ cap. 23. Prima ab Adam usque ad diluvium, secunda, usque ad Abraham, tertia, usque ad David, quarta usque ad captivitatem Babylonicam, quinta, usque ad Christum, sexta vero a Christo inchoata est, & usque ad finem mundi protenditur.

Sex ætates secundum notabiles variationes August.

Prima ergo ætas duravit mille sexcentis quinquaginta sex annis. In quo nulla est controversia inter Catholicos: quoniam id clare sumitur ex Genes. 5. & 7. juxta Hebraicam veritatem, & vulgatam editionem. Græci vero secuti Septuaginta interpretes, sex centos annos addunt huic ætati. Sed decepti sunt errore Græcorum exemplarium, quibus hac in parte fides non est adhibenda. Secunda ætas duravit solum trecentis viginti duobus annis, quia licet ex Genes. 11. juxta Hebraicam, & Latinam vulgatam editionem, solum ducenti nonaginta duo anni colligantur, tamen ibi prætermissa est generatio Caynam, quam Septuaginta addiderunt, & S. Lucas cap. 3. probavit: & ideo illi numero addendi sunt triginta anni, quibus Caynam vixit, antequam filios generaret; hic vero idem est error apud Græcos, & Septuaginta interpretes, qui notatus est in prima ætate, addunt enim centum annos singulis ætatibus, & ita fere octingentos annos huic ætati superaddunt. Sed numerus positus jam est omnino certus ex auctoritate vulgatæ & Hebraicæ editionis.

1. Ætas. 1656.

2. Ætas. 312.

In assignando numero tertiæ ætatis est major difficultas, quia ex Scriptura sacra non satis constat, & pendet ex illa celebri quæstione, quo modo computandi sint quadringenti triginta anni, quibus semen Abrahæ dicitur habitasse in Ægypto, Exod. 12. Quidam enim eos computant a tempore, quo fuit venditus Joseph, & quadringentos numerant a descensu Jacob propter locum Genes. 15. cap. & quia non videtur paucioribus annis fieri potuisse, ut ille populus in Ægypto usque ad multitudinem tantam multiplicaretur, ut sexcenta millia armatorum hominum, absque parvulis & mulieribus exierint de Ægypto, cum Septuaginta tantum animæ ingressæ fuerint, Genes. 46. quam sententiam tenet Eugubin. Exod. 12. & Genebrard. lib. 1. Chronog. Communis vero & recepta opinio est, illos quadringentos triginta annos computandos esse a promissione facta Abrahæ, quando primum egressus est de terra sua, & cognatione sua, Gen. 12. quadringentos vero annos, de quibus fit mentio Genes. 15. esse numerandos a nativitate Isaac, quia ibi semen Abrahæ dicitur peregrinum futurum fuisse super terram quadringentis annis: cœpit autem esse semen Abrahæ in Isaac, qui natus est viginti quinque annis a prima promissione facta Abrahæ: ut constat ex Gen. 12. & 21. prætermittuntur autem quinque anni in illis quadringentis, ut ponatur solum numerus perfectus, & absolutus, juxta communem phrasim Scripturæ. Et ita etiam conciliatur locus Act. 7. & Galat. 3. nam in priori ait Stephanus semen Abrahæ peregrinatum esse quadringentis annis; in posteriori vero ait Paulus Abrahæ dictas esse promissiones, & post quadringentos triginta annos datam esse legem: & hanc fere sententiam docuit August. lib. 2. quæstionum in Exod. q. 47. & optime lib. 16. de civit. cap. 24. Eucherius lib. 2. in Genes. cap. 20. Euseb. in Chron. & eamdem supponit lib. 10. de præparat. cap. 3. cum ait, a primo anno vitæ Abraham usque ad Moysen fluxisse quingentos quinque annos: intelligit autem usque ad principatum Moysis, qui octogenarius erat, cum populum eduxit de terra Ægypti, ut sumitur ex Deuter. ult. quia quadraginta annis dicitur duxisse populum per desertum, & centesimo vigesimo anno vitæ suæ mortuus esse. Eamdem sententiam habent Epiphan. in Anchorato non longe a fine: ubi multa miscet, quæ mihi non probantur: sed in eis examinandis non licet immorari: tenet etiam Oecumenius ad Galat. 3. & ibi alii multi expositores: quamvis D. Hieron. ibid. quæstionem insolutam relinquere videatur: & hęc mihi videtur verior sententia, quam statim ex sacra Scriptura confirmabo.

3. Ætas. 941.

Hac ergo supposita facile colligitur, hoc tertium mundi sæculum durasse nongentis quadraginta uno annis. Quem numerum ita supputamus: nam ab ortu Abrahę usque ad primam promissionem illi facta fluxerunt septuaginta

ginta quinque anni, Genes.12. ab illa autem promissione, usque ad finem captivitatis populi in Ægypto, seu usque ad legem datam (quod idem est, nam post tres menses egressionis data est lex) fluxerunt quadringenti triginta anni, ut dictum est. Et potest ita minutatim breviter declarari: nam a dicta promissione Abrahæ usque ad ortum Isaac fuerunt viginti quinque anni: ab ortu autem Isaac usque ad ortum Jacob fluxerunt sexaginta, Genes.25. Jacob autem ingressus est in Ægyptum anno ætatis suæ centesimo trigesimo, Genes.47. qui omnes efficiunt ducentos quindecim annos. A descensu autem Jacob usque ad mortem Joseph fluxerunt septuaginta, vel uno amplius, quos Augustinus supra ita colligit, quia triginta annorum erat Joseph, quando præpositus est terræ Ægypti, Genes.41. Postea vero ante descensum Jacob transacti sunt septem anni ubertatis, & duo vel tres anni famis, Genes.41.42.&43. Joseph autem centenarius mortuus est, Genes. ultim. Supersunt ergo dicti septuaginta & unus: qui si addantur supradictis ducentis quindecim, efficiuntur ducenti octoginta sex: his vero addendo octoginta annos vitæ Moysis, colliguntur trecenti sexaginta sex. Solum ergo superest computandum tempus a morte Joseph usque ad mortem Moysis: de quo tempore Scriptura nihil expresse loquitur. Ex dicta autem sententia, quam sequimur, intelligimus, solum fuisse sexaginta quatuor, aut sexaginta quinque annos: totidem enim supersunt ad complendum dictum numerum quadringentorum triginta annorum. Quod autem non plures fuerint, potest duplici conjectura ex Scriptura confirmari. Prima est, quia inter Levi, & Moysen, tantum duæ generationes intercesserunt, Cahat, & Amram, Exod.6. Ergo satis est, quod intercesserint eo tempore dicti sexaginta quatuor anni. Secunda est, quia mater Moysis fuit filia Levi proavi Moysis, quæ nata est illi in Ægypto, ut dicitur Num.26. Unde evidenter fit, non posse quadringentos annos computari ab ingressu populi in Ægyptum, quia oporteret, matrem Moysis habuisse ætatis fere trecentos annos, cum illum peperit. Cum nostra autem supputatione optime quadrat, quod fuerit triginta, vel quadraginta annorum, & nata ipsa fuerit post viginti quatuor aut triginta quatuor annos descensus Levi in Ægyptum. Et ex hac sententia sequitur, propriam captivitatem Ægyptiacam, quæ incepisse videtur a morte Joseph, ut recte notavit Augustinus, solum durasse centum quadraginta annis: vel si numeremus a descensu Jacob, sequitur, durasse ducentis quindecim annis. *Neque est mirum* (ait D.August.) *tam parvo tempore, usque ad tantam multitudinem fuisse auctum illum populum, fœcunditate hominum in eo tempore considerata, qui & diuturno tempore vivebant, & omnes generationi vacabant, & pluribus uxoribus utebantur.* Et Augustin. addit, id factum esse, adjuvante illo, qui eos voluit valde multiplicari.

Nec contra dicta obstant loca Genesis, vel Exodi. Nam facile primus exponitur: sic enim habetur in Genesi. *Scito prænoscens, quia peregrinum futurum sit semen tuum in terra non sua, & subjicient eos servituti, & affligent quadringentis annis.* Ex quo non potest sumi, servitutem solam duraturam quadringentis annis, sed omnia illa, peregrinationem & afflictionem, fuisse quadringentis annis terminanda. Et ex hoc loco explicandus est locus Exodi, cujus verba difficiliora sunt. Sic enim habet: *Habitatio autem filiorum Israel, qua manserunt in Ægypto, fuit quadringentorum triginta annorum.* Sed non est sensus, omnes illos annos transactos fuisse in Ægypto, sed ibi fuisse completos. Et ad hoc explicandum addiderunt Septuaginta particulam illam: *Et in terra Canaam.* Itaque in Ægypto, & in Canaam habitavit populus quadringentis triginta annis. Et hanc expositionem sequuntur fere omnes expositores Exod. ut in catena Lippom. videre est. Et juxta hanc sententiam intelligitur obiter locus Actorum 13. ubi Paulus numerat quadringentos quinquaginta annos usque ad divisionem terræ promissionis, incepisse enim videtur numerare ab ortu Isaac: a quo, ut diximus, fluxerunt quadringenti anni, usque ad exitum populi ex Ægypto: quibus si addamus quadraginta, quibus populus fuit in deserto, & decem, vel paulo fortasse plures, quibus imperavit Josue usque ad illud tempus, quo promissionis terram distribuit dictus numerus annorum efficitur.

Habemus ergo ex dictis, ab ortu Abrahæ usque ad legem datam effluxisse tempus quingentorum quinque annorum: ut bene dixit Eusebius, dicto loco de præparat. Evangel. A lege autem data usque ad initium Regni David fuerunt quadringenti triginta sex anni, ut evidenter sumitur ex lib.3. Reg. cap.6. ubi a lege data usque ad initium templi Salomonis numerantur quadringenti octuaginta anni, cœpit autem Salomon ædificare templum anno quarto Regni sui, ut ibidem dicitur. David autem quadraginta annis regnavit 3. Regum 2. demptis ergo his quadraginta quatuor annis, ab illo numero quadringentorum octoginta annorum, supersunt dicti quadringenti triginta sex, qui additi supra quinque & quingentos efficiunt dictum numerum nongentorum quadraginta unius annorum, quibus hanc tertiam ætatem durasse diximus.

Quarta ætas, qua Regnum Judæorum duravit ab initio Regni David, usque ad captivitatem Babylonicam, facilius computari potest ex lib.3. Reg.2.11.22.& seqq. & lib.4. cap.8.& seqq. addendo nonnulla ex 2.Paral.12, & 22. Ex quibus locis simpliciter omnia computando, prout in Vulgata habentur, quadringenti septuaginta anni colliguntur, quibus hanc ætatem durasse dicimus.

Tres autem difficultates circa computationem hujus ætatis expedire oportet. Prima est, quia hic numerus annorum ex duplici capite videri potest diminutus. Primo, quia numerati sunt Reges, qui sibi invicem successerunt: contingit autem sæpe interregna interponi, & hæc non sunt numerata, nec supputata. Secundo & difficilius, quia in ea supputatione solum numeramus annos, quos Scriptura sacra unicuique Regi attribuit, & tamen non videtur semper numerare omnes: cujus exemplum manifestum est in Saule, de quo 1.Reg.cap.13. dicitur duobus annis regnasse, cum tamen Paulus Act.13. quadraginta annos illius regno tribuat: & in hoc sæculo de quo agimus, Joram dicitur regnasse octo annis, & cœpisse regnare trigesimo secundo anno ætatis suæ 4. Reg. 11. Unde fit, illum fuisse mortuum in quadragesimo anno suæ ætatis, quod omnino stare non potest, quia filius ejus Ochozias, qui illi immediate successit, regnare cœpit quadragesimo secundo anno suæ ætatis 2.Paral.22. esset ergo natus duobus annis ante patrem suum, si Joram octo tantum annis regnasset. Et ideo Hebræi dicunt, illum regnasse viginti octo annis: numerari autem tantum octo, quia in reliquis pessime regnavit, quod sequuntur Glossa, & Lyra. qui addunt, ad hoc indicandum dictum esse 4.Reg.11. Ochoziam cœpisse regnare 22.anno ætatis, cum tamen 2. Paralip. dicatur cœpisse regnare anno quadragesimo secundo, ut illi viginti anni regni paterni supplerentur, ne in computatione annorum error accideret. Aliud exemplum esse potest de Amos, qui 4. Reg. 21. & 2. Paralip. 23. dicitur regnasse duobus annis: & Euseb. in Chron. secutus, ut ipse ait, septuaginta, illi tribuit duodecim annos: & idem refert Beda in lib. de sex ætatibus, & alii recentiores.

Ad primam tamen respondetur, in dicta supputatione ex sacra Scriptura desumpta successionem Regum semper fuisse continuatam sine intermissione: quod si aliqua aliquo tempore facta est, ut tempore Athaliæ, illius meminit sacra Scriptura: & ita tempus illud etiam numeratum est. Sicut e contrario, cum interdum accidit, filium simul cum patre regnare, ne iidem anni bis numerarentur, parenti solum tribuuntur, ut expresse videre est in Joatham, qui simul regnavit cum Azaria patre suo, 4.Reg.15.

Ad secundum respondetur: quando sacra Scriptura obiter mentionem facit Regni alicujus, non semper numerare integre, & absolute numerum annorum, quibus ille regnavit, ut videre est in Cyro, Balthasar, Dario, & similibus. Nam cum Scriptura sacra non tractet horum Regum historiam, sed attingat solum, quantum ad texendam suam sacram historiam expedit, solum illorum annorum mentionem facit, qui ad hunc finem pertinent. Unde non fit, hujusmodi Reges non plures annos regnasse, quam in Scriptura contineantur, ut per se satis videtur clarum, & notavit Hieronymus super 11. cap. Danielis. At vero in hac historia Regum Juda, & Israel, quam Scriptura sacra per se intendit, & absolute tractat, sine dubio intelligendum est, semper ponere integrum annorum numerum, quibus unusquisque Rex imperavit:

peravit: præsertim a tempore Davidis, & saltem eo modo, qui necessarius erat ad chronologiam Regum sine errore texendam. Neque in hac parte tutum, aut firmum videtur, a Scripturæ litera discedere, nisi aliunde ex eadem Scriptura aliud aperte constet, ut in exemplo illo de Saul, nam locus Pauli explicuit locum Regum. In quo etiam satis indicatum est, non sine aliqua metaphora locutam fuisse Scripturam; prius enim dicit filium unius anni fuisse Saul, cum regnare cœpit, scilicet quoad animi candorem, & eodem modo subdit duobus annis regnasse, scilicet sancte, & juste. Quamquam fortasse intelligi potest, totum tempus Regni Saul, quo regnavit etiam vivente Samuele, fuisse quadraginta annorum: post mortem autem Samuelis tantum regnasse duobus annis, sive in illis quadraginta annis computetur totum tempus, quo judicavit Samuel, ut multi volunt, sive sit omnino distinctum: ad nostram enim computationem hoc nihil refert: nam totum hoc tempus pertinet ad tertiam ætatem.

Ad aliud vero exemplum de Joram respondetur cum Eusebio, & aliis, quos Genebrar. lib. 1. sequitur, illos viginti annos nullo modo addi posse Regno Joram, vel Ochoziæ. Primo quidem, quia computando annos Regum Israel, qui eodem tempore regnarunt, scilicet Joram, Jehu, & Joachaz 4.Reg.3. & 10. est evidens, non posse addi illos viginti annos: tum etiam, quia sine ullo fundamento dicitur, viginti annos Regni Joram fuisse prætermissos, solum quia inique regnavit: hac enim ratione complures alii fuissent prætermittendi. In conciliandis autem citatis locis difficillimis multa dicuntur ab auctoribus, quæ nunc examinare non est necesse. Mihi breviter occurrit, dici posse Joram quidem cœpisse regnare trigesimo secundo anno ætatis, ut Scriptura aperte dicit, & regnasse viginti octo annis, viginti autem simul cum patre suo Josaphat. Nam 4.Reg.8. dicitur cœpisse regnare quinto anno Regni Josaphat: & tamen 3. Reg. ult. dicitur, regnasse Josaphat viginti quinque annis: regnavit ergo viginti simul cum Josaphat, post illum vero regnavit octo annis, qui soli numerantur, quia illi solum pertinebant ad chronologiæ computationem. Unde fit, Joram mortuum fuisse sexagenarium, nec Scriptura unquam dixit, illum mortuum fuisse quadragenarium. Ad conciliandum autem alia duo loca, oportet similiter dicere, Ochoziam cœpisse regnare simul cum patre, vigesimo secundo anno ætatis, ut dicitur 4. Regum, & cum eo regnasse viginti annis: post mortem vero patris tantum regnasse uno anno, cum jam esset quadraginta duorum annorum, ut dicitur in Paralip. Et ita solum unus pertinet ad chronologiam: & ideo solus ille numeratur. Ad ultimam de Amos respondetur, tantum regnasse duobus annis, ut in vulgata expresse habetur. Neque est ulla ratio eam aliter interpretandi: nec Septuaginta, prout habemus in Complutensi, aliter habent.

Secunda difficultas est, quia in supputatione horum annorum, semper sumimus annos, quos Scriptura sacra singulis Regibus tribuit, tamquam integros & completos, cum tamen usitatius in hujusmodi historiis sit, ut annus inchoatus pro completo numeretur; ex quo fit, ut idem annus, vel integer, vel quoad magnam ejus partem, bis numeretur, ita ut verisimile sit uniuscujusque Regis ætati dimidium annum ultra veritatem addi, si omnia bene moraliter computentur. Et hæc eadem difficultas locum habet in computatione annorum facta in primo, & secundo sæculo: nam quod hic dicimus de tempore, quo singuli Reges regnarunt, habet locum in temporibus, seu ætatibus, quibus singuli homines vixerunt, quorum successio in illis prioribus ætatibus computatur. Imo, ut quod est fateamur, hæc difficultas in omni chronologica supputatione locum habet: nec video, quid responderi possit nisi solum, in his rebus non esse exactam certitudinem requirendam, sed contentos nos esse debere, numerando & supputando annos eo modo, quo in historiis & præcipue in sacra Scriptura numerantur. Præsertim, quia fortasse non semper annus inchoatus pro completo ponitur, sed interdum inchoatus tanquam imperfectus omittitur, & numerus integer ac perfectus ponitur, quod sæpe esse in Scriptura usitatum docuerunt Epiphan. in Anchorato, & Augustinus lib. quæst. in Exod. quæst. 47. & in proposito fieri potest conjectura: quia 3. Reg. 2. David dicitur regnasse quadraginta annis, quos tantum ego in dicta annorum summa computavi: & tamen ex 2. Reg. 5. sumi potest, illum regnasse quadraginta annis, & sex mensibus. Athalia etiam dicitur regnasse sex annis 4. Reg. 11. & 2. Paralip. 22. & tamen regnasse etiam aliquam partem septimi anni, ex eisdem locis desumitur. Itaque si alicubi fortasse pars alicujus anni bis numeratur, alibi pars alia omittitur: & hoc modo unus error ex alio compensatur, neque in re tam lubrica potest esse certior supputatio.

Tertia difficultas est de termino hujus ætatis, diximus enim, ad captivitatem Babylonicam terminari. Fuit autem triplex hæc Babylonica captivitas, ut constat ex 4.Reg. 24. & 25. Et ideo dubium esse potest, de qua illarum hoc intelligendum sit. Sed hæc difficultas tangit aliam statim in sequenti ætate tractandam; nunc breviter dicitur, hanc ætatem computari usque ad undecimum annum Regis Sedechiæ, in quo ultima captivitas, & propria desolatio, & finis proprii Regni Judaici in Jerusalem acciderunt.

Quinta ætas omnium difficillima est ad verum annorum numerum, quo duravit, supputandum, tum quia ex Scriptura sacra parum, aut fere nihil sumi potest; tum etiam, quia pendet ex duabus gravissimis difficultatibus, quarum altera est de principio & fine septuaginta hebdomadarum Danielis, quam supra fere indecisam reliquimus propter historiæ incertitudinem; altera est de initio & fine septuaginta annorum Babylonicæ captivitatis, quam prædixit Jeremias cap. 25. 29. 52. Unde factum est, ut auctores in varias sententias divisi sint, nam Genebr. lib. 2. Chronog. in fine solum tribuit huic ætati annos quingentos viginti unum, Beda autem in libr. de sex ætatibus tribuit quingentos sexaginta, Driedo lib. 3. de dogmatibus cap. 5. quingentos nonaginta sex, ex Euseb. autem in chronico sumuntur anni quingenti octoginta quinque. Nam ipse ponit captivitatem illam accidisse Olympiade quadragesima septima, anno secundo cum Clemen. Alexan. lib. 1. Stromat. ortum autem Christi Domini certum est evenisse Olympiade centesima nonagesima quarta, anno tertio, ut ipse etiam inferius scribit. Duravit ergo hæc ætas centum quadraginta quinque Olympiades, & annum unum, quæ ad annos redactæ efficiunt dictum annorum numerum. Sed hæc supputatio Eusebii supponit, ab initio hujus ætatis, seu desolationis Jerusalem, usque ad reædificationem templi inchoatam sub Cyro tantum intercessisse annos triginta, quod multis aliis non sit credibile. Habet etiam hæc sententia aliam difficultatem supra tactam, dum exponeremus hebdomadas Danielis, quia plures annos tribuit imperio Græcorum, quam veritas Scripturæ patiatur. Quæ difficultas procedit in omni sententia, quæ per Olympiades colligit numerum annorum hujus ætatis. Unde etiam fit hoc negotium magis ambiguum, & incertum, quia verisimilior omnium rationum computandi hæc tempora existimata est hæc, quæ sumitur ex numero Olympiadum: quæ tamen ex Scriptura convinci videtur in hac parte continere errorem.

Ut ergo in re tam incerta aliquid dicamus, statuamus primo ab undecimo anno Regni Sedechiæ, usque ad initium Regni Cyri in Babylone intercessisse septuaginta annos, ut est communior sententia ex Josepho lib. 11. antiquit. in princip. & Julio Africano lib. 5. de ratione temporum, quam indicant etiam Lactant. lib. 4. cap. 5. & Cyril. lib. 8. contra Julian. quos sequuntur Joan. Lucidus lib. 2. de rat. temp. cap. 11. & Cano lib. 11. de locis cap. 5. & argum. 9. & Benedictus Pererius libr. 11. in Daniel q. 4. & 5. Et sumitur breviter ex Scriptura: nam Jeremias prædixit desolationem Jerusalem, & captivitatem Judæorum in Babylone duraturam septuaginta annis, ut constat ex citatis locis, & ex cap. 9. Danielis. Certum est autem ex 1. Esdræ cap. 1. illos septuaginta annos completos esse in initio Regni Cyri, quando Judæorum captivitas solvi cœpit, & illis facultas data est revertendi in terram suam, ut prædictum fuerat Isai. 44. & 45. Hoc aperte patet ex verbo illo Esdr. *In anno primo Cyri Regis Persarum, ut compleretur verbum Domini ex ore Jeremiæ, suscitavit Dominus spiritum Cyri, &c.* Tum ergo completi sunt septuaginta anni captivitatis, prædicti a Jeremia. Quod vero hi anni inchoati fuerint ab undecimo anno Regis Sedechiæ, constat, quia tunc, & non antea fuit templum omnino diru-

dirutum, & Jerusalem incensa & destructa, & tota regio Judæorum vastata, & desolata, ut constat ex 4. Reg. 15. in aliis enim captivitatibus licet populus captivus ductus sit magna ex parte, non tamen fuit templum eversum, nec regio desolata: Prædixerat autem Jeremias septuaginta illos annos non tantum transmigrationis, & captivitatis, sed etiam desolationis: sic enim ait cap. 25. *Et erit terra in solitudinem, & in stuporem, & servient Regi Babylonis septuaginta annis*. Et ideo Dan. 9. dicitur. *Intellexi numerum annorum, de quo factus est sermo Domini ad Jeremiam Prophetam, ut complerentur desolationis Jerusalem 70. anni.* Et similia habentur. 2. Par. 36.

Objectio. Dices: Hoc argumento probaretur, non fuisse desolationem terminatam tempore Cyri, quia licet ipse jusserit, templum instaurari, non tamen id factum est usque ad Darium. Respondetur, licet templum non fuerit sub Cyro perfectum, fuit tamen inchoatum, & altare erectum,

Solutio. & sacrificia inceperunt offerri, & terra inhabitari, & ideo jam non poterat dici terra desolata, neque durasse adhuc sublatum, ut Scriptura supra loquitur, id est, cessationem a sacrificiis, & aliis legalibus cæremoniis in eo loco perficiendis, & ideo recte dicitur completos esse tunc septuaginta annos desolationis.

Objectiones. Non desunt tamen contra hanc sententiam, quam ut veriorem supponimus, gravissimæ difficultates ex sacra Scriptura desumptæ, quas persequi non est nostri instituti. Indicabimus tamen eas, tres præsertim, quæ præcipuæ sunt. Prima sumitur ex verbis illis Zachar. 1. *Iste jam septuagesimus annus est*, quibus significatur, septuaginta annos impletos esse tempore Zachariæ, qui prophetavit anno secundo Darii Hystaspis, qui multis annis fuit post Cyrum. Secunda est, quia si tot anni fluxissent a desolatione Jerusalem usque ad Cyrum, Mardochæus vixisset plusquam ducentos annos, quod incredibile est. Tertia sumi potest ex chronologia, addito testimonio Jeremiæ, cap. 27. Nam regnum Chaldæorum ante imperium Cyri solum duravit post Nabuchodonosor in filio, & nepote ejus, scilicet Evilmerodach, & Balthasare, qui post vastationem Jerusalem regnarunt quinquaginta duos annos: viginti sex, quibus supervixit Nabuchodonosor, ut sumitur ex 4. Reg. 24. & 25. viginti tres, quos historiæ tribuunt Evilmerodach, & Balthasari tres, ex Daniel. 8. qui complent dictum numerum.

Ad primam, propter illa verba multi existimant, alios esse septuaginta annos captivitatis, de quibus loquitur Zacharias, & alios, de quibus locutus est Jeremias. Isti enim completi sunt initio imperii Cyri, ut ostensum est: illi vero secundo anno Darii Hystaspis: & ideo dicunt, annos a Jeremia prædictos non incepisse in tertia captivitate Sedechiæ, sed in prima Joachim, vel secunda Jechoniæ. Annos vero, de quibus Zacharias loquitur, incepisse in ultima captivitate. Sed hoc stare non potest cum iis, quæ diximus, neque cum chronologia a gravioribus auctoribus probata: quia inter primam & ultimam captivitatem, tantum interfuerunt decem & novem anni, & inter secundam & tertiam undecim, ut patet ex 4. Reg. 24. & 25. At vero a primo Cyri usque ad secundum Darii Hystaspis interfuerunt quadraginta, vel plures anni, ut est communior sententia: cui favet illud Joan. 2. *Quadraginta sex annis ædificatum est templum hoc.* Adde, hos duplices septuaginta annos nullum habere fundamentum in Scriptura: nam Angelus, qui Zachar. 1. dixit illa verba: *Iste jam septuagesimus annus est*, non attulit novam prophetiam, aut revelationem, quod postrema illa captivitas esset septuaginta annis duratura, sed alludit sine dubio ad prophetiam Jeremię, & interpellans Deum, ut misereretur Jerusalem, & urbium Juda, allegat septuaginta annos a Jeremia prædictos jam esse impletos. Nec dicit affirmando, illum annum, in quo loquebatur, fuisse septuagesimum, sed per interrogationem dicit: *Iste septuagesimus annus est?* quasi diceret jam diu septuaginta anni dicti a Jeremia impleti sunt, & Jerusalem, ac urbes Juda nondum electam receperunt libertatem, &c. Et hanc expositionem indicavit Hieron. & aperte Lyranus, & alii.

Ad secundam, omissis multis, quæ dici possunt, respondetur, Mardochæum non fuisse in persona sua (ut ita dicam) translatum ab Jerusalem in Babylonem, tempore captivitatis factæ sub Jechonia, sed in parentibus suis, ipse vero ortus est in Babylone, neque aliud colligitur ex lib. Esther cap. 2. & ita facile omnia conciliantur.

Ad tertiam respondetur, juxta communiorem sententiam Berosi, quem refert & sequitur Josephus lib. 1. contra Apionem, & lib. 10. antiquit. cap. 12. & Beda lib. de sex ætatibus, & alii, post Nabuchodonosor usque ad Cyrum minimum, regnasse quatuor Reges Chaldæorum, scilicet, Evilmerodach, Nighsarum, Labossardachum, & Nabonidum: & huic ultimo tribuunt decem & septem annos, quamquam in nominibus horum Regum, & in numerandis annis, quibus regnarunt, mira sit varietas in auctoribus. Ex loco autem Jerem. 27. nihil in contrarium probatur: tum quia ibi non excluduntur alii: tum etiam quia illa phrasis, scilicet: *Dedi regnum ei & filio ejus, & filio filii ejus*, tantumdem valet, ac si dictum esset, & filiis ejus: non ergo significatum est, tantum per duas generationes duraturum fuisse regnum illud.

Habemus ergo septuaginta annos hujus ætatis usque ad Cyrum: reliqui usque ad Incarnationem numerandi sunt, aut per hebdomadas Danielis, & hæc fuisset certissima supputatio, si constaret satis de initio illarum: sed quantum hoc habet ambiguitatis, tantum est incerta hęc ratio supputandi; aut per imperia supputando annos, quibus durarunt imperia Persarum, & Græcorum, nam de imperio Romanorum certissimum est, Christum Dominum incarnatum, vel natum fuisse anno quadragesimo primo imperii Augusti Cæsaris, qui fuit trigesimus monarchiæ Romanorum. Quam vero sit incerta duratio utriusque monarchiæ, tam Persarum, quam Græcorum, satis constat ex supra dictis de hebdomadibus Danielis. Aut denique numerare possumus hos annos per Olympiades, quæ videtur mihi omnium probabilissima ratio, nisi locus ille lib. 1. Machab. mihi scrupulum injecisset. Nam constat apud omnes Incarnationem, seu ortum Domini contigisse in Olympiadis centesimæ nonagesimæ quartæ anno tertio aut quarto: Cyrum vero cœpisse regnare initio Olympiadis quinquagesimæ quintæ. Ita enim ponit Eusebius, & fere omnes in hoc conveniunt. Juxta quam computationem constat, ab initio Cyri seu a septuagesimo anno Babylonicę captivitatis expleto, usq; ad incarnationem interfuisse fere centum triginta novē Olympiades, quæ continent quingentos quinquaginta quinque annos, quibus si addantur septuaginta captivitatis, efficiuntur sexcenti viginti sex anni. Sed ab his sunt sine dubio aliqui tollendi propter citatum locum Machabæorum, præterquam quod incertum est id, quod sumitur de initio regni Cyri. Quia licet frequentius asseratur triginta annis regnasse, non tamen constat, imo valde dubium est, an omnes illos regnaverit post captam Babyloniam, quia verisimile est prius aliquos annos regnasse in Perside. Unde fit etiam dubium, an initium regni ejus in principio Olympiadis quinquagesimæ quintæ intelligendum sit simpliciter de regno ejus in Perside, vel post captam Babyloniam. Quocirca in hac re nihil invenio, quod possim secure affirmare, nisi hoc solum, a prima reædificatione Templi sub Cyro durasse ut minimum quadringentos quinquaginta quinque annos, quia certum est, initium hebdomadarum Danielis non posse sumi ante illam reædificationem factam sub Cyro; quibus si addamus septuaginta annos captivitatis, efficiuntur quingenti viginti quinque, qui ut minimum tribuendi sunt huic ætati. An vero plures fuerint, mihi non constat. Verisimilius tamen existimo plures fuisse, quia hoc magis indicant graviores, & antiquiores historiographi; quod autem plures fuerint, etiam me ignorare confiteor, quia ipsimet auctores graves inter se dissident. Si autem divinare licet, & veluti media via inter extrema incedere, demus huic ætati sexcentos annos, parum enim ab hoc numero discrepare potest, si bene omnia compensentur.

Ex quibus omnibus licet colligere, incarnationem factam esse circa quater millesimum annum a creatione mundi, ut facile patebit computando omnes ætates supra numeratas. An vero fuerint illi impleti, vel nondum perfecti, non credo posse usque ad numerum omnino certum designari: sed solum, ut dixi, parum ab illo numero distare. Illud vero, quod supra diximus, quoniam ad plures quæstiones inferius disputandas necessarium erit, pro certo statuendum est, scilicet, juxta computationem Græcorum incarnationem factam esse Olympiade centesima nonagesima quarta anno secundo. Juxta computationem vero Romanorum factam esse anno quadra- Summa totius præcedentis supputationis.

quadragesimo primo imperii Augusti, ut conveniunt Eusebius in Chron.& lib.1.histor.cap.5.Epiphanius in Anchorato & in libro de ponderibus & mensuris aliquantulum a principio, & hæres.51.& 78.& Beda libro de sex ætatibus: qui omnes docent natum fuisse Christum anno quadragesimo secundo inchoato imperii Augusti. Quod expressius ponit Clemens Alexand.lib.1.Stromat. a quibus non diffident Irenæus lib.3.cap.25.& Tertul. libr. contra Judæ.cap.8. dicentes, natum fuisse Christum anno quadragesimo primo imperii Augusti: intelligendi enim sunt, id est, post illum completum. Unde fit ex omnium sententia, incarnationem, quæ novem mensibus nativitatem antecessit, anno quadragesimo primo imperii Augusti perfectam fuisse.

Dubitatio. Sed quæret tandem aliquis, quo anni mense facta sit incarnatio; non enim defuit quidam Matthæus Beroaldus, qui lib.4. suæ Chronog. cap.2. dicere ausus fuerit, Christum natum esse mense Septembri, in æquinoctio autumnali, unde fit incarnationem factam esse in medio mensis Decembris. Sed est temeraria sententia contra universalem Ecclesiæ Latinæ traditionem & consuetudinem, quæ habet, Christum fuisse natum die 25.Decembris, & incarnationem fuisse factam die 25.Martii. Hoc satis patet ex sensu & usu Ecclesiæ, quem fuisse antiquissimum constat ex August.lib.4.de Trinit.cap.5.& serm. 18.de nativit.& ex Clem. Alexand.lib.1.Stromat.& Niceph.lib.1.hist.cap.12.Chrysost.hom.1.in Luc.& homilia sequenti, quæ est de Natali Domini, qui advertit conceptionem & nativitatem Christi Domini cum conceptione & nativitate Jo:Baptistæ ita fuisse per omnia quatuor anni tempora distributas, ut singulis primis mensibus uniuscujusque temporis anni, alterutra cadat conceptio vel nativitas: videlicet primis mensibus veris & hyemis incarnatio & nativitas Christi, primis autem mensibus autumni & æstatis conceptio & nativitas Joannis Baptistæ.

SECTIO II.

Utrum convenienti tempore facta sit incarnatio.

QUæstio hæc ex eo capite nonnullam difficultatem habet, quod tantum Dei beneficium non videbatur tot annis & seculis differendum, quam difficultatem objecit Augustino quidam Porphyrius paganus in epist. 49.de sex quæstionibus contra paganos quæst.2.eamdemque quotidie interrogant Gentiles, cum primum illis Evangelium prædicatur. Nam si Deus (inquiunt) propter salutem & amorem hominum, homo factus est, cur non antea venit, ne tanta hominum multitudo periret? & eamdem attingens Chrysost. hom.27. super ad Rom. circa illud cap.14. *Juxta revelationem mysterii temporibus æternis taciti*, inquit: *Si quæsieris, qua ratione nunc tandem apparuit, periculosam rem facies, mysteria Dei curiose examinans, & rationem illorum exigens; neque enim talia curiose inquirenda, sed diligenda sunt, & amplectenda; obedientiam enim fides exigit, non curiositatem*. Et ad simile propositum dixit Irenæus lib.4.contra hæres. cap.67. *Non tu Deum facis, sed Deus te. Si ergo opera Dei es, manum artificis tui expecta opportune etiam facientem*. Sed hæc dicunt patres ad eos, qui animo curioso, & ad impugnandam fidem hæc interrogant. Nobis vero necessarium est, aliquam rationem reddere ejus, quæ in nobis est, fidei. Cum enim omnia, quæ a Deo fiunt, ordinate, & convenienter fiant, non deerit aliqua sufficiens ratio ad hanc fidem explicandam.

Tacite objectioni respondetur.

Concl.1. explic. Dico ergo primo non oportuisse, hoc mysterium statim in initio mundi fieri, sed convenienter tot seculis & temporibus dilatum esse. Advertendum est non dici ita conveniens, quin si Deus aliud facere voluisset, & mysterium hoc multo ante perficere, potuisset etiam illud esse conveniens juxta rationes & fines, quos Deus vellet intendere: sed dicitur esse conveniens in primis, quia simpliciter potuit bene & honeste ita fieri absque ulla indecentia; & deinde quia considerata magnitudine mysterii, & causis, & rationibus, propter quas a Deo fiebat, expediens fuit tanto tempore differri: & hoc sensu est omnino certa hæc veritas, quæ sufficienter auctoritate Dei id facientis comprobata est: omnia enim sapientissime providet, & in numero, pondere, & mensura disponit.

Rationes. Ratione præterea declaratur, nam primo si loquamur de initio hominis in statu innocentiæ ante peccatum, non fuit conveniens tunc fieri hoc mysterium, præter rationem D. Thom. supra, quia oportuit tantum mysterium prius fide teneri ab Angelis & hominibus, & Christum ita creditum ab eis adorari & sperari, ut auctorem suæ salutis. Secundo, si loquamur post peccatum commissum, similiter fuit conveniens ex parte ipsius mysterii, propter fidem & venerationem ejus, ut prius multis temporibus esset prædictum & præfiguratum, ut facilius crederetur, & post longam expectationem majori affectu & veneratione susciperetur. Sic August. tractat.31.in Joan.inquit. *Multi dicunt, quare non antea venit Christus? Quibus respondendum est, quia nondum venerat plenitudo temporis, moderante illo, per quem facta sunt tempora. Sciebat enim, quando venire deberet. Primo per multam seriem temporum, & annorum prædicendus fuit, non enim aliquid parvum venturum fuit, diu fuerat prædicendus, semper tenendus: quanto major judex veniebat, tanto præconum longior series præcedebat.* Secundo ex eodem August. lib.83.qq. q.43. quia oportuit universum paulatim perfici, & in singulis ætatibus habere decorem suum: sicut homo in ipsa corporis ætate paulatim progreditur ab infantia usque ad senectutem: *Et quicumque*, inquit Augustinus, *ad certam sapientiam pervenerunt, non nisi ab eadem veritate suarum sigillatim ætatum opportunitate illustrati sunt. A qua veritate ut populus sapiens fieret, ipsius generis humani opportuna ætate homo susceptus est.*

Unde sumitur tertia ratio ex parte ipsorum hominum, quos oportuit prius disponi ad tantum mysterium suscipiendum. Duobus autem modis tanta successione temporum dispositi sunt: primo directe prius per naturalem legem, & generalem promissionem & spem mediatoris: postea per legem scriptam, & expressiores prophetias, & plures cæremonias & sacrificia: quæ omnia Christum promittebant, & præfigurabant. Secundo, quasi indirecte permittendo, ut Paulus ait ad Rom.11.& ad Galat.3. omnes fere homines sub peccato & incredulitate concludi, ut suam fragilitatem agnoscerent, & humiliores fierent ad tantam Dei gratiam agnoscendam, & suscipiendam. Unde etiam factum est, ut dilato beneficio & necessitate crescente, desideria Salvatoris crescerent. Quæ omnia D.Thom.hic attigit, & latius Irenæus lib.4. contra hæres.cap.75.Theodor.lib.6.de curationibus Græcorum ad finem. Chrysost.homil.4.ad Coloss.colum.4.& homil.9. ad populum, ubi inter alia ait: *Non si aliquid utile est, ideo statim dari debet, nam etiam solidus cibus utilis est, non tamen datur in principio*. Et Euseb. lib.1. histor.cap.2.& Nicephorus lib.etiam 1.cap.3.& optime Leo Papa serm.3.de Nativit.cap.4.Gregor.Nyss.orat.de natali Domini. Et Bernard.serm.1.de adventu Ambr.& expositores circa illa verba ad Gal. 3. *Lex pædagogus noster fuit in Christo*. Et circa illa cap.4.*Cum essemus parvuli, sub elementis hujus mundi eramus servientes*. Et Theophyl.super ad Hebr.9.exponens illa verba: *Nunc autem semel in consummatione seculorum ad reprobationem peccati per victimam, sui ipsius manifestatus est*. Ubi ex Gregor.Nyss.hæc verba refert: *Quomodo infiniti medici intus adhuc febri corpus subpurgante, cum per morbum facientes causas adhuc accenditur, nullum adhibent ægroto ex cibis auxilium, expectantes tantisper, dum malum hoc ad summum increverit, & sic nobiscum actum est. Expectavit animarum medicus, donec universa malitia ægritudo panderetur, &c.*

Quarto addi potest, explicando magis superiorem rationem, quia si Christus Dominus in principio mundi venisset, pauci tunc essent homines, qui ejus præsentia fruerentur, & doctrinam ab ejus ore susciperent, & abundantiam gratiæ in ejus adventu communicatam, unde exiguus etiam esset numerus hominum, quibus Christi Evangelium, vel ab ipso, vel a discipulis prædicari posset. Ex quo rursus fieret, ut paulatim procedentibus temporibus, fidei & charitatis fervor languescerent. Hæc est enim hominum conditio, ut non multum in officio virtutis ferventer perseverent, sicut & ante Christi adventum in ipsa Dei cognitione, & honestate morum visum est: & post ejus prædicationem in Ecclesiæ discursu, quæ ab illo primo charitatis fervore statim declinare cœpit. Si ergo Christus in principio mundi venisset, ille primus fervor doctrinæ & gratiæ ejus, brevi tempore, & in paucis hominibus durasset: postea vero quando

genus humanum plenius propagatum esset, & major hominum multitudo tanto remedio indigeret, jam fides hujus mysterii plurimum obscurata esset: unde fieret, ut pauciores illius gratia & beneficiis fruerentur. Quam
Solutio objectionis. rationem significasse videtur Theodoret. supra, cum dixit: *Si in principio mortem subiisset, quando peccatum non perinde effusum fuisset, nemo deinde credidisset.* Et ex hac ratione solvitur objectio supra tacta, scilicet, quod si antea venisset Christus, plures salvi fierent. Quamquam enim non sit contemnenda responsio Augustini ex prædestinatione Dei desumpta, scilicet, tunc venisse, quando agnovit electis suis magis profuturum ejus adventum, ut circa literam D. Thom. adnotavimus, & sumi potest ex eodem libro de bono perseverantiæ cap. 9. & libro de prædestinatione Sanctorum cap. 9. Responderi tamen potest etiam ex dictis, considerata hominum conditione, & ordinario modo divinæ providentiæ, plures homines fuisse salvandos per mysterium incarnationis factum post multa tempora, quando jam mundus erat quasi perfectæ ætatis, quam si in principio fieret.

Concl. 2. Dico secundo: Conveniens fuit, mysterium hoc non differri usque ad finem mundi, sed multo etiam ante illum fieri. Hæc conclusio adeo est per se clara, ut nullus de illa unquam dubitaverit, eamque a fortiori probant objectiones & rationes dubitandi in principio positæ. Probant etiam rationes factæ pro superiori conclusione, si bene accommodentur. Sicut enim pertinuit ad dignitatem mysterii, ut aliquandiu expectaretur, & prædiceretur, ita maxime pertinuit, ne tanta esset dilatio, ut jam & mores essent omnino corrupti, & fides ejus prorsus amissa, & spes quasi desperata, quod certe timendum fuisset, si amplius dilatum esset. Quod facile credet quicumque corruptionem morum, tam in lege naturæ, quam in lege scripta factam, cum ad fines suos devenerunt, consideraverit. Ac denique si statim post incarnationem mundi duratio finiretur, quibus profuisset tantum mysterium, aut pro quibus sacramenta fuissent instituta? itaque in hoc nulla relinquitur dubitandi ratio.

Sed objicitur, quia in Scriptura sacra dicitur venturus
Objectio. Messias in novissimis diebus, ut patet Genes. 49. Isai. 2. & Mich. 4. & Daniel. 2. hoc autem videtur significare, id est, in ultimis temporibus, seu in fine mundi. Respondetur breviter, totum hoc tempus novi Testamenti vocari tempus novissimum, ut patet prima Canonica Joan. cap.
Respon. 2. *Filioli jam novissima hora est.* Et 1. Corinth. 10. vocatur finis seculorum. Potest autem sic appellari, vel quia in hoc tempore data est lex gratiæ, quæ fuit ultima, post quam alia non speratur: vel quia in hoc tempore complentur omnes prophetiæ, & prædictiones Dei: qua fortasse ratione dicitur ad Galat. 4. *Plenitudo temporum.* Vel quia distinguendo durationem mundi per ætates, ut supra fecimus, hæc est ultima: quæ licet diuturnior sit, tamen una semper censetur, quia non fit in ea notabilis aliqua mutatio, per quam solent distingui hujusmodi ætates, sed durat semper, & duratura est eadem Ecclesia, idem modus regiminis in ea, & eadem gratiæ communicatio. Ad quem modum exponitur a Patribus parabola illa de ultimo loco vocatis, Matth. 20. Sic etiam Orig. homil. 8. in Josue vocat hoc tempus mundi vesperam. Et Ecclesia in quodam hymno canit; *Vergente mundi vespere*: & in alio dicit: *Deus creator omnium, homo in fine temporum*, & ad hunc modum loquuntur frequenter Patres, & videre est in Athanas. epist. ad Antioch. tom. 1. & in Cyril. Alexand. in epist. ad Orientales, quæ legitur & probatur in Concil. Chalcedon. actione 1. circa actionem septimam Concil. Constantinopolitani, & ejus verba usurpat Justinianus Imperator in edicto ad Joannem 2. Denique August. 1. Genes. contra Manich. cap. 23. hoc tempus vocat mundi senectutem, quia duratione est ultimum, quamquam lib. 83. quæst. q. 44. juventutem mundi illud appellet, propter vigorem gratiæ, ut ipse se exposuit 1. lib. retract. cap. 26. Addi ultimo potest, locutionem illam Prophetarum: *Et erit in novissimis diebus*, sæpe tantumdem valere, ac si dicerent, erit post hæc tempora. Et potissimum ita loquuntur, quando predicunt aliquid futurum in tempore valde distanti: quod potest dici ultimum respectu præcedentis, licet simpliciter non sit absolute ultimum, ut Act. 2. referens Petrus locum Joel. 2. inquit: *Et erit in novissimis diebus, effundã de spiritu meo.* Et tamẽ in Propheta habetur: *Et erit post hæc, effũdã, &c.*

Dico tertio: Mysterium Incarnationis convenienti tempore factum est. Hæc sufficienter probata est ex dictis: & confirmari ab aliquibus solet, quia conveniens fuit Christum venire in medio durationis mundi, ut quoad fieri posset minus ab omnibus distaret, ut omnibus commodius subveniret. Unde Abac. 3. dicitur: *In medio annorum notum faciet*; &: *Domine opus tuum in medio annorum vivifica illud.* Sed non propterea credendum est, tantum duraturum mundum post Christi adventum, quantum antea duravit. Hoc enim prorsus incertum est, & tam incognitum, quam est ignoratus dies judicii. Et locus ille Abac. magis per accommodationem, quam juxta sensum, & veram expositionem ad hoc citatur. Quoad hoc ergo solum est probabilis hæc conjectura, quod fuit conveniens Christum venire eo tempore, quo minus distaret ab extremis, quoad commode fieri posset, suppositis aliis circumstantiis, vel conditionibus necessariis. Ultimo tandem confirmatur, quia Christus venit eo tempore, quo magis mundus indigebat ejus adventu. Jam enim non tantum lex naturæ, sed etiam lex scripta pene extincta, & abolita erat. Qua ratione utuntur sæpe Patres supra citati, & indicatur a Christo Matth. 21. in parabola de patrefamilias, qui plantavit vineam, & sæpe misit servos, & tandem filium, ut ibi Chrysost. hom. 69. Anselmus, & alii expositores notarunt, & late exponit Irenæus lib. 4. cap. 70. Concl. 3.

QUÆSTIO II.

De modo unionis Verbi incarnati, in duodecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de modo unionis Verbi incarnati. Et primo, quantum ad ipsam unionem. Secundo, quantum ad personam assumentem. Tertio, quantum ad naturam assumptam. Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura.
Secundo, utrum sit facta in persona.
Tertio, utrum sit facta in supposito, vel hypostasi.
Quarto, utrum persona vel hypostasis Christi post incarnationem sit composita.
Quinto, utrum sit facta aliqua unio animæ & corporis in Christo.
Sexto, utrum natura humana fuerit unita Verbo accidentaliter.
Septimo, utrum ipsa unio sit aliquid creatum.
Octavo, utrum sit idem quod assumptio.
Nono, utrum unio duarum naturarum sit maxima unionum.
Decimo, utrum unio duarum naturarum in Christo fuerit facta per gratiam.
Undecimo, utrum eam aliqua merita præcesserint.
Duodecimo, utrum gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.

Docuit D. Thom. an Incarnatio sit, & propter quid præcipue facta sit. Nunc explicare aggreditur, quid ipsa sit, ita enim intelligendus est hujus quæstionis titulus. Non enim proponit investigandum modum quasi accidentarium hujus unionis: sed modum essentialem, quod est quærere illius propriam essentiam & quidditatem: quoniam vero hoc explicari non potest, nisi intellecto prius termino ex ipsa unione resultante, ideo de his duobus disserit in tota quæstione, præsertim usque ad articulum nonum. Nam in reliquis tribus, præsertim in undecimo, nonnulla miscet, quæ potius ad extrinsecas causas hujus mysterii videntur pertinere.

ARTICULUS I.

Utrum unio Verbi incarnati sit facta in natura.

*Ad primum sic proceditur. Videtur, quod unio Verbi incarnati sit facta in natura. Dicit enim Cyrillus, & inducitur in gestis Concilii Chalcedon. * Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Dei Verbi incarnatam. Quod quidem non esset, nisi unio fieret in natura. Ergo unio Verbi incarnati facta est in natura.* Infr. art. 2. & 6. co. & 12. ad 1. & q. 50. ar. 2. Et 3. d. 1. q. 2. art. 1. & d. 5. q. 1. art. 2. & 3.

2. Præ-

Et 4. con. c. 35. 37. & 41. Et veri. q. 30. art. 1. ad 10. Et uni. ar. 1. & op. 3. c. 211. 212. & 225.

a Praeterea, Athanasius dicit: * Sicut anima rationalis, & caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus: sed anima rationalis & caro conveniunt in constitutione unius naturae humanae. Sic ergo Deus & homo conveniunt in constitutione alicujus naturae: ergo unio facta est in natura.

* Actio. 1. post epist. Cyrilli ad Joan. ep. Antioc. non multum procul

3 Praeterea, duarum naturarum una non denominatur ex altera, nisi aliquo modo in invicem transmutentur. Sed divina natura & humana in Christo ab invicem denominantur: dicit enim Cyrillus, divinam naturam esse incarnatam. Et Gregorius Nazianzenus dicit * humanam naturam esse deificatam, ut patet per Damasc. * Ergo ex duabus naturis videtur esse facta una natura.

* In symbolo fidei suae Nazian. in epist. 1. ad Clidoniū. ante med. * lib. 3. orth. fidei c. 6. 7. & med.

Sed contra est, quod dicitur in determinatione Concilii Chalcedonen. † Confitemur in novissimis diebus Filium Dei unigenitum in duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter agnoscendum, numquam sublata differentia naturarum propter unionem. Ergo unio non est facta in natura.

In symb. fid. ubi positio, reperies id, to. 1. conc. 4. generaliū Coloniae impressorū, Anno Dom. 1539

b Respondeo dicendum, quod ad hujus quaestionis evidentiam oportet considerare, quid sit natura. Sciendum est ergo, quod nomen natura a nascendo est dictum: unde primo est impositum hoc nomen ad significandum generationem viventium, quae nativitas vel pullulatio dicitur, ut dicatur natura quasi nascitura. Deinde translatum est nomen naturae ad significandum principium hujus generationis. Et quia principium generationis in rebus viventibus est intrinsecum, ulterius derivatum est nomen naturae ad significandum quodlibet principium intrinsecum motus: secundum quod Philosophus dicit in 2. Physic. * quod natura est principium motus in eo, in quo est per se, & non secundum accidens. Hoc autem principium vel forma est, vel materia: unde quandoque natura dicitur forma, quandoque vero materia. Et quia finis generationis naturalis est in eo, quod generatur speciei essentia, quam significat diffinitio: inde est, quod hujusmodi essentia speciei vocatur etiam natura. Et hoc modo Boetius naturam diffinit in libro de duabus naturis, dicens: Natura est unamquamque rem informans specifica differentia: quae scilicet complet definitionem speciei. Sic ergo nunc loquimur de natura, secundum quod natura significat essentiam, vel quod quid est, sive quidditatem speciei. Hoc autem modo accipiendo naturam, impossibile est unionem Verbi Incarnati esse factam in natura.

Lib. 2. phys. tex. 3. tom. 2.

In 1. p. a princ. lib.

c Tripliciter enim aliquid unum ex duobus vel pluribus constituitur. Uno modo ex duobus integris, perfectis remanentibus. Quod quidem fieri non potest nisi in his, quorum forma est compositio, vel ordo, vel figura, sicut ex multis lapidibus absque aliquo ordine adunatis, per solam compositionem fit acervus: ex lapidibus autem, & lignis secundum aliquem ordinem dispositis, & etiam ad aliquam figuram redactis, fit domus. Et secundum hoc posuerunt aliqui unionem esse per modum confusionis, quae scilicet est sine ordine: vel per modum commensurationis, quae scilicet est cum ordine. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia compositio, vel ordo, vel figura non est forma substantialis, sed accidentalis. Et sic sequeretur, quod unio incarnationis non esset per se, sed per accidens, quod infra improbabitur. * Secundo, quia ex hujusmodi non fit unum simpliciter, sed secundum quid: remanent enim plura actu. Tertio, quia forma talium non est natura, sed magis ars, sicut forma domus. Et sic non constitueretur una natura in Christo, ut ipsi volunt.

Artic. 6. hujus quaest.

d Alio modo fit aliquid unum ex perfectis, sed transmutatis, sicut ex elementis fit mixtum. Et sic aliqui dixerunt, unionem incarnationis esse factam per modum complexionis. Sed hoc non potest esse. Primo quidem, quia natura divina est omnino immutabilis, ut in prima parte dictum est. † Unde nec ipsa potest converti in aliud, cum sit incorruptibilis, nec aliud in ipsam, cum ipsa sit ingenerabilis. Secundo, quia id, quod est commixtum, nulli miscibilium est idem specie: differt enim caro a quolibet elementorum specie. Et sic Christus non esset ejusdem naturae cum Patre, nec cum matre. Tertio, quia ex his, quae plurimum distant, non potest fieri commixtio: solvitur enim species unius eorum, puta, si quis guttam aquae amphorae vini apponat. Et secundum hoc cum natura divina in infinitum excedat humanam naturam, non potest esse mixtio, sed remanebit sola natura divina.

P. 1. q. 9. art. 1.

e Tertio modo fit aliquid ex aliquibus non permixtis, vel permutatis, sed imperfectis: sicut ex anima & corpore fit homo, & similiter ex diversis membris unum corpus constituitur. Sed hoc dici non potest de Incarnationis mysterio. Primo quidem, quia utraque natura est secundum rationem suam perfecta, divina scilicet & humana. Secundo, quia divina natura & humana non possunt constituere aliquid per modum partium quantitativarum, sicut membra constituunt corpus, quia natura divina est incorporea. Neque per modum formae & materiae, quia divina natura non potest esse forma alicujus, praesertim corporis. Sequeretur enim, quod species resultans esset communicabilis pluribus: & ita essent plures Christi. Tertio, quia Christus non esset humanae naturae, neque divinae naturae. Differentia enim addita variat speciem: sicut unitas numerum, sicut dicitur in 8. Metaphysicorum 4. Lect. 8. text. 10.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illas Cyrilli exponitur in quinta Synodo * sic: Si quis unam naturam Verbi Dei incarnatam dicens, non sic accipiat, sicut Patres docuerunt, quia ex divina natura & humana, unione secundum subsistentiā facta unus factus est Christus; sed ex talibus vocibus naturam unam, sive substantiā divinitatis & carnis Christi introducere conetur: talis anathema sit. Non ergo sensus est, quod incarnatione ex duabus naturis sit una natura constituta: sed quod natura Verbi Dei, carnem univit sibi in persona. In Con. Constant. can. 8 fuit istud Concil. 5. generale.

Ad secundum dicendum, quod ex anima & corpore constituitur in unoquoque nostrum duplex unitas naturae & personae. Naturae quidem, secundum quod anima unitur corpori, formaliter perficiens ipsum, ut ex duobus fiat una natura, sicut ex actu & potentia, vel materia & forma. Et quantum ad hoc non attenditur similitudo: quia natura divina non potest esse corporis forma, ut in primo probatum est. * Unitas vero personae constituitur in eis, inquantum est unus aliquis subsistens in carne & anima. Et quantum ad hoc attenditur similitudo: unus enim Christus subsistit in divina natura & humana. 1. p. q 3. art. 8.

Ad tertium dicendum, quod sicut Damascen. * dicit: Natura divina dicitur incarnata, quia est unita carni personaliter, non quod sit in naturam carnis conversa. Similiter & caro dicitur deificata (ut ipse dicit) non per conversionem, sed per unionem ad Verbum, salvis suis proprietatibus naturalibus, ut intelligatur caro deificata, quia facta est Dei Verbi caro, non quia facta sit Deus. Lib. 3. orthod. fid. cap. 6.

COMMENTARIUS.

DIvus Thomas non quaerit, an haec unio facta sit in natura divina, sed absolute in natura, quia non agit de termino, cui unita est humana, sed de termino ex unione resultante. Non ergo quaeritur, an ratio terminandi hanc unionem fuerit divina natura (hoc enim infra quaest. 3. disputandum est) nec, an divina ipsa natura humanae vere ac proprie unita sit, quod potius supponitur, cum ipsa incarnatio facta supponatur. Sed quaestio est, an divina & humana natura, ita unitae fuerint, ut ex utraque una sola natura resultaverit, quod aliis verbis disputari solet a Patribus, an Christus non solum ex duabus, sed etiam in duabus naturis subsistat. Nomen autem naturae (omissis aliis significationibus, quae Philosophis notae sunt, & a D. Thom. in corpore articuli indicantur) tam in hac quaestione, quam in tota fere materia, integram ac perfectam alicujus rei, seu substantiae essentiam significat.

b Respondet ergo D. Thom. impossibile esse duas naturas humanam & divinam ita inter se connecti, ut coalescant in unam. Et in argumento Sed contra utitur testimonio Concil. Chalced. quod habetur 2. tom. Concil. actione 5. in secunda fidei definitione, at in corpore articuli eam probat hoc modo. Tripliciter fingi potest duas naturas in unam concurrisse: primo per modum compositionis, vel ordinis, manentibus scilicet ipsis naturis in se integris & perfectis, ita tamen inter se ordinatis, vel conjunctis, ut unam componant. Secundo per transmutationem vel alterutrius naturae in alterutram, vel utriusque in aliquam ab utraq; distinctam. Tertio per compositionem unius perfectae naturae ex duabus imperfectis. Concil. Chalced.

c Primum modum excludit D. Thom. satis clare & distincte. Solum occurrit advertendum, illum modum potius pertinere ad errorem Nestorii, & aliorum asserentium, unionem hanc esse accidentalem duarum personarum, Nestorii error.

sonarum, quam eorum, qui dicunt unionem factam esse in natura, quia illa unio duarum perfectarum naturarum tantum esse potest accidentaria, & ideo necessario supponit naturas, non solum perfectas in ratione naturarum, sed etiam in propriis personis, seu suppositis subsistentes: sicut in compositione domus, vel in insitione arboris non solum naturæ perfectæ, sed etiam supposita distincta supponuntur: & ideo unio proxime fit non inter naturas ut sic, sed inter supposita: & idem est in unione duarum rerum perfectarum, quæ solum est secundum quendam ordinem, ut contingit in exercitu, aliisque similibus, quia hoc ipso, quod naturæ sunt integræ & perfectæ, afferunt secum necessario sua supposita, nisi in aliquo uno supposito jungantur; & ita sunt clara omnia, quæ D. Thom. circa hanc partem docet. Solum posset quis urgere interrogando, cur non possint duæ naturæ integræ & perfectæ immediate conjungi substantialiter ad componendam unam naturam, ex qua veluti mediate resultet unum suppositum, seu persona. Sed hujus rei ratio sumenda est ex tertio membro, ut statim patebit.

d Secundum modum excludit D. Thom. rationibus satis perspicuis, præsertim prima, quę fundatur in immutabilitate divinæ naturæ. Sed objicit Cajetanus, quia ex hac ratione bene quidem convincitur, hanc unionem non potuisse fieri per conversionem divinæ naturæ in humanam, vel in aliam tertiam, quia quod convertitur, necesse est mutari vel plusquam mutari, oportet enim, ut esse desinat; at vero e contrario non videtur sequi hanc mutationem non potuisse fieri per conversionem humanæ naturæ in divinam, quia hoc sine mutatione divinæ naturæ fieri potuisset, nimirum per transsubstantiationem. Respondet autem Cajetanus, hic non esse sermonem de conversione per transsubstantiationem, sed per transmutationem. Sed non placet, primo, quia plane petit principium, secundo, quia reddit mutilam, & imperfectam doctrinam D.Thom. qui tamen absolute, & simpliciter omnes modos, qui falso fingi possent, nititur impugnare. Tertio, quia Cajetanus admittit id, quod in argumento sumitur, cum tamen falsum sit: ex Dei enim omnimoda immutabilitate evidenter efficitur, nihil posse in ipsum converti etiam per transsubstantiationem. Quoniam si aliquid in aliud convertitur, necesse est, ut illud, in quod fit conversio, aliquod esse, vel aliquem novum modum, vel certe novam dependentiam antiqui esse acquirat; quia cum conversio sit vera actio non destructiva tantum, seu privativa, sed positiva, ac tendens in aliquem terminum, impossibile est, quin aliquid novum ponat in termino, ad quem tendit, quia hoc est de intrinseco conceptu hujusmodi actionis: hoc autem totum non fit sine aliqua mutatione ejus, ad quem terminatur conversio, ut in corpore Christi, quando in illud convertitur panis, ponitur nova præsentia vel dependentia, & ideo sine dubitatione ulla aliqua mutatio in illo fit. Loquor autem generaliter de mutatione, prout comprehendit quamcumque inceptionem, vel desitionem rei in aliquo reali esse simpliciter, vel secundum quid (immutabilitas enim Dei omnem hujusmodi modum mutationis excludit); & eodem sensu dicitur Deus ingenerabilis, & incorruptibilis, tam simpliciter, quam secundum quid, & tam ex natura sua, quam de potentia Dei absoluta, corpus autem Christi Domini, etiam gloriosum non potest hoc modo ingenerabile aut immutabile dici, & ita nullum est fundamentum, quo Cajetan. nitebatur. Adde, etiamsi fieri posset, ut aliqua natura converteretur in divinam sine divinæ mutatione, incarnationem tamen per hujusmodi conversionem fieri non posse, quia quando aliquid ita convertitur, non manet, & ideo illud, in quo fit conversio, non fit id, ex quo fit conversio, nec manet ejusdem naturæ cum illo, ut constat ex conversione, quæ fit in Eucharistia: Christus enim non fit vere ac proprie panis, nec substantia panis manet in Christo: at vero per incarnationem Deus factus est homo, & humana natura vere mansit in Deo. Et huc tendit secunda ratio D. Thom. quæ sumpta est ex Damasc. lib. 3. cap. 3. quia si hæc unio facta esset per transmutationem alterius, vel utriusque naturæ, Christus aut Deus non esset, aut homo, aut neque Deus, neque homo. Tertia vero ratio D.Thom. solum probat unionem hanc non esse factam per transmutationem utriusque naturæ, quia videlicet natura divina, quę potentissima est, convenisset in esse humanam; (sic enim intelligēda est illa propositio in hac ratione sumpta, scilicet, Ex his quæ plurimum distant, non potest fieri commixtio) non enim est sermo de sola distantia in perfectione vel natura, sed in virtute & efficacitate, nam si unum est longe potentius, aliud consummetur.

Objec. Cajetani. — Respõsio Cajetani, falsa.

Tertium modum aperte convincit D.Th. in proposito locum habere nullatenus posse, quia natura divina & humana non sunt partiales & imperfectæ, sed perfectę & integræ. Et hoc confirmat D.Th. in secunda ratione hujus partis, quia nec mente concipi potest hæc compositio, nisi fingendo naturam divinam & humanam, ut partes substantiales unius naturæ; & hoc implicat, tum quia esse naturam completam & perfectam, & esse partem naturæ, manifesta est repugnantia, quia unus terminus includit negationem alterius: tum quia aut essent partes integrales, seu quantitativæ, aut essentiales per modum materiæ & formæ; atqui utrumque repugnat divinitati, quæ incorporea est, & ideo pars quantitativa esse non potest, & actus purissimus, prorsusque immutabilis, unde nec materiæ nec formæ rationem habere. Quam rationem tetigit Athanasius apud Euthy. 2. par. Panopl. tit. 15. ubi differentiam constituit inter compositionem hominis ex anima & corpore, & Christi ex duabus naturis. *Quod corpus & anima ex se* (inquit ille) *habent imperfectum esse, quo fit, ut tunc etiam cum esse incipiunt, a se invicem dependentiam habeant: at Dominus Jesus non ex imperfectis rebus existendi initium accepit, sed naturarum perfectarum in se initium ostendit; atque illic quidem hominis partes sunt anima, & corpus, hic autem nec Verbum pars carnis est, neque caro pars Verbi, horum enim utrumque prius, quam conjungatur, perfectam naturam ostendit.* Addit D.Th. aliam rationem, nam si ex divina & humana resultaret in Christo una natura composita tanquam ex materia & forma, illa esset communicabilis pluribus, perindeque plures etiam Christos haberemus, quæ ratio sumpta est ex Damasc. lib. 3. c. 3. ut bene cum D.Th. explicat infra art. 5. ad secundum, & ex eodem sumit aliam confirmationem, quam addit hic, scilicet, quia quando una natura componitur ex multis tanquam ex partibus, denominatio suppositi non sumitur a singulis partibus, sed ab una duntaxat resultante natura, quod in Christo longe aliter accidit. Non enim ab una natura quasi ex duabus constante, sed a singulis divina, inquam, & humana, & homo nominatur, & Deus.

Sed circa hæc dubitat Cajetanus primo, quia non repugnat divinitati esse formam, utpote cum sit forma intellectus beati. Secundo, illa consequentia, quod talis natura composita esset multiplicabilis secundum speciem, si intelligatur quoad eam partem, quæ est quasi materialis, nullum est inconveniens: si vero quoad divinitatem ipsam, quæ ponitur esse forma, non sequitur, ut patet in exemplo adducto de beatis, ubilicet multiplicentur intellectus, qui se habent ad modum materiæ, & subjecti, non tamen divinitas, quæ se habet ad modum formæ. Tertio, illa consequentia, ergo essent plures Christi, si intelligatur de facto, nulla est, quia potest natura esse communicabilis pluribus, quæ actu non communicetur: de possibili vero nullum est inconveniens. **Dubium.**

Ad primum respondet Cajetanus, divinitatem non posse esse formam realem & physicam: posse tamen esse formam (ut ipse loquitur) in esse intelligibili, & ideo putat addidisse D. Th. cum dixit naturam non posse esse formam alicujus, particulam illam, *præsertim corporei*. Sed veritas est vere ac proprie divinitatem non posse esse corporis formam, aut spiritus, quia ratio formæ semper includit imperfectionem partis, & alicujus dependentiæ. Et licet ex parte subjecti imperfectioris & extensi magis repugnet, ut divinitas corpus informet, tamen aliunde magis repugnat, ut informet spiritum, quia corpus forma substantiali affici nihil obstat, spiritus autem tantum accidentali, cujus ratio magis repugnat divinitati. Neque est verum in beatitudine divinam essentiam esse proprie formam intellectus beati, quia revera non informat: sed solum supplet efficientiam formæ intelligibilis, & hac ratione dicitur habere vicem formæ, non quoad rationem informandi, sed quoad vim efficiendi.

Divinitas non potest esse forma alicujus. — **Quomodo divina essentia sit forma intellectus beati.**

Ad

Ad secundum & tertium Cajet. dicit, illam illationem D.Th. fundatam esse in Arist. 1. de cælo tex.92.93. & debere intelligi per se, quia ex accidenti contingit aliquam naturam pe se communicabilem multis, actu non communicari, quia scilicet, in illa natura est tota materia suæ speciei; & quia in natura, ex qua constat Christus, non est tota materia, ex qua potest similis natura constare, ideo fit, ut illa possit numero multiplicari. Et præterea quia illa natura corruptibilis est secundum se, ideo sequitur etiam debuisse multiplicari. Sed qui fingeret in Christo naturam compositam & humanitate & divinitate, tanquam ex materia & forma, evertere posset hoc fundamentum explicando Arist. de naturis compositis ex illa materia & forma, quæ intrinsece & essentialiter tales sunt; omnis enim forma, quæ natura sua est forma materiæ, est multiplicabilis numero: at vero si sit aliqua forma, quæ licet natura sua non sit destinata, & condita ad informandam materiam, tamen voluntarie & supernaturaliter ad informandum inclinetur, non inde fit posse multiplicari secundum numerum, si alias infinita sit, prorsusque abstracta: atque ita est in proposito; non ergo recte infertur, illam Christi naturam, si composita esse fingatur ex divinitate, debere esse multiplicabilem numero, nam id non sequitur saltem ex parte deitatis, quæ secundum se semper manet incorruptibilis, & una existens posset informare plures humanitates.

Forma nõ actuat nisi subjectũ sibi proportionatum.

Respondetur tamen, rationem D. Th. supponere id, quod est verissimum, nullum actum posse vere informare aliquam materiam, vel subjectum, nisi natura sua sit forma ejus habens naturalem proportionem cum tali subjecto. Quare non tantum implicat naturam divinam informare, sed etiam angelicam vel humanam, atque aliam quamcumque perfectam ac integram, quæ de se, & natura sua physica, forma non sit; uti enim repugnat aliquid fieri album formaliter per id, quod natura sua albedo non sit, aut calidum per id, quod non sit calor: ita informatum nisi per actum, qui rationem formæ essentialiter habeat, ut hinc verum sit illud axioma Theologorum, effectum causæ formalis sine causa formali fieri non posse. Videlicet cum hæc sit omnino intrinseca causa, influxusque ejus, seu causalitas, requirit esse quoddam proportionatum atque coaptatum alteri, cum quo quasi se ipsam formaliter, & intime præbendo talem effectum constituere debet. Ad replicam ergo ultimam concedo, contrarium errorem (si semel fingatur) eludere illationem D.Thom. quæ fundatur in principio contrario illi suppositioni impossibili; quod certissimum & verissimum est, ut diximus.

Formalis non fit sine causa formali.

Argumenta D. Thom. sumpta sunt ex quibusdam dictis Sanctorum, quæ a nobis tractanda sunt late, partim disputatione sequenti, partim quæst.16. ubi de communicatione idiomatum differemus. Et ideo nihil hic notare oportet, quoniam quæ ad mentem D. Thomæ pertinent, perspicua sunt.

ARTICULUS II.

Utrum unio Verbi incarnati facta sit in persona.

8. *Locis supra art 1. inductis.*

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod unio Verbi incarnati non sit facta in persona. Persona enim Dei non est aliud a natura ipsius, ut habitum est in primo. *Si ergo unio non est facta in natura, sequitur, quod non sit facta in persona.*

P p. q.3. ar.8. *P. p. q.26. art.3.*

2 Præterea. Natura humana non est minoris dignitatis in Christo, quam in nobis: Personalitas autem ad dignitatem pertinet, ut in primo habitum est. Cum ergo natura humana in nobis propriam personalitatem habeat, multo magis habuit propriam personalitatem in Christo.

Aliquantulum a prin. lib. videlicet in 3. pag. *Lib. 3. c. 1. & lib 1. c. 11, ad sensum saltẽ. Habetur in c. no.1. Ephesi. in epi. Synodi ad Nestorium, & etiam in loco cit. art. præc. in argum. Sed contra Art. præced.*

3 Præterea sicut Boet. dicit in lib. de duab. natur. *Persona est rationalis naturæ individua substantia. Sed Verbum Dei assumpsit naturam humanam individuam, natura enim universalis non subsistit secundum se, sed in nuda contemplatione consideratur: ut Damascen. dicit.* * *Ergo humana natura habet suam personalitatem in Christo. Non ergo videtur, quod sit facta unio in persona.*

Sed contra est, quod in Chalcedonensi *Synodo legitur: Non in duas personas partitum, aut divisum, sed unum & eundem filium unigenitum Deum Verbum Dominum nostrum Jesum Christum confitemur. Ergo facta est unio in persona.*

b *Respondeo dicendum, quod persona aliud significat, quam natura. Natura enim, ut dictum est, significat essentiam speciei, quam significat definitio. Et si quidem his, quæ ad rationem speciei pertinent, nihil aliud adjunctum inveniri posset, nulla necessitas esset distinguendi naturam a supposito naturæ, quod est individuum subsistens in natura illa: quia unumquodque individuum subsistens in natura aliqua, esset omnino idem cum sua natura. Contingit autem in quibusdam rebus subsistentibus inveniri aliquid, quod non pertinet ad rationem speciei, scilicet, accidentia & principia individuantia (sicut maxime apparet in his, quæ sunt ex materia & forma composita) & ideo in talibus etiam secundum rem differt natura & suppositum: non quasi omnino aliqua separata: sed quia in supposito includitur ipsa natura speciei, & superadduntur quædam alia, quæ sunt præter rationem speciei: unde suppositum significatur ut totum habens naturam sicut partem formalem & perfectivam sui: & propter hoc in compositis ex materia & forma, natura non prædicatur de supposito: non enim dicimus, quod hic homo sit sua humanitas. Si qua vero res est, in qua omnino nihil aliud est præter rationem speciei vel naturæ suæ (sicut est in Deo) ibi non est aliud secundum rem suppositum & natura, sed solum secundum rationem intelligendi, quia natura dicitur secundum quod est essentia quædam: eadem vero dicitur suppositum, secundum quod est subsistens. Et quod est dictum* *de supposito, intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali: quia nihil aliud est persona, quam rationalis naturæ individua substantia secundum Boetium.* † *Omne igitur quod inest alicui personæ sive pertineat ad naturam ejus sive non, unitur ei in persona; si ergo humana natura Verbo Dei non unitur in persona, nullo modo ei unitur: & sic totaliter tollitur incarnationis fides, quod est subvertere totam fidem Christianam. Quia ergo Verbum habet naturam humanam sibi unitam, non autem ad suam naturam divinam pertinentem, consequens est, quod unio sit facta in Verbi persona, non autem in natura.*

In isto met art. *In lib. de dua. naturis, aliquantulum a principio.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet in Deo non sit aliud secundum rem natura & persona, differt tamen secundum modum significandi (sicut dictum est) *quia persona significat per modum subsistentis. Et quia natura humana sic unitur Verbo, ut Verbum in ea subsistat, non autem ut aliquid addatur ei ad rationem suæ naturæ, vel ut ejus natura in aliud transmutetur: ideo unio humanæ naturæ ad Verbum Dei facta est in persona, non in natura.*

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod personalitas in tantum pertinet ad dignitatem alicujus rei & perfectionem, in quantum ad dignitatem alicujus rei & perfectionem ejus pertinet, quod per se existat: quod in nomine personæ intelligitur. Dignius autem est alicui, quod existat in aliquo se digniori, quam quod existat per se. Et ideo ex hoc ipso humana natura dignior est in Christo, quam in nobis, quod in nobis quasi per se existens propriam personalitatem habet, in Christo autem existit in persona Verbi. Sicut etiam esse completivum speciei pertinet ad dignitatem formæ, tamen sensitivum nobilius est in homine propter conjunctionem ad nobiliorem formam completivam, quam sit in bruto animali, in quo est forma completiva.

Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei non assumpsit humanam naturam in universali, sed in atomo, id est, in individuo (sicut Damascenus dicit) *alioquin oporteret, quod cuilibet homini conveniret esse Dei Verbum: sicut convenit Christo. Sciendum est tamen, quod non quodlibet individuum in genere substantiæ etiam in rationali natura habet rationem personæ: sed solum illud, quod per se existit, non autem illud, quod existit in alio perfectiori. Unde manus Socratis quamvis sit quoddam individuum, non tamen est persona: quia non per se existit, sed in quodam perfectiori, scilicet, in suo toto. Et hoc etiam potest significari in hoc, quod persona dicitur substantia individua: non enim manus est substantia completa, sed pars substantiæ. Licet ergo hæc humana natura sit quoddam individuum in genere substantiæ: quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est, quod non habeat personalitatem propriam. Et ideo facta est unio in persona.*

Lib. 3. orth. c. 11.

COM-

COMMENTARIUS.

Diligenter notandi sunt termini in hoc titulo positi; non enim quærit simpliciter de unione hypostatica, sed definite de unione Verbi incarnati, supponit enim ex fide solum Verbum esse incarnatum, & de hac unione prout facta est, D.Th. quæstionem movet, unde cum quærit, an facta sit in persona, de eadem persona intelligendum est, scilicet de persona Verbi. Uniri autem in persona, quantum ex litera articuli, & præcipue ex ultimis verbis solutionis ad tertium colligi potest, nihil aliud est, quam uniri alicui personæ, non constituendo novam personam distinctam ab ea, cui aliquid unitur, qua ratione humanitas potest dici uniri suæ subsistentiæ in persona, & partes toti. Quærere ergo, an unio Verbi facta sit in persona, idem est, ac quærere, an humana natura ita sit unita Verbo Dei, ut ex illa unione non resultaverit nova persona, sed humana natura personæ præexistenti copulata sit.

Dices: hoc non est investigare terminum resultantem ex unione, quod hic fuerat propositum, sed quærere terminum, cui est conjuncta humana natura, quod ad quæstionem tertiam potius videtur pertinere. Respondetur, ita esse hęc inter se connexa, ut non possint omnino sejungi: formaliter tamen, ac directe non hic agitur, an id, cui proxime conjuncta est natura, sit persona, sed solum an ita fuerit humana natura unita divinæ, ut per unionem hujusmodi non resultaverit nova alia persona, sed eadem præexistens divina fuerit incarnata.

b Hoc ergo sensu respondet D. Th. unionem factam esse in persona. Ad cujus probationem multa supponit de distinctione suppositi a natura in rebus creatis, quæ nunc fusius explicare non oportet, quam ab ipso tradita sunt. Sufficit enim nobis ex mente D. Th. aliquam distinctionem ex natura rei esse constituendam inter suppositum creatum, ejusque naturam; qualis vero sit hæc distinctio, & quid suppositum supra naturam addat, non solum in corporalibus naturis, sed etiam in spiritualibus, in propria quadam disputatione sunt explicanda, quam alio loco tractandam reliquimus, ne disputatione Metaphysica inter explicandum Theologica mysteria impediamur. Probat ergo D.Th. assertionem suam hac brevi ratione: si humana natura non unitur Verbo Dei in persona, nullo modo ei unitur; consequens est contra fidem incarnationis; ergo. Sequelam probat, quia quidquid inest alicui, sive pertineat ad naturam ejus, sive non, unitur ei in persona. Quod principium, licet fundamentum sit totius rationis, a D.Th. supponitur, & non probatur, cum tamen nec per se notum, nec semper verum appareat, vestis enim unitur homini, & non in persona. Sed responderi potest ex Cajetano illud principium intelligi, quando unum vere unitur alteri, ita ut intrinsece illi insit, & conjungatur, ut hoc modo excludantur ea, quæ cum extrinsecus adjaceant, veram unionem inter se non habent. Quo sensu clarissimum videtur, ac per se notum, id omne, quod alicui unitur personæ, in ipsa uniri persona, ut constat ex dicta terminorum expositione. Et propterea fortasse D.Th. usus est illo modo loquendi, *Quidquid inest alicui*, ut excluderet extrinsecus adjacentia, quæ vere non insunt. Et eamdem ob causam humanæ duæ personæ, quantumvis affectu, vel alio quovis vinculo copulentur, numquam tamen ita intrinsece uniuntur, ut una inesse alteri dici possit, unde neque uniri alteri in eadem persona.

Objectio. Sed urgebis; quia licet hoc principium illo sensu expositum verum sit, unde tamen constat humanam naturam ita esse unitam Verbo, seu divinæ naturæ, ut illi aliquo modo insit, vel intime jungatur? Hoc enim negaret Nestorius, qui dixit tantum esse unitam accidentaliter per singularem affectum, vel favorem, &c.

Responsio. Respondetur, hoc sumpsisse D. Th. tanquam de fide certum, quia humana natura ita est conjuncta Verbo, ut illud hominem constituat, quod intelligi non potest sine vera & intima unione, quod quia iterum explicaturus erat art. 6. ubi quærit, an hæc unio sit substantialis, ideo hoc loco nec plura dixit, nec retulit errorem Nestorii, nec distincte impugnavit. Posset etiam illa sequela D. Th. scil. si humanitas non est unita Verbo in persona, nullo modo est ei unita, intelligi hoc modo, id est, nullo proprio & speciali modo esse Verbo unita, sed solum improprio & communi modo, quo etiam potest dici unita Patri vel Spiritui Sancto, scilicet per præsentiam, per operationem, &c. & hoc sensu evidentius ratio concludit, quia manifestissime id sequitur, & illo admisso destruitur incarnatio, ut explicabitur in disputatione.

Dubium. Aliam dubitationem movet in fine articuli Cajet. quia discursus D. Th. videtur supponere, omnem unionem naturæ creatæ ad Deum debere esse, aut in natura, aut in persona: hoc autem suppositum falsum est, quia posset fieri unio in hoc Deo, quæ neque esset in natura, neque in persona, cujus occasione multa dicit de subsistentia essentiali, & de unione, quæ in ea fieri potest, quæ a nobis in q. 3. commodius tractabuntur. Ad objectionem vero factam quatuor modis respondet, sed duo primi supponunt, vel non esse in Deo subsistentiam communem, vel in illa non posse fieri substantialem unionem, quæ nobis vera non videntur, ut citato loco videbimus. Quarta etiam responsio, quæ Cajet. placet, sumit falsam doctrinam dicto etiam loco examinandam, videlicet hunc Deum abstractum a tribus personis, esse aliquo modo personam, & ideo unionem in illo factam, esse unionem in persona. Responsio ergo tertia est, quæ aliis etiam discipulis D.Th. probatur; scilicet, D.Th. hic non agere absolute de unione ad Deum: sed definite de unione ad Verbum, & de hac vere dicitur non posse esse nisi in natura vel in persona: nam si qua fieret unio in hoc Deo; illa non unio Verbi magis, quam Patris vel Spiritus Sancti.

Objectio. Sed contra, quia loquendo hoc modo de unione ad Verbum, illa neque in natura esse potest, sed tantum in persona, quia si per impossibile fieret unio in natura, illa etiam non esset unio ad Verbum magis, quam ad Patrem, vel ad Spiritum Sanctum.

Responsio. Respondetur, re vera ita esse: tamen quia aliqui hæretici posuerunt illam unionem in natura, necessarium fuisse D.Th. de illa distincte disputare. Præsertim, quia ipse in hoc articulo solum intendit concludere unionem factam esse in persona Verbi, quia illi est unita nostra natura. An vero simul unita fuerit subsistentiæ essentiali, necne, & an primario illi, vel relationi, hoc non tractat, quia ad præsentem disputationem non pertinebat.

c In primo argumento proponit D.Th. difficultatem communem multis rebus, seu locutionibus divinis, videlicet cum in Deo persona, & natura in re non distinguantur, quomodo potuerit unio hæc fieri in persona, quin sit facta etiam in natura. Et respondet, distinctionem rationis inter personam & naturam, seu diversum modum significandi ad hoc sufficere, quod potest multis exemplis similibus confirmari. Nam per intellectum generatur filius, & non per voluntatem, per paternitatem constituitur Pater & non per spirationem, quamvis hæc in re non distinguantur, & quod est omnino simile, Pater generat, & natura divina non generat. Et universalis ratio est, quia licet Deus sit quiddam simplicissimum, tamen vere ac proprie in se habet perfectiones multas, quæ in nobis distinctæ sunt, & singulorum actus exercet, quatenus unamquamque in se formaliter continet, & propterea quamvis in Deo natura, & persona re non distinguantur, tamen in illa re simplicissima vere invenitur, quidquid spectat ad rationem naturæ, & quidquid spectat ad rationem personæ, vel subsistentiæ, & id, quod illi unitur, non conjungitur illi, ut habet rationem naturæ, sed ut habet rationem subsistendi. Sicut quamvis eadem res in Deo sit, a qua procedit remissio, & punitio peccati, tamen remissio procedit ab illa, ut continet perfectionem misericordiæ, punitio vero, ut habet rationem justitiæ; & quia nos significamus res, prout illas concipimus, & rem eamdem concipimus diverso modo, scilicet prout in se complectitur diversas perfectiones, hinc est, ut diversus modus significandi & concipiendi sufficiat, ut illi rei diversis modis & vocibus significatæ diversa prædicata tribuantur, & quædam affirmentur sub uno conceptu, & non sub alio, quia per hujusmodi formales conceptiones & locutiones, non solum quid conveniat rei, sed etiam sub qua ratione aut perfectione conveniat, explicamus. Sic ergo unio in persona facta esse dicitur, quia facta est ad subsistendum incommunicabiliter in hac persona, & non in aliis, quod formaliter pertinet ad rationem personæ; non vero dicitur facta in natura, quia nullo modo facta est ad constitutionem, vel transmutationem naturæ; & juxta

Diversus modus significandi sufficit ad varianda prædicata.

hæc

hæc intelligenda sunt, quæ hic Cajetan. notat, & satis commendat & exaggerat.

Hinc vero obiter intelligitur sæpe in divinis rebus, seu terminis, quædam de se mutuo prædicari, quamvis diverso modo significentur, & nihilominus, non quidquid prædicatur de uno, de alio prædicari, ut in proposito dicitur Verbum simpliciter esse sua divinitas, & tamen unio dicitur facta in Verbo, & non in divinitate, Verbumque ipsum generari dicitur, divinitas vero nequaquam. Ratio ex dictis sumenda est; illæ enim propositiones, in quibus abstracta vel de concretis, vel de se mutuo prædicantur, revera sunt impropriæ ex modo significandi: admittuntur tamen in sensu identico, quia extrema sunt in re omnino idem, quando ex hujusmodi prædicatione non sequitur, nec per eam indicatur quiddam aliud falsum vel absurdum. At vero aliæ prædicationes faciunt sensum formalem, & in eis significatur aliquid convenire Deo secundum eam rationem, secundum quam vere non convenit; unde fit, ut ex eis aliquid falsum, & divinæ naturæ repugnans consequatur, ut ex illa propositione, deitas generatur, sequitur deitatem distingui a persona generante; & ex illa, unio facta est in natura divina, sequitur & divinitatem mutatam esse, & unionem tribus personis esse communem. Solutiones ad secundum & tertium per se sunt satis claræ, quæstiones vero, quæ in illis indicantur, inferius in propriis locis tractandæ sunt.

ARTICULUS III.

Utrum unio Verbi incarnati facta sit in supposito vel hypostasi.

9.
3.d.6. q.1. ar.1.& d.7. q.1. a.3.c. & d.10.q.1.a.2.q.3. & 4. con. c.34.38.& 39. Et unic.art.1. 2.& 3.ad 4. & 4. ad 9. Et quodl. b 4.ar.8. & quodli. 9.q.2. a.1. & 3. Et op. 1.c.21. & 22. & op. 2.cap.217. 218.219.& 220.

*AD tertium sic proceditur. Videtur, quod unio Verbi incarnati non sit facta in supposito sive in hypostasi. Dicit enim Augustinus in Enchirid. * Divina substantia & humana, utraque est unus Dei filius, sed aliud propter Verbum, & aliud propter hominem. Leo Papa etiam dicit in epist. ad Flavia. * unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis. Sed aliud & aliud differunt supposito: ergo unio Verbi incarnati non est facta in supposito.*

*2 Præterea, hypostasis nihil aliud est, quam substantia particularis, ut Boetius dicit in lib. de duab. natur. * Manifestum est autem, quod in Christo est quædam alia substantia particularis præter hypostasim Verbi, scilicet corpus & anima & compositum ex eis. Ergo in ipso est alia hypostasis præter hypostasim Verbi.*

† cap.36. a med. 10. 3. Est epist. 10. cap. 4. paulo a principio. Ad quanculum a princ. lib. scil. in 3. p. P. p. q. 3. a. 5. Cap. 1. non multum ante med.

*3 Præterea, hypostasis Verbi non continetur in aliquo genere, neque sub specie, ut patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt: * Sed Christus secundum quod est factus homo, continetur sub specie humana: dicit enim Dionysius 1. cap. de divinis nominibus: Intra naturæ nostræ terminos venit, qui omnem totius naturæ ordinem supereminenter excedit. Non autem continetur sub specie humana, nisi sicut hypostasis quædam humanæ speciei. Ergo in Christo est alia hypostasis præter hypostasim Verbi Dei. Et sic idem quod prius.*

Li. 3. orth. fid. c. 3. 4. & 5.

*Sed contra est, quod Damascen. dicit in 3. lib. * In Domino Jesu Christo duas naturas cognoscimus, unam autem hypostasim.*

Infra ar. 6. co. & q. 16. art. 1 c.

*Respondeo dicendum, quod quidam ignorantes habitudinem hypostasis ad personam, licet concederent in Christo unam solam personam, posuerunt tamen aliam hypostasim * Dei, & aliam hominis, ac si unio sit facta in persona, non in hypostasi.*

In 2. pag. princip.

*Quod quidem apparet erroneum tripliciter. Primo ex hoc, quod persona super hypostasim non addit nisi determinatam naturam, scilicet rationalem, secundum quod Boetius dicit in libro de duabus naturis, * quod persona est rationalis naturæ individua substantia, & ideo idem est attribuere propriam hypostasim humanæ naturæ in Christo, & propriam personam. Quod intelligentes sancti Patres utrumque in Concilio quinto apud Constantinopolim celebrato damnaverunt, dicentes: Si quis introducere conatur in mysterio Christi duas subsistentias, seu duas personas, anathema sit: nec enim adjectionem personæ vel subsistentiæ suscepit sancta Trinitas, incarnato uno de sancta Trinitate, Deo Verbo. Subsistentia autem idem est quod res subsistens, quod est proprium hypostasis, ut patet per Boetium in libro de duabus naturis. **

In Conc. 2. Constant. quod est 5. generale can. 5. to. 1. Concil.

In 3. pag a princip. lib.

*b Secundo, quia si detur, quod persona aliquid addat super hypostasim, in quo possit unio fieri, hoc nihil aliud est quam proprietas ad dignitatem pertinens: secundum quod a quibusdam dicitur, quod persona est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Si ergo facta sit unio in persona, & non in hypostasi, consequens erit, quod non facta sit unio nisi secundum dignitatem quandam. Et hoc est approbante Synodo Ephesina damnatum a Cyrillo * sub his verbis: Si quis in uno Christo dividit subsistentias post adunationem, sola copulans eas conjunctione, quæ secundum dignitatem quandam, vel authoritatem est, vel secundum potentiam, & non magis concursu secundum adunationem naturalem, anathema sit.*

In Ephes. 1. can. 3. tom 1. Conc.

*Tertio, quia tantum hypostasis est, cui attribuuntur operationes & proprietates naturæ, & ea etiam, quæ ad naturæ rationem pertinent in concreto: dicimus enim quod hic homo ratiocinatur, & est risibilis, & est animal rationale. Et hac ratione hic homo dicitur esse suppositum, quia scilicet supponitur his, quæ ad hominem pertinent, eorum prædicationem recipiens. Si ergo sit alia hypostasis in Christo præter hypostasim Verbi, sequitur, quod de aliquo alio quam de Verbo verificentur ea, quæ sunt hominis, puta esse natum de Virgine, passum, crucifixum, & sepultum. Et hoc etiam damnatum est approbante Concilio Ephesino sub his verbis: * Si quis personis duabus vel subsistentiis eas, quæ sunt in Evangelicis & Apostolicis scripturis, partitur voces, aut de Christo a Sanctis dictas, aut ab ipso de se: & quasdam quidem velut homini præter illud ex Deo Verbum specialiter intellecto applicat, quasdam vero velut Deo dignas, soli ex Deo Patre Verbo, anathema sit. Si ergo patet esse hæresim olim ab Ecclesia damnatam, dicere, quod in Christo sunt duæ hypostases, vel duo supposita: sive quod unio non sit facta in hypostasi vel supposito. Unde in eadem Synodo legitur †: Si quis non confitetur carni secundum subsistentiam unitum ex Deo Patre Verbum, unumque esse Christum cum sua carne eundem scilicet Deum & hominem, anathema sit.*

In Ephes. synod. 1 can. 4. to. 1. Concil.

In can. 2. Ephes. 1. Syno. quæ fuit una ex 4. principalib.

*c Ad primum ergo dicendum, quod sicut accidentalis differentia facit alterum, ita differentia essentialis facit aliud. Manifestum est autem, quod alteritas, quæ provenit ex differentia accidentali, potest ad eamdem hypostasim vel suppositum pertinere in rebus creatis: eo quod idem numero potest diversis accidentibus subesse: non autem contingit in rebus creatis, quod idem numero subsistere possit diversis essentiis vel naturis; sed unus & idem Christus subsistit in duabus naturis. Unde sicut quod dicitur alterum & alterum in creaturis non significat diversitatem suppositi, sed solum diversitatem formarum accidentalium: ita quod dicitur Christus aliud & aliud, non importat diversitatem suppositi vel hypostasis, sed diversitatem naturarum. Unde Gregorius Nazianzenus dicit in epistola ad Didimum: * Aliud & aliud sunt ea, ex quibus Salvator est, non autem alius: dico vero aliud & aliud e contrario, quam in Trinitate habet: ibi enim alius & alius dicimus, ut non subsistentias confundamus, non autem aliud & aliud.*

In epist. 1. ad Clidonium inter princi. & med. incipit, Honorandissimo.

d Ad secundum dicendum, quod hypostasis significat substantiam particularem, non quocumque modo, sed prout est in suo complemento. Secundum vero, quod venit in unionem alicujus magis completi, non dicitur hypostasis, sicut manus vel pes. Et similiter humana natura in Christo quamvis sit substantia particularis, quia tamen venit in unionem cujusdam completi, scilicet totius Christi, prout est Deus & homo, non potest dici hypostasis vel suppositum. Sed illud completum, ad quod concurrit, dicitur esse hypostasis vel suppositum.

e Ad tertium dicendum, quod in rebus creatis res aliqua singularis non ponitur in genere vel in specie ratione ejus, quod pertinet ad ejus individuationem, sed ratione naturæ, quæ secundum formam determinatur, cum individuatio magis sit secundum materias in rebus compositis. Sic ergo dicendum est, quod Christus est in specie humana, ratione naturæ assumptæ, non ratione ipsius hypostasis.

COMMENTARIUS.

HIc articulus nulla indiget expositione, est enim idem re ipsa cum superiori, solum diversis vocibus & nominibus propositus ad confundendos quosdam hæreticos, qui vel vocem propriam ignorantes, vel errorem suum nominibus variis involventes duas personas in Christo negaverunt, duo supposita, vel duas hypostases admittentes, in quo pugnantia plane dicebant, quo-

quoniam utrumque illorum ſuppoſitorum, ſi duo eſſent, ſubſiſteret in natura rationali, ſeu intellectuali, divina, ſcilicet & humana, unde duæ perſonæ eſſent, ut recte D.Th. in ſua prima ratione concludit, quia perſona ſupra ſuppoſitum nihil addit, niſi quod in rationali natura ſubſiſtat. Et hoc modo contra hunc errorem procedunt omnia dicta articulo præcedenti. Item teſtimonia & rationes, quæ contra hæreticos fiunt, qui duas perſonas in Chriſto poſuerunt, ut D.Thomas bene argumentatur, præſertim in ratione tertia.

b Solum circa ſecundam rationem oportet notare vim ejus conſiſtere in hoc, ſi perſona ſupponit propriam hypoſtaſim humanæ naturę, ſolumque dignitatem aliquam illi addit, neceſſario effici illam non poſſe eſſe ſubſtantialem dignitatem, ſed accidentalem; & hoc modo ſequitur ex illo errore hanc unionem ſolum eſſe factam ſecundum quandam dignitatem, nimirum extrinſecam & accidentalem, quod in Epheſino Concilio damnatum eſt. Quod ideo adverto, quia ſi loquamur de vera perſonali dignitate, quæ ſubſtantialis eſt & intrinſeca, ſic vere dici poteſt hanc unionem factam eſſe ſecundum quandam dignitatem, quia per illam elevata eſt humana natura ad ſubſiſtendum in perſona Verbi; ſubſiſtere autem in digniori perſona ad perfectionem & dignitatem naturæ humanæ pertinet, ut articulo ſuperiori ad ſecundum D.Thomas dixit.

c In argumento primo cum ſolutione attigit D.Thomas dubium, an Chriſtus poſſit dici alius, & alius, vel aliud, & aliud. Et idem tetigit infra q.17. art. 1. ubi diſputandum eſt tanquam in proprio loco.

d Secundum argumentum idem eſt cum argumento tertio articuli præcedentis, & ſolutio in re eadem eſt, licet verba ſint diverſa, in quibus immorari non oportet, quando res conſtat: conſtat autem humanitati Chriſti deeſſe propriam ſubſiſtentiam, ſeu perſonalitatem creatam, & ideo non eſſe perſonam, nec ſuppoſitum, nec primam ſubſtantiam completam, atque adeo nec ſubſtantiam individuam, prout in definitione perſonæ ponitur, cum dicitur: ***Perſona eſt rationalis naturæ individua ſubſtantia.*** Et ita locutus eſt D.Th. art. præcedenti ad tertium; utendo autem latius nomine ſubſtantiæ, prout ſignificat rem quamcumque generis ſubſtantiæ, etiam ſi in illo completa non ſit, hoc modo dici poteſt humanitas Chriſti ſubſtantia particularis, & individua, non tamen perſona, quia non habet complementum ſubſtantiæ. Et hoc modo locutus eſt D.Th. in hac ſolutione.

e In argumento tertio tractari poſſet quæſtio, an Chriſtus ſit univoce homo cum aliis hominibus, ſed hæc ſupponit multa in ſequentibus tractanda, & habet proprium locum infra quæſtione 16.

ARTICULUS IV.

Utrum perſona vel hypoſtaſis Chriſti poſt incarnationem ſit compoſita.

10. 3.d.6.q.2. art.3. Art. 2. *AD quartum ſic proceditur. Videtur, quod perſona Chriſti non ſit compoſita. Perſona enim Chriſti non eſt aliud, quam perſona vel hypoſtaſis Verbi: ut ex dictis patet: * Sed in Verbo non eſt aliud perſona & natura, ut patet ex dictis in prima parte. † Cum ergo natura Verbi ſit ſimplex (ut in primo* oſtenſum eſt) impoſſibile eſt, quod perſona Chriſti ſit compoſita.*

P.p.q.3. art.3. P.p.q.3. art.7. & per totam quæſt.

2 Præterea. Omnis compoſitio videtur eſſe ex partibus. Sed divina natura non poteſt habere rationem partis: quia omnis pars habet rationem imperfecti. Ergo impoſſibile eſt, quod perſona Chriſti ſit compoſita ex duabus naturis.

*3 Præterea. Quod componitur ex aliquibus, videtur eſſe homogeneum eis: ſicut ex corporibus non componitur niſi corpus. Si ergo ex duabus naturis aliquid ſit in Chriſto compoſitum, conſequens erit, quod illud non erit perſona, ſed natura: & ſic in Chriſto erit facta unio in natura: quod eſt contra prædicta.**

Art 2. Lib. 3. ortho. fid. c. 3. 4. & 5. *Sed contra eſt, quod Damaſc. dicit in 3. libro. In domino Jeſu Chriſto duas naturas cognoſcimus, unam autem hypoſtaſim ex utraque compoſitam.*

b *Reſpondeo dicendum, quod perſona, ſive hypoſtaſis Chriſti, dupliciter poteſt conſiderari. Uno modo ſecundum illud, quod eſt in ſe: & ſic eſt omnino ſimplex, ſicut & natura Verbi. Alio modo ſecundum rationem perſonæ vel hypoſtaſis, ad quam pertinet ſubſiſtere in aliqua natura, & ſecundum hoc perſona Chriſti ſubſiſtit in duabus naturis. Unde licet ſit ibi unum ſubſiſtens, eſt tamen ibi alia & alia ratio ſubſiſtens, & ſic dicitur perſona compoſita, in quantum unum in duobus ſubſiſtit.*

Et per hoc patet reſponſio ad primum.

c *Ad ſecundum dicendum, quod illa compoſitio perſonæ ex naturis non dicitur eſſe ratione partium, ſed potius ratione numeri, ſicut omne illud, in quo duo conveniunt, poteſt dici ex eis compoſitum.*

d *Ad tertium dicendum, quod non in omni compoſitione hoc verificatur, quod illud, quod componitur, ſit homogeneum componentibus, ſed ſolum in partibus continui. Nam continuum non componitur niſi ex continuis: animal vero componitur ex anima & corpore, quorum neutrum eſt animal.*

COMMENTARIUS.

IN articulis præcedentibus concluſit D.Thomas terminum hujus unionis eſſe perſonam, & ideo merito conſequenter quærit, an hujuſmodi terminus ſit perſona ſimplex, vel compoſita.

b Reſpondet autem D.Thom. quæſtioni ſic propoſitæ non ſatis clare; dicit enim, perſonam Verbi ſecundum ſe non eſſe compoſitam, tamen ſecundum rationem perſonæ, ad quam pertinet ſubſiſtere in aliqua natura ut ſic, eſſe perſonam compoſitam, quia in ea eſt alia, & alia ratio ſubſiſtendi. Ex quibus obſcuris verbis hæc clara reſponſio elicienda eſt. Quamvis Verbum divinum ſecundum ſe ſimplex ſit, nihilominus terminum reſultantem per hanc unionem, ſeu ipſum Verbum ut incarnatum quid compoſitum eſſe, ſeu perſonam compoſitam. Quomodo autem hoc ex verbis D.Thomæ eliciatur ex dicendis conſtabit.

Dubitat enim primo Cajetanus circa diviſionem a D. Dub. 1. Thoma propoſitam de perſona Verbi ſecundum ſe, aut prout ſubſiſtente in aliqua natura, quia hæc membra non videntur oppoſita, quia etiam perſona Verbi ſecundum ſe in aliqua natura ſubſiſtit, ſcilicet in divinitate, ex quo fit falſum eſſe ſimpliciter perſonam illam ut ſubſiſtentem in aliqua natura compoſitam eſſe.

Dubitat ſecundo, quomodo in perſona Verbi incar- Dub. 2. nata dicatur eſſe duplex ratio ſubſiſtendi, cum ratio ſubſiſtendi nihil aliud, quam ſubſiſtentia, vel perſonalitas, eſſe videatur, & in Chriſto tantum ſit unica ſubſiſtentia. In quibus dubiis explicandis prolixum habet commentarium: ſed brevius & clarius poſſunt expediri. Dico ergo, perſonam ſecundum ſe appellari Verbum ipſum, ut perſona divina tantum eſt, & in propria natura tantum ſubſiſtit habens ſolum ea, quæ ſibi intrinſeca & connaturalia ſunt, & hoc modo de fide certum eſt, perſonam Verbi ſimplicem eſſe: habet tamen ulterius perſona Verbi incarnata, ut ſubſiſtat in natura aliena & extranea, ſibi unita, & ita jam non habet ſolum ea, quæ ſecundum ſe illi conveniunt, ſed etiam aliquam aliam naturam, in qua ſubſiſtit, & hoc modo dicitur conſiderari poſſe, ut ſubſiſtit in aliqua natura, id eſt, ſecundum abſolutam rationem ſubſiſtendi in natura, quam de facto habet, quamque ratio hypoſtaſis abſolute & ſimpliciter admittit, ſeu quod idem eſt, ſecundum ſpecialem habitudinem, vel unionem, quam habet cum aliqua natura non propria, ſed (ut ita dicam) adventitia, & ut ſic dicitur perſona Verbi compoſita, quia ut ſic ſubſiſtit in duabus naturis, propria & extranea. Et ex hac explicatione ſumitur aperte reſponſio quæſtionis ſupra explicata, quia perſona Verbi non eſt terminus hujus unionis ſecundum ſe, ſed prout unita extraneæ naturæ.

De duplici autem ratione ſubſiſtendi aliqui propter objectionem factam negant hunc modum loquendi D. Th. ut videre eſt in Carthuſi. in 3. diſt.6. q. 8. Sed ſolum poteſt eſſe diſſenſio in vocibus, nam res clara eſt. Primum enim duplex Chriſti natura, poteſt dici duplex ratio ſubſiſtendi, non ſimpliciter, ſed in tali ſpecie. Itaque ſubſiſtentia eſt ratio ſubſiſtendi ſimpliciter ſine addito, & hæc tantum eſt una in Chriſto, ut recte D.Th. 4. contra Gent. c.49. ubi hoc ſenſu docet in Chriſto tantum eſſe unam rationem ſubſiſtendi ſimpliciter & abſolute: & traditur aperte in V. Synod. collat. 8. can. 7. Natura vero

Quomodo in perſona Verbi incarnata dicatur duplex eſſe ratio ſubſiſtendi.

vero potest dici ratio subsistendi in tali specie humana, quia natura constituit personam, non formaliter in ratione personæ, sed in ratione individui talis speciei, vel essentiæ, & sic duplex natura Christi potest dici duplex ratio subsistendi in esse personæ divinæ & humanæ, seu in esse Dei & hominis. Et hoc sensu est facilis ratio D. Thomæ; oportet tamen hujusmodi loquendi modo caute uti, & non sine sufficienti explicatione. Secundo, potest dici duplex ratio subsistendi ex parte ipsius personalitatis, & hoc modo unica Christi subsistentia, quæ in se increata est, & divina, dicitur esse duplex ratio subsistendi non secundum rem, sed secundum rationem, quia in quantum terminat naturam divinam, est subsistentia divina: in quantum vero terminat humanam, potest dici personalitas humana, ut loquuntur multi Theologi, Marsilius in 3.q.6. art.3. dub.3. Cajet. art. sequenti, Palac. in 3.6.q.1. & Sancti vocant personam Verbi, personam hominis, vel carnis, ut videre licet in Ambrosio epist.40. Damasc. lib.3. de fide cap.11. lib.4. cap.5. Et quamvis hæc distinctio in ipsa subsistentia sit tantum rationis, quia tamen sumitur per ordinem ad duas naturas realiter distinctas in illa unica subsistentia conjunctas, ideo ex hac duplici ratione subsistendi recte intulit D. Thomas, Verbi personam ut subsistentem utrique naturæ esse compositam. Ex hac vero expositione, qua dicimus hanc duplicem rationem subsistendi tantum ratione distingui, colligunt aliqui rationem subsistendi in natura divina esse relationem realem, rationem vero subsistendi in humana, dumtaxat relationem rationis, Quod non potest esse verum, quia relatio rationis non potest esse ratio subsistendi, quia subsistere vel simpliciter, vel in tali natura est realis effectus; ergo ratio subsistendi debet necessario esse ratio realis in rebus ipsis existens: relatio autem rationis in re nihil est. Ac præterea, quatenus per intellectum concipitur, vel fingitur, habet se, ut consequens ad humanitatem jam subsistentem in Verbo, seu ad Verbum ut subsistens in humanitate; ergo hac etiam ratione non concipitur, ut ratio subsistendi, sed ut consequens illam. Denique aliud est distingui ratione, aliud est esse relationem rationis, sæpe enim extrema sunt realia, & distinctio est rationis, ut constat in attributis divinis: sic ergo quamvis ipsamet personalis ac realis subsistentia Verbi ratione distinguatur a nobis, prout terminat humanitatem, vel divinitatem: tamen ipsa ut realis subsistentia est, est ratio subsistendi utrique naturæ. Quamquam in bono sensu dici possit, personalitati Verbi, ut est personalitas humana, non addi præter realem relationem filiationis Verbi, nisi relationem rationis, seu unionis Verbi ad humanitatem.

Relatio rationis non potest esse ratio subsistendi.

b Argumentum primum facillimum est, secundum vero difficile, & solutio D. Thomæ obscura. Argumentum est. Omnis compositio est ex partibus; sed divina natura non potest esse pars; ergo non potest in compositionem venire. Respondet hanc compositionem personæ ex naturis non esse ratione partium, sed ratione numeri. Unde in forma intendit negare majorem, & docere compositionem per se ac necessario non requirere partes, sed solum, ut multæ res ad unum constituendum conveniant. Et hoc est, quod dicit *ratione numeri*: quia omne illud, inquit, in quo duo conveniunt, potest dici ex eis compositum, sive illa conveniant per modum partium, sive alia ratione. Circa quam responsionem considerandum est, aliquos non dubitare, nomine partium in hac compositione uti Justinian. Imper. in Edicto fidei suæ in pricipio: *Cum compositionem* (inquit) *dicamus, necesse est & partes in tota esse confiteri, & totum in partibus cognosci*. Et Nicetas in orationem 42. Nazianzeni, quæ est 2. in Pascha. §. Proinde agnus, &c. divinitatem vocat *partem, qua humanitas uncta est*. Melius tamen D. Thomas negavit, hanc compositionem esse ex partibus. Potestque amplius explicari, quia etiam apud Philosophos, non quidquid componit, est pars, linea enim suo modo componit superficiem simul cum aliis partibus, quamvis illa non sit pars. Et substantia cum natura componit personam, quamvis non sit pars, sed modus vel terminus naturæ. Sic ergo in proposito, nec divinitas, nec Verbum potest dici pars Christi, quia nomen partis ex vi suæ significationis dicit quid incompletum & imperfectius toto, & dependens aliquo modo ab alia parte. Unde Augustinus lib.3. contra Maximin. c. 10. *Christus*, ait, *una persona est gemina substantia, nec tamen Deus pars hujus personæ dici potest, alioqui filius Dei, antequam acciperet formam servi, non erat totum*. Dices. Hoc compositum Christus est quoddam totum; ergo constat ex partibus. Item, humana natura est una pars ejus; ergo divinitas erit altera. Respondetur, totum uno modo sumi, ut dicit relationem ad partes, & sic Christus, ut constans ex humanitate & divinitate non est aliquod totum, quamvis ut homo possit dici totum, in quantum constat ex partibus essentialibus, vel integralibus humanitatis. Alio modo dicitur totum, id est, quid completum, & perfectum, quo modo Damascen. lib.3. de fide c.7. inter totum & perfectum non distinguit; & sic Christus est quoddam totum perfectum sine relatione ad partes, neque humanitas potest proprie dici pars, sed est una integra natura hujus compositi, altera vero est divinitas: & utraque appellari potest vere componens Christum, ut Patres loquuntur, & infra explicabo, nam componens latius patet, quam pars, & non includit eas imperfectiones, quas nomen partis indicat, ut declaratum est, & latius in disputatione dicetur.

Respõsio.

Compositio non necessario requirit partes.

Objectio.

Respõsio.

d Tertium argumentum D. Thom. est: omne compositum est homogeneum ex componentibus; sed in Christo duæ naturæ componunt; ergo compositum erit aliqua natura, non persona. Respondet negando majorem, homo enim componitur ex anima & corpore, & tamen neque est anima, neque corpus. Sed potest urgeri argumentum, quia saltem ex naturis non videtur posse componi nisi natura, quia naturæ, ut sic, nihil dicunt quod pertineat ad constitutionem personæ; sed hic naturæ sunt, quæ componunt; ergo. Hoc argumentum propono ad explicandam amplius illam minorem, & hanc compositionem. Advertendum est enim proxime ac formaliter non esse factam compositionem hanc ex una natura cum alia, sed ex subsistentia Verbi cum humana natura, ut latius in disputationibus dicemus: quia vero ipsa subsistentia Verbi intime ac simplicissime in se includit naturam divinam, consequenter factum est, ut illæ duæ naturæ manserint conjunctæ in illa subsistentia, & e contrario ut persona Verbi ex duabus naturis composita permanserit. Hinc ergo ad argumentum respondetur distinguendo majorem; quando enim duæ naturæ inter se, & una cum alia proxime uniuntur ad quidpiam constituendum, tunc verum est proxime ac formaliter ex eis componi naturam, ut patet in compositione humanitatis ex anima & corpore: hoc autem modo numquam uniuntur perfectæ naturæ, & ideo Christus non hoc modo componitur ex duabus naturis: at vero quando duæ naturæ uniuntur in una subsistentia, tunc non est necesse, ut eis resultet una natura, sed una persona. Sed potest quis retorquere argumentum: quia quando compositio non est ex homogeneis, numquam terminus compositionis est ejusdem rationis cum altero componentium, ut patet in dicto exemplo de humanitate composita ex corpore & anima, & idem est in omnibus similibus; sed in hac compositione proxima componentia sunt persona Verbi, & natura humana, quæ non sunt homogenea, ut constat; ergo, terminus resultans non erit persona. Respondetur negando majorem, & falsa ostenditur in compositione ex linea, & punctis, & similibus. Solum ergo sequitur personam non eodem modo venire in compositionem, & resultare ex compositione: componit enim ut simplex, & subsistens in sola natura divina; resultat autem composita, & in duplici natura subsistens.

Objectio.

Respõsio

Perfectæ naturæ numquam uniuntur ad constitutionem alterius.

ARTICULUS V.

Utrum sit facta aliqua unio animæ & corporis in Christo.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit unio animæ & corporis. Ex unione enim animæ & corporis in nobis causatur persona vel hypostasis hominis. Si ergo anima & corpus fuerunt in Christo unita, sequitur, quod fuerit ex unione eorum aliqua hypostasis constituta; non autem hypostasis Verbi Dei, quæ est æterna. Ergo in Christo erit aliqua persona vel hypo-

II. Inf. q.16. art.1. c. Et 3.d.6.q.3. art.1. Et 4. contr.37. & 41. co.2 Et op.2. & 22.

*hypostasis præter hypostasim Verbi: quod est contra prædicta**.

Art. 2. & 3. præced. 2 *Præterea. Ex unione animæ & corporis constituitur natura humanæ speciei. Damascenus autem dicit in 3. lib. 4. quod in Domino Jesu Christo non est communem speciem accipere. Ergo in eo non est facta animæ & corporis unio.* Lib. 3. Orth. fid. c. 3. circa med.

3 *Præterea. Anima non conjungitur corpori, nisi ut vivificet ipsum: sed corpus Christi poterat vivificari ab ipso Verbo Dei, quod est fons & principium vitæ. Ergo in Christo non fuit unio animæ & corporis.*

Sed contra est, quod corpus non dicitur animatum nisi ex unione animæ. Sed corpus Christi dicitur animatum secundum illud, quod Ecclesia cantat: Animatum corpus sumens, de Virgine nasci dignatus est. Ergo in Christo fuit unio animæ & corporis.* In festo circumc. Domini in laudibus.

Respondeo dicendum, quod Christus dicitur homo univoce cum aliis hominibus, utpote ejusdem speciei existens, secundum illud Apostoli Philip. 2. In similitudinem hominum factus. Pertinet autem ad rationem speciei humanæ, quod anima corpori uniatur, non enim forma constituit speciem, nisi per hoc quod fit actus materiæ, & hoc est, ad quod generatio terminatur, per quam natura speciem intendit. Unde necesse est dicere, quod in Christo fuerit anima corpori unita, & contrarium est hæreticum: utpote derogans veritati humanitatis Christi. 3. d. 2. q. 2. q. 3. & d. 7 q. 1. ar. 1. c. princ.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hac ratione moti videntur illi, qui negaverunt unionem animæ & corporis in Christo, ne per hoc scilicet cogerentur personam novam, vel hypostasim in Christo inducere: quia videbant, quod in puris hominibus ex unione animæ ad corpus constituitur persona. Sed hoc ideo in puris hominibus accidit: quia anima & corpus sic in eis conjunguntur, ut per se existant. Sed in Christo uniuntur ad invicem, ut adjuncta alteri principaliori, quod subsistit in natura ex eis composita: & propter hoc ex unione animæ, & corporis in Christo non constituitur nova hypostasis, seu persona, sed advenit ipsum conjunctum personæ, seu hypostasi præexistenti. Nec propter hoc sequitur, quod sit minoris efficaciæ unio animæ & corporis in Christo, quam in nobis, quia ipsa conjunctio ad nobilius non adimit virtutem, aut dignitatem, sed auget: sicut anima sensitiva in animalibus constituit speciem, quia consideratur ut ultima forma, non autem in hominibus, quamvis in nobis sit virtuosior & nobilior: & hoc propter adjunctionem ulterioris & nobilioris perfectionis, scilicet animæ rationalis, ut etiam supra dictum est.* Art. 2. hujus q. ad 2.

Ad secundum dicendum, quod verbum Damasc. 4. potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut referatur ad humanam naturam: quæ quidem non habet rationem communis speciei, secundum quod est in uno solo individuo, sed secundum quod est abstracta ab omni individuo, prout in nuda contemplatione consideratur: vel secundum quod est in omnibus individuis. Filius autem Dei non assumpsit humanam naturam, prout est in sola consideratione intellectus, quia sic non assumpsisset ipsam rem humanæ naturæ: nisi forte diceretur, quod humana natura est quædam idea separata, sicut Platonici posuerunt hominem sine materia: sed tunc filius Dei non assumpsisset carnem contra illud, quod dicitur Lucæ ultimo. Spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. Similiter etiam non potest dici, quod filius Dei assumpserit humanam naturam, prout est in omnibus individuis ejusdem speciei, quia sic omnes homines assumpsisset. Relinquitur ergo, ut Damascen.* postea dicit in eodem libro, quod assumpserit naturam humanam in atomo, id est, in individuo: non quidem in alio individuo, quod sit suppositum, vel hypostasis illius naturæ, quam in persona filii Dei. Alio modo potest intelligi dictum Damascen.* ut non referatur ad naturam humanam, quasi ex unione animæ & corporis non resultet una communis natura, quæ est humana: sed est referendum ad unionem duarum naturarum, divinæ scilicet & humanæ, ex quibus non componitur aliquid tertium, quod sit quædam natura communis, quia sic illud esset natum prædicari de pluribus:* & hoc ibi intendit. Unde subdit: Neque enim generatus est, neque unquam generabitur alius Christus, ex Deitate & humanitate, in deitate & humanitate Deus perfectus, idem & homo perfectus.* Citatum in arg. Ut patet in Arist. 1. met. text. 6 & 25. per multos textus. L. b. 3. c. 11. Lib. c. 11. Lib. 3. c. 3. in medio.

Ad tertium dicendum, quod duplex est principium vitæ corporalis. Unum quidem effectivum, & hoc modo Verbum Dei est principium omnis vitæ. Alio modo est aliquid principium vitæ formaliter: cum enim vivere viventibus sit esse (ut dicit Philosophus 2. de anima) sicut unumquodque formaliter est per formam suam: ita corpus vivit per animam, & hoc modo non ponitur corpus vivere per Verbum, quod non potest esse corporis forma.* Lib. 2. text. 37. t. 2.

COMMENTARIUS.

HIc Articulus videtur præter ordinem hoc loco insertus, potius enim spectabat ad q. 4. & 5. ubi de veritate assumptæ humanitatis tractandum est, hæc enim unio animæ cum corpore ad veritatem humanitatis ipsius maxime pertinet. Ibi etiam disputat D. Th. an in Christo vera anima fuerit, verumque corpus: non poterat ergo juxta ordinatam methodum definiri, has partes in illo convenisse, nisi extitisse quidem in eodem primum ostenderetur. Prius enim est esse, quam uniri. Igitur D. Th. solum quasi oblata occasione hoc loco movit quæstionem hanc: tum quia de compositione personæ Christi disputabat, ad quam explicandam hæc compositio animæ, & corporis pertinere videbatur: tum etiam, quia Magister dist. 6. dum ageret de modo unionis ipsius, inter alias sententias refert illam, quæ, ut in Christo unitatem personæ salvaret, ex anima, & corpore compositionem negabat, quam non ut hæresim, sed ut opinionem Magister retulit: quare arrepta occasione D. Th. & discutit opinionem hanc, & illam opinionem, sed hæresim vocat, ut fuit re vera etiam Magistri temporibus, quidquid ibidem Scot. existimet, q. 3. ut pote cum veritatem incarnationis prorsus everteret: quod evidenter D. Th. ostendit in articulo, cujus litera clarissima est. Solutiones etiam argumentorum eamdem doctrinam continent, quæ inter solvenda argumenta articuli secundi, & tertii data est, & ideo circa hanc literam non oportet amplius immorari. De re autem ipsa dicemus infra disputatione tertia: sed locus Damasceni, qui a D. Th. tractatur in argumento secundo, cum solutione, sufficienter expositus supra est art. 1. quæ vero Cajet. notat, necessaria non arbitror. Denique de illa quæstione, quam hic etiam D. Th. definit, Christum scilicet esse univoce hominem nobiscum, dicemus q. 16.

ARTICULUS VI.

a *Utrum natura humana fuerit unita Verbo Dei accidentaliter.*

AD *sextum sic proceditur. Videtur, quod humana natura fuerit unita Verbo Dei accidentaliter. Dicit enim Apostolus Philippens. 2. de filio Dei, quod habitu inventus est ut homo. Sed habitus accidentaliter advenit ei, cujus est: sive accipiatur habitus, prout est unum de decem prædicamentis, sive prout est species qualitatis. Ergo humana natura accidentaliter unita est filio Dei.*

2 *Præterea. Omne, quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: hoc enim dicimus accidens, quod potest, & adesse, & abesse alicui præter subjecti corruptionem. Sed natura humana advenit ex tempore filio Dei, habenti esse perfectum ab æterno. Ergo advenit ei accidentaliter.*

3 *Præterea. Quicquid non pertinet ad naturam, seu essentiam alicujus rei, est accidens ejus: quia omne, quod est, aut est substantia, aut accidens. Sed humana natura non pertinet ad essentiam, vel naturam divinam filii Dei, quia non est facta unio in natura, ut supra dictum est.* Ergo oportet, quod natura humana accidentaliter filio Dei advenerit.* Art. 1. hujus quæst.

4 *Præterea. Instrumentum accidentaliter advenit. Sed humana natura in Christo fuit divinitatis instrumentum. Dicit enim Damascen.* in 3. libro: quod caro Christi instrumentum divinitatis existit. Ergo videtur, quod humana natura fuerit filio Dei unita accidentaliter.* Lib. 3. orth. fidei c. 15. post. m.

Sed contra est, quod illud, quod accidentaliter prædicatur, non prædicat quid, sed quantum, vel quale, vel aliquo alio modo se habens. Si ergo humana natura accidentaliter adveniret, cum dicitur, Christus est homo, non prædicaretur quid, sed quale, aut quantum, aut aliquo alio modo se habens. Quod est contra decretalem Alexandri 6

Papæ dicentis. Cum Christus sit perfectus Deus, & perfectus homo, qua temeritate audent quidam dicere, quod Christus secundum quod est homo, non est quid.

b *Respondeo dicendum, quod ad hujus quæstionis evidentiam sciendum est, quod circa mysterium unionis duarum naturarum in Christo, duplex hæresis insurrexit: sicut Eutychetis & Dioscori, qui posuerunt, quod ex duabus naturis est constituta una natura, ita quod confitentur, Christum esse ex duabus naturis, quasi ante unionem distinctis: non autem in duabus naturis, quasi post unionem, naturarum distinctione cessante.*

Alia vero fuit hæresis Nestorii, & Theodori Mopsuesteni, separantium personas: posuerunt enim aliam esse personam filii Dei, & filii hominis, quas dicebant sibi invicem esse unitas. Primo quidem secundum inhabitationem: inquantum scilicet Verbum Dei habitavit in illo homine, sicut in templo. Secundo per unitatem affectus, quantum scilicet voluntas illius hominis est semper conformis voluntati Verbi Dei. Tertio secundum operationem, prout scilicet dicebant hominem illum esse Verbi Dei instrumentum. Quarto secundum dignitatem honoris, prout omnis honor, qui exhibetur filio Dei, coexhibetur filio hominis propter conjunctionem ad filium Dei. Quinto secundum æquivocationem, id est communicationem nominum, prout scilicet dicimus, illum hominem esse Deum, & filium Dei. Manifestum est autem, istos omnes modos accidentalem unionem importare. Quidam autem posteriores magistri, putantes se has hæreses declinare, in eas per ignorantiam inciderunt. Quidam enim eorum concesserunt unam Christi personam, sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita, dicentes, hominem quendam compositum ex corpore & anima a principio suæ conceptionis, esse assumptum a Dei Verbo. Et hæc est prima opinio, quam Magister ponit in 6. dist. 3. lib. Sententiarum. Alii vero volentes servare unitatem personæ, posuerunt Christi animam non esse corpori unitam: sed hæc duo separata ab invicem, esse unita Verbo accidentaliter; ut sic non cresceret numerus personarum. Et hæc est tertia opinio, quam Magister ibidem* ponit. Utraque autem harum opinionum incidit in hæresim Nestorii. Prima quidem, quia idem est ponere duas hypostases, vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est*. Et si fiat vis in nomine personæ, considerandum est, quod etiam Nestorius utebatur unitate personæ propter unitatem dignitatis & honoris. Unde etiam sexta Synodus definit anathema cum †, qui dicit unam personam secundum dignitatem & honorem, & adorationem, sicut Theodorus, & Nestorius insanientes conscripserunt. Alia vero opinio incidit in errorem Nestorii, quantum ad hoc, quod posuit unionem accidentalem: non enim differt dicere, quod Verbum Dei unitum est homini Christo, secundum inhabitationem, sicut in templo suo (sicut dicebat Nestorius), & dicere quod unitum fuit Verbum Dei homini, secundum induitionem, sicut vestimento: sicut dicit tertia opinio, quæ etiam pejus dicit aliquid, quam Nestorius, scilicet, quod anima & corpus non sunt unita. Fides autem Catholica medium inter prædictas positiones tenens, non dicit unionem factam Dei & hominis, secundum essentiam vel naturam, neque etiam secundum accidens: sed medio modo secundum subsistentiam, seu hypostasim. Unde in VI. Synodo* dicitur. Cum multis modis unitas intelligatur, qui iniquitatem Apollinarii & Eutychetis sequuntur, interemptionem eorum, quæ convenerunt ponentes (id est interimentes utramque naturam) unionem secundum confusionem dicunt: Theodori autem & Nestorii sequaces, divisione gaudentes, affectualem unitatem introducunt. Sancta vero Dei Ecclesia, utriusque perfidiæ impietatem rejiciens, unionem Verbi Dei ad carnem, secundum compositionem confitetur: quod est secundum subsistentiam. Sic ergo patet, quod secunda trium opinionum, quas Magister † ponit, quæ asserit unam hypostasim Dei & hominis, non est dicenda opinio, sed sententia Catholicæ fidei: similiter etiam prima opinio, quæ ponit duas hypostases, & tertia, quæ ponit unionem accidentalem, non sunt dicendæ opiniones, sed hæreses in Conciliis ab Ecclesia damnatæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Damascenus † dicit in 3. lib. non necesse est omnifariam & indefective assimiliari exempla: quod enim est in omnibus simile, idem utique erit, & non exemplum, & maxime in divinis; impossibile enim est simile exemplum invenire in omnibus, & in Theologia, id est in deitate personarum, & in dispensatione, id est in mysterio incarnationis. Humana ergo natura in Christo assimilatur habitui, id est vestimento, non quidem quantum ad accidentalem unionem: sed quantum ad hoc, quod Verbum videtur per humanam naturam, sicut homo per vestimentum. Et etiam quantum ad hoc, quod vestimentum mutatur: quia scilicet formatur secundum figuram ejus, qui induit ipsum, qui a sua forma non mutatur propter vestimentum. Et similiter humana natura assumpta a Verbo Dei est meliorata, ipsum autem Verbum Dei non est mutatum, ut August. exponit in lib. 83. quæst.

d *Ad secundum dicendum, quod illud quod advenit post esse completum, accidentaliter advenit, nisi trahatur in communionem illius esse completi: sicut in resurrectione corpus adveniet animæ præexistenti, non tamen accidentaliter, quia ad idem esse assumetur, ut scilicet corpus habeat esse vitale per animam; non est autem sic de albedine: quia aliud est esse albi, & aliud est esse hominis, cui advenit albedo. Verbum autem Dei ab æterno esse completum habuit secundum hypostasim, sive personam: ex tempore autem advenit ei natura humana, non quasi assumpta ad unum esse prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed ad unum esse prout est hypostasis, vel personæ. Et ideo humana natura non unitur accidentaliter filio Dei.*

e *Ad tertium dicendum, quod accidens dividitur contra substantiam. Substantia autem (ut patet 5. Meta.*) dupliciter dicitur. Uno modo pro essentia sive natura: alio pro supposito sive hypostasi. Unde sufficit ad hoc, quod non sit unio accidentalis, quod sit facta unio secundum hypostasim, licet non sit facta unio secundum naturam.*

f *Ad quartum dicendum, quod non omne, quod assumitur ut instrumentum, pertinet ad hypostasim assumentis, sicut patet de securi, & gladio; nihil tamen prohibet, illud quod assumitur ad unitatem hypostasis, se habere ut instrumentum: sicut corpus hominis vel membra ejus. Nestorius ergo posuit, quod natura humana est assumpta a Verbo solum per modum instrumenti, non autem ad unitatem hypostasis. Et ideo non concedebat, quod homo ille vere esset filius Dei, sed instrumentum ejus. Unde Cyrillus dicit in Epist. ad Monachos Ægypti: Hunc Emanuelem, id est Christum, non tanquam instrumenti officio assumptum dicit Scriptura, sed tanquam Deum vere humanatum, id est hominem factum. Damascen.* autem posuit naturam humanam in Christo esse, sicut instrumentum ad unitatem hypostasis pertinens.*

Dist. 6. §. 2. lib. 3. Sent.

In l. d. 1. &c.

Art. 3. hujus quæst.

Habetur in Synod. 2. Const. can. 4.

Habetur in con. 2. Constant. can. 4.

Li. 3. sen. d. 6.

Li. Orth. fid. c. 16.

Li. 83. q. q. 73. non longe a fi. tom. 4.

Li. 5. met. text. 15. tom. 3.

Li. 3. Or. fid. c. 15. & med.

COMMENTARIUS.

Dupliciter in nobis contingit uniri aliquid alicui personæ, scilicet accidentaliter, & substantialiter. Dicitur autem substantialiter uniri, quod conjungitur ad componendum aliquid unum in genere substantiæ: accidentaliter vero, quando id, quod resultat ex tali unione, non est aliquid per se unum in genere substantiæ: cum igitur ostensum sit, hanc unionem factam esse in persona, merito quæritur, an substantialiter, vel accidentaliter sit facta.

b Divus Thom. igitur, ut quæstioni respondeat, late prius refert errores Eutychetis, Nestorii, & aliorum, quos articulis præcedentibus re ipsa jam impugnaverat, & ex eorum confutatione, & definitione Conc. secundi Constant. can. 4. concludit, unionem Verbi Dei ad carnem fuisse secundum compositionem, quod est secundum subsistentiam, & hinc ulterius infert hæresim esse existimare hanc unionem esse accidentalem. Quocirca summa rationis D. Th. videtur esse hæc. Unio hæc est compositio secundum subsistentiam, ut definitum est in dicto Concilio; ergo est substantialis, quam consequentiam D. Th. relinquit sine probatione, ut manifestam, cum tamen non ita clara esse videatur; quia uniri secundum subsistentiam, nihil est aliud; quam uniri in persona; sed non omnis unio in persona substantialis est; ergo neque omnis unio secundum subsistentiam. Respondetur tamen consequentiam esse optimam, & intellectis terminis per se satis claram, quia unio secundum subsistentiam non dicit qualemcumque unionem in persona, sed illam, quæ est ad componendam, & constituendam ipsam personam: & hoc sensu dixit Conc. Constantinopol. unionem Verbi ad car-

carnem esse secundum compositionem, quod est secundum subsistentiam: at vero compositio ipsa personæ est substantialis, cum sit ad componendam, & constituendam substantiam: accidentia autem dicuntur uniri in persona, quatenus adveniunt personæ jam constitutæ, illique adhærent: non tamen adveniunt in compositionem, quæ est secundum subsistentiam, & propterea de illis est diversissima ratio. Et hunc sensum confirmat optime ratio, qua D.Th. utitur in argumento sed contra, quæ ita formanda est: Per hanc unionem Verbum non solum dicitur humanatum, sed vere dicitur factum. Ergo illa unio non est accidentalis, sed substantialis, quandoquidem ratione illius prædicatur de Verbo aliquid substantiale, & per modum substantiæ, & non tantum per modum accidentis. Quando enim unio est accidentalis, vel per modum accidentis, quo unitur, etiam si in se sit substantia, non prædicatur per modum substantiæ, sed per modum accidentis, ut homo dicitur vestitus, non vestis; & hoc sensu ait D.Thom. humanam naturam non prædicari de Christo, ut quantum, vel quale, sed tanquam quid, ut patet ex ipsa forma prædicationis, & ex definitione Alexandri Papæ, quam D.Thom. citat, de qua dicemus plura in disputatione sequenti, dubio primo.

c Primum argumentum D. Th. sumitur ex illo Pauli ad Philip. 2. *In similitudinem hominum factus, & habitu inventus, ut homo*. D.Th. nomine habitus vestem intelligit cum August. lib. 83. quæstionum q. 73. ut sensus sit, Deum fuisse indutum, & quasi vestitum humanitate, ut exposuit etiam Cyrillus lib. 11. in Joan. c. 14. quo sensu videtur significari, unionem esse accidentalem. Respondet autem D. Thom. unionem hanc significatam esse per metaphoram habitus, non quia accidentalis sit, sed vel ad significandum factam esse permutationem humanitatis sine Verbi mutatione, sicut potest aliquis indui veste per vestis mutationem ipso quiescente; vel quia, sicut homo sæpe per vestem videtur, ita Verbum per humanam naturam apparuit.

Quæ responsio optime satisfacit supposita expositione dicti testimonii Pauli. Sed alius videtur esse sensus literalis, ut ex Græca voce, & Græcorum expositione sumitur. Græce enim est vox σχήματι quæ figuram, formam, seu speciem significat: ut sensus sit Christum inventum esse in forma, in specie, & figura hominis. Dixerat enim Paulus, factum esse in similitudinem hominum, & quasi rationem reddens ait, quia in forma hominis inventus est, quod Chrysost. eumque sequuti Theophyl. & alii de figura, & forma corporis exponunt. Ambros. vero (licet non adeo proprie) de forma & modo exterioris conversationis, quia scilicet Christus inventus est dormiens, comedens, bibens sicut alii; sed Theodor. per formam hominis totam hominis naturam intelligit, qui addit, particulam illam, *ut homo*, non diminuere veritatem humanæ naturæ; significat tamen minuere rationem & veritatem hominis respectu Verbi. *Etenim* (inquit) *convenit illud, ut homo: suscepta enim natura vere hoc erat, ipse autem hoc non erat, sed hoc induerat*. Quæ verba aut corrigenda sunt, videntur enim ex antiquo errore, cui Theodoretus aliquando adhæsit, processisse; aut pie exponenda, ut videlicet, non negetur, Verbum divinum post incarnationem vere fuisse hominem, sed de se non fuisse, sed induisse, id est, factum fuisse. Addit Chrysostomus per illam particulam significatum esse Christum non esse purum hominem, neque de multis unum, sed inter multos singularem, exterius autem ita apparuisse, ac si unus de vulgo hominum esset. Quam expositionem Ambrosius etiam sequitur: quare addi potest Christum habitu fuisse inventum, ut hominem, quia ex conversatione vitæ, actionibus, atque passionibus apparuit verus homo, sicut Joannis primo dicitur: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre*, ubi illa particula, *quasi*, quæ in Græco est eadem cum particula, ut, non minuit veritatem unigeniti, sed potius significat Christum se ostendisse vere esse unigenitum a Patre, ostendendo gloriam, gratiam, & veritatem suam.

d Secundum argumentum difficile est, atque solutio non minus obscura. Argumentatur enim sic. Verbum est ens completum: ergo natura humana illi advenit accidentaliter, quod enim advenit enti in actu, advenit accidentaliter. Respondet, negando consequentiam, & ad probationem, assumptum distinguendo: quod enim advenit enti in actu, si novum esse illi afferat, accidentaliter unitur, si vero trahatur ad idem esse, non advenit accidentaliter: in propositione autem posteriori modo fit, cum ad unum esse cum Verbo humanitas trahatur. Ex qua solutione colligunt discipuli D. Th. Christi humanitatem non habere existentiam creatam, sed per unionem assumptam esse ad existendum ipsamet increata existentia Verbi Dei. Neque aliter putant salvari posse unionem illam esse substantialem. Sed quidquid sit tam de re ipsa, quam de aliis locis D.Th. ex hoc tamen id colligi non potest, sed fortasse potius contrarium: expresse enim D.Th. ait humanam naturam advenire Verbo, non ut assumptam ad unum esse, prout est naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ: sed ad unum esse, prout est hypostasis, & ideo non advenire accidentaliter, ubi, ut aperte constat ex principio solutionis, & ex toto literæ progressu, sermo est de esse existentiæ, & hoc distinguit in esse, prout est naturæ, & prout est hypostasis, & negat humanitatem habere a Verbo esse existentiæ, prout est naturæ, sed tantum, prout est hypostasis. Unde sentit procul dubio humanitatem secum afferre aliquod esse existentiæ, prout est naturæ. Mens ergo D. Th. in ea distinctione applicata ad solutionem argumenti positi est, quod advenit alicui præexistenti, si assumatur ad constituendum cum illo unum esse personale, non advenire accidentaliter, sed substantialiter; si autem supponat rem perfecte constitutam in esse personali, & afferat novum esse, quod ad constitutionem personæ nullo modo pertinet, accidentaliter advenire.

Et hæc solutio ita potest amplius explicari (ne pluribus circa hoc argumentum postea sit opus); nam si hæc unio ex parte humanitatis consideretur, invenietur illa natura esse quid incompletum in genere substantiæ, & ideo potest substantialiter alteri rei uniri, ut subsistat in illa. Si vero consideretur ex parte Verbi, licet Verbum secundum se sit ens actu completissimum, atque perfectissimum in suo proprio esse: tamen humanitas non ita illi advenit, ut illud proprie informet, nec tantum, ut mere extrinsece assistat, sed ut ab illo sustentetur, & in illo subsistat, & ita Verbum tantum se unit illi in ratione, & per rationem subsistendi, quæ ita accommodatur humanitati, ut modo ineffabili unam personam cum illa constituat.

e Tertium argumentum fundatur in hoc principio, quidquid non pertinet ad essentiam, vel naturam alicujus, est accidens ejus. Responsio autem in forma negat hoc principium: tum, quia præter essentiam, seu naturam est subsistentia, & personalitas, quæ non est accidens, sed ipsius substantiæ complementum, & ita Verbum non est accidens humanæ naturæ, sed substantialis terminus illius: tum etiam, quia hinc fit, ut aliqua substantia possit esse natura alicujus suppositi non essentialis illi, & intrinseca, sed per substantialem unionem conjuncta: neque ut accidens, sed tanquam vera natura substantialis ad subsistendum assumpta.

f Quartum argumentum fundatur in authoritate Damasceni lib. 3. c. 16. ubi humanitatem vocat, *Organum, seu instrumentum divinitatis*, quæ locutio videtur indicare unionem accidentalem. Sed explicanda est ex Cyrillo epistola prima ad Monachos Ægypti, ubi fere eamdem doctrinam habet, quam D.Thom. hic, & 4. contra gentes cap. 41. per illum enim loquendi modum non explicatur proprie, ac formaliter hæc unio, quæ immediate ac formaliter ad agendum non est, sicut unio instrumenti, ut sic: sed est ad subsistendum. Tamen, quia nos per operationes percipimus esse rei, ideo a posteriori explicatur hæc unio per rationem instrumenti, ut dicitur caro Verbi organum, non qualecumque, sed conjunctum substantialiter, ut corpus organum animæ, & manus, hominis dici potest. Ex hac vero doctrina D.Th. licet colligere, quamvis humanitas, vel caro Christi in eo sensu instrumentum Verbi possit appellari, Christum tamen ipsum, seu hunc hominem nullo modo posse hanc appellationem sortiri, ut recte Cyrillus supra contra Nestorium notavit. Ratio clara est, quia Christus, & hic homo dicit ipsum suppositum, quod neque assumptum est, neque instrumentum esse potest, sed ipsum primum operans; caro autem, vel humanitas dicit naturam assumptam, per quam suppositum operatur, & ideo in illam convenire talis deno-

denominatio potest. Unde ultimo hic notetur multo aliter posse humanitatem dici organum Verbi, quam Patris, vel Spiritus sancti, quia sicut per unionem facta est illa humanitas natura ipsius Verbi, & non Patris, nec Spiritus sancti, ita speciali modo est organum ipsius Verbi: quo fit, ut propriæ, & vitales actiones humanitatis vere, ac proprie tribuantur Verbo; at vero respectu aliarum personarum non nisi communi, ac generali ratione potest dici instrumentum ad eum modum, quo omnes formæ creatæ, sive omnes causæ secundæ, instrumenta primæ causæ vocari possunt: legatur de hac comparatione Cajetan.tom.3. opusc.tractat.1.orat.2. ad Alexand. Sextum.

DISPUTATIO VII.

In quinque Sectiones distributa,

De termino Incarnationis, qui per illa producitur, seu resultat.

IN his articulis disputavit potissimum D.Th. de termino hujus unionis, & ideo de hac re præsentem disputationem instituo, quæ convenienti methodo in hunc locum, ut enim actiones aliæ universaliter, ita Incarnatio, vel unio ad terminum ex ipsa resultantem habitudinem dicit, imo & ab illo videtur rationem sumere, Quamobrem ad explicandum, quid sit hæc unio, commodo ab ipso termino exordium sumemus. Oportet autem (quod sæpe notavi) distinguere terminum terminantem humanitatem a termino resultante ex unione. Nam de hoc posteriori agemus, non de priori, nisi quatenus ad alium explicandum necessarium sit. In quo etiam intelligere possumus vel id, quod per hanc unionem, seu per actionem unitivam, vel id, quod se habet, ut formalis terminus illius actionis, sicut in resurrectione, v.g. quæ est actio uniens animam corpori; adæquatus terminus ejus est, hic homo, qui resurgit, terminus autem formalis dicitur ipsa anima, ut reunita corpori. Hic ergo præcipue explicabimus terminum totum, & integrum. Nam de illo, qui est quasi formalis, commodius sequenti disputatione differetur.

SECTIO I.

Utrum terminus resultans, seu productus per Incarnationem sit aliqua substantia.

VIsum est hanc quæstionem præmittere, antequam attingamus errores, quos D.Th. his articulis impugnat, ut ab universalioribus procedamus; quanquam hoc loco referri posset error Nestorii, qui duas in Christo constituens personas, vel hypostases solum accidentaliter unitas, necessario negare debuit terminum incarnationis esse aliquam substantiam, vel (quod idem est) incarnationem esse actionem alicujus substantiæ productivam, sed vel nullam actionem esse, sed solum extrinsecam denominationem, ut est per amorem, seu favorem extrinsecum, vel tantum esse productionem alicujus accidentis, quo aliquo modo substantiæ & personæ distinctæ conjungantur. Sed hic error & tractandus est dubio tertio, & late refellendus. Secundo referri potest sententia asserens, incarnationem nullum habere terminum per illam productum, neque accidentalem quidem, neque substantialem, sed tantum terminum terminantem humanam naturam, illumque substantialem esse, scilicet ipsum Verbum. Sed hoc plane falsum est, & impossibile, quia incarnatio est actio realis, quæ in tempore incepit esse; ergo necesse est habere terminum realem per illam productum, quia hoc est de intrinseca ratione talis actionis. Ergo ille terminus non potest esse Verbũ ipsum secundum se, quia ut sic non est in tempore productus; oportet ergo aliquem alium terminum assignare.

Dico ergo primo, terminum adæquatum incarnationis esse Deum hominem, seu Verbum ut subsistens in humanitate, seu hunc hominem Christum, ut est unum quid constans ex persona divina, & humana natura. Hæc est doctrina communis Theologorum, cum D.Th. hic, præsertim art.6.& clarius in 3.dist.2.q.2.art.2.q.3.Cajet. hic art.8.dub.5.& omnium Thomist. Palud. dist. 5.q.1. art.3.& quamvis Durand.& Scot. soleant in contrarium citari, tamen revera non aliud sentiunt: ut videre est in Scot.dist.1.q.1.& Durand.ibid. & dist.5.q.2.& dist.6. q.2. Neque inter Catholicos potest in hoc esse dissensio, quia hæc est assertio fidei; hoc enim sensu definiunt Concilia, Incarnationem terminatam esse ad unitatem Verbi Dei, secundum compositionem ad carnem animatam anima rationali, ut dicitur in V. Synod.act.8.can.3.& in idem recidit, quod dicunt, Christum ex divinitate, ac humanitate constantem, esse vere unum quid, quod beata Virgo genuit, ut dicitur in Concil.Toletan.6. & 11. in confessionibus fidei; hoc etiam est, quod in Concil. Francoford. in lib. sacrosyllabo dicitur: *Quis eum adoptasse in filium credatur, cum tota sancta Trinitas hominem Christum in utero Virginis optata sit.* Hoc etiam sensu definitur sæpe in Conciliis Græcis hanc unionem factam esse secundum hypostasin, seu subsistentiam, ut videre est in 2. anathematismo Cyrill. & in epist.8. ejus, receptis in Concil.Ephesino, tom.1.can.13. & 14. sensus enim est, hanc unionem talem esse, ut ex ea resultet una hypostasis Christi in duplici natura subsistens. Denique cum Scriptura dicit, Verbum esse factum carnem, aut Deum factum esse hominem, satis aperte docet hunc fuisse terminum hujus unionis; idem autem terminus, qui illis verbis complexe significatur, declaratur simpliciter, & incomplexe per illum terminum, hic homo Christus, ut Deus homo. Ratione etiam patet, quia in omni unione terminus adæquatus ex ea resultans est ipsum compositum, vel quasi compositum ex rebus unitis, ut patet in exemplo supra posito de resurrectione, & idem est in omnibus similibus; ergo simpliciter in hac unione terminus est illud unum, quod resultat ex rebus unitis; sed hoc nihil est aliud, quam Christus Deus homo; ergo. Et confirmatur, quia hic homo Christus, ut subsistit in duabus naturis, est vere unum quid, ut traditur late in Concil.Ephesino, & Chalcedonensi act. 1. ubi multa ex Patribus referuntur, & in Symbolo Athanasii expresse habetur, Sicut anima rationalis, & caro unus est homo, ita Deus, & homo unus est Christus; & infra q.17. hoc latius dicetur: sed hoc unum ante hanc unionem non erat, & per illam resultavit, tanquam quid per se primo intentum per illam; ergo est adæquatus terminus ejus.

Dico secundo, primum, & adæquatum terminum incarnationis esse substantialem, seu quandam individuam substantiam. Hęc assertio sequitur aperte ex præcedenti: quia hic homo Christus quędam individua substantia est; sed ille, quatenus Deus homo est, est terminus hujus unionis; ergo. Et confirmari hoc potest ex capite Cum Christus, extra de hæreticis, ubi Alexand. Papa definit Christum, secundum quod est homo, esse aliquid; quam definitionem aliqui explicant, ut solum sit contra Manich. qui negando veram in Christo humanitatem, consequenter dicebant, Christum, ut hominem, non esse aliquid, sed potius nihil, quia non fuit verus homo, sed apparens. Ita exponit Franciscus Penna in scholiis ad directorium inquisitorum 2.p. lib.2. scholio.3. & videtur favere ratio, quæ in textu subjungitur, sc. quia sicut Christus verus est Deus, ita verus est homo ex anima rationali, & humana carne subsistens. Sed difficile creditu est, hunc esse sensum illius definitionis, quia ut constat ex Concilio Lateranens. sub eodem Alexand.III. pag.49. c. 20. illa definitio edita est contra aliquos Pariens.& Rhemens. Doctores, qui eo tempore ita loquebantur. Non est autem credibile eos fuisse locutos in sensu Manichæorum: sed fortasse negabant, Christum, ut hominem, esse aliquid, scilicet substantiale, & absolutum, & ita intellexit D. Th. hanc definitionem hic art. 6. in argumento sed contra, & alii scholastici, & expositores omnes. Et confirmatur: quia (ut infra disputatione sequenti ostendemus) hæc unio substantialis est: sed terminus actionis, vel unionis substantialis ad substantiam per se primo terminatur; ergo. Sed dicere potest aliquis terminari hanc unionem ad ipsam humanitatem, vel secundum se, vel prout existentem in Verbo, & illam ut sic esse terminum hujus unionis, non vero hunc hominem, vel substantiam aliquam perfectam. Qui modus dicendi solet tribui Durando. Sed licet humanitas, ut unita Verbo, possit dici veluti formalis terminus hujus unionis propter rationem dictam, quam latius explicabimus disputatione sequenti, non tamen dici potest totalis, Objectio. Responsio.

& integer terminus, quia substantialis actio unitiva, quamvis proxime versetur circa extrema, quæ unit vel utrumque, vel aliquod illorum immutando, & modificando; tamen per se primo non tendit, nisi ad totum ipsum, quod resultat ex unione extremorum, ad illud enim tendit tota actio, vel immutatio, quæ fit in extremis, quæ uniuntur; ergo illud est totalis, & adæquatus terminus per se primo intentus per talem actionem, vel unionem: hoc autem in proposito non est humanitas ipsa, nec secundum se, nec prout unita: sed hoc totum Christus Deus homo. Neque contra hanc resolutionem occurrit specialis aliqua difficultas præter eas, quæ communes sunt huic mysterio, quas paulatim in dubiis sequentibus expediemus.

SECTIO II.

Utrum terminus hujus unionis fuerit aliqua substantialis natura.

IN hac quæstione tractandus est error Eutychetis: qui ut intelligatur, advertendum est varios errores extitisse illorum, qui unam in Christo naturam posuerunt. Negarunt enim quidam veram unionem inter utramque naturam divinam & humanam, tribuentes Christo vel solam divinam, ut Manichæi, & alii antiquiores hæretici, vel solam humanam, ut Paulus Samosat, & alii. Sed hic error non pertinet ad præsentem disputationem; est enim in prima disputatione confutatus. Alii ergo errarunt, ponendo in Christo unam naturam conflatam, seu resultantem ex unione duarum naturarum, divinæ, & humanæ, juxta quem errorem terminus hujus unionis est aliqua natura substantialis. Qui error variis modis intelligi potest. Primo, ut hæc unio facta sit per confusionem, mixtionem, & transmutationem duarum naturarum in unam tertiam, sicut contingit in productione mixti ex simplicibus substantialiter transmutatis, ut tenuit quidam Polemius, ut Theodoret. refert lib. 4. hæreticarum fabularum, quin & errorem Eutychetis ita multi patres explicarunt, quos statim citabo. Et eundem secuti sunt Jacobitæ apud Niceph. lib. 18. c. 45. & Acephali duce Severo, ut sumitur ex VII. Synodo, Act. 1. circa finem in fragmento vitæ sancti Sabbæ, quorum fit mentio in V. Synodo, Act. 1. in libello Monachorum ad Menam, & in alio ad Synodum, & aliis locis ejusdem actionis, & Concil. Hispal. II. c. 12. & Damasc. contra hos scripsit librum de natura composita, ex cujus discursu, & rationibus constat hos hæreticos posuisse compositionem unius naturæ in Christo per veram mixtionem, sicut mixtum dicitur componi ex elementis. Refert etiam Nicephor. l. 18. c. 45. hos vocatos esse Acephalos, quia sine Episcopis degebant, qui sunt capita Ecclesiarum, quod etiam notavit Sanderus lib. 7. de visib. Monach. hæres. 106. melius, quam Castro, qui verbo, Christus, hæres. 4. dixit dictos esse Acephalos, quia duce caruerunt, quod falsum esse constat ex dictis.

Acephali hæretici.

Secundo modo ab aliis assertus est hic error, quod scilicet hæc una natura resultaverit per conversionem humanitatis in divinitatem. Hic fuit error Eutychetis, quantum ex Leone Papa colligitur, epist. 1. ad Flavianum, & ex epistolis Flaviani ad ipsum, quæ ante illam habentur inter epist. Leonis: ubi tamen dicitur, Eutychetem excitasse errorem Valentini, & Apollinaris. Sed intelligendum est quantum ad unitatem naturæ, nam in modo aliter erravit. Virgilius etiam lib. 1. & 2. contra Eutychet. Eodem modo explicat hunc errorem, & evidentissime August. hæres. 90. Ambrosius lib. de Incarnatio. c. 6. ubi mutationis & conversionis etiam mentionem fecit, tacito tamen nomine Eutychetis. Ita etiam refert hunc errorem Nicephor. lib. 18. c. 45. Theodoret. lib. 4. hæret. fabular. & confutat illum in dialogo Inconfus. & immutab. Hac etiam ratione dixit Eutyches Christum subsistere ex duabus naturis, non in duabus, quia censuit duas naturas unione facta non permansisse. Ideo etiam dicebat divinitatem passam fuisse, & crucifixam & Theodoret. supra refert lib. 4. c. ultimo, & Sanderus lib. 7. de visib. Monach. hæres. 102. quia illam naturam non compositam, sed revera unam, & eamdem omnino fuisse existimabat. Unde Damasc. lib. 3. c. 3. hunc errorem tractans ait posuisse unam naturam, vel simplicem per transmutationem unius in aliam, vel compositam per simplicium transmutationem eo modo, quo corpus hominis ex elementis componitur. Denique in hoc sensu damnatur clare hæc hæresis toto Concil. Chalcedonensi, & aliis infra citandis. Hunc errorem secutus est Dioscorus, ut patet ex Concil. Chalcedonens. act. 1. & 16. & Act. 3. in epist. ad Martian. de damnatione Dioscori, & ex Liberato in breviario c. 12. & 13. & Niceph. lib. 15. c. 4. 8. & 30. Idem error tribuitur Euseb. Cæsarien. in VII. Synodo act. 5. & 6. circa finem, ubi ex Athanasio & Cyrillo aliqua contra illum referuntur. Refert etiam Nicephorus Petrum Gnaphæum hunc errorem fuisse secutum, atque ita totam Trinitatem passam fuisse asseverasse, ajebat enim unam naturam Christi tribus personis communem vere passam fuisse. Itaque in illo Trisagio: *Sanctus Deus, sanctus fortis, sanctus immortalis*, dicebat addendam illam partem, *qui passus est pro nobis*, ut etiam retulit Niceph. lib. 15. c. 18. Damasc. lib. 3. c. 10. & epist. de Trisagio, & ab hoc orti sunt hæretici dicti Theopascitæ, & Patripassiani, ut Prateol. supra, & Sander. hæres. 104. Philoponus etiam, alias Joannes Grammaticus huic errori adhæsit, ut Niceph. l. 18. c. 46.

Tertio modo errarunt alii e converso, ponendo unam naturam in Christo, per conversionem divinitatis in humanitatem. Ita Apollinar. qui non totam divinitatem, sed quandam ejus particulam ab illa decisam dixit conversam fuisse in humanitatem, vel (quod idem est) humanitatem factam esse ex divinitate. Ita refert August. hæres. 55. & Epiph. hæres. 76. ubi contra hunc errorem refert epist. Athanas. ad Epictet. idem Euthym. 2. p. Panopl. tit. 15. & Niceph. lib. 11. histor. c. 12. & Socrat. lib. 5. Tripart. c. 44. sæpe tamen in historiis, seu authoribus antiquis hi errores ex diverso explicandi modo confunduntur, & eisdem authoribus tribuuntur, quoniam, ut ex Cyril. epist. 30. constat, & ex eodem Cyrill. refertur in citato loco ex VII. Synod. perinde existimabant dicere Verbum in humanitatem esse conversum, vel e contrario humanitatem in Verbum. Ac denique hos errores fuisse antiquissimos in Ecclesia etiam ante Eutychetem, vel Apollinarem constat ex Irenæo, in expositione fidei, ubi sic inquit: *Vos, qui ad baptismum aspirare fingitis, qui, ut tollatis duas naturas, quæstiones tales proponitis, qui mixturam, confusionem, & mutationem in deitatem ex corpore, ut hæc confundatis, comminiscimini, qui nunc in carnem Verbum versum asseritis, nunc carnem in Verbi essentiam, & hac mentis depravatione nihil vos sapere ostenditis*, &c. Sed & novos hujus temporis hæreticos hac Eutychiana hæresi fuisse infectos referunt Lindanus dialogo 2. sui Dubitantii, & Eckius contra confessionem Zuinglii; isti enim (ut inferius latius q. 16. videbimus) eam unionem inter humanitatem, & divinitatem somniant, ut alterius naturæ attributa omnia, alteri naturæ etiam in abstracto communicentur, quod sine confusione, vel unius naturæ in aliam transmutatione, ne concipi quidem potest.

Quarto modo declarari potest hic error, ut non per transmutationem alicujus naturæ in aliam, sed per compositionem una natura ex duabus resultaverit, utraque in suo esse integra manente, solumque in unione mutatione facta, ad eum modum, quo ex anima, & corpore una natura consurgit. Hujus erroris sic explicati meminit Justinianus Imperat. in edicto fidei ad Joan. II. & Castrus verbo, Christus, hæres. 4. suspicatur Eutychetem hoc sensu errorem suum asseruisse propter quædam verba Gelasii Papæ, lib. de duabus naturis contra Eutychetem circa medium, qui habetur tom. 5. Biblioth. Sanct. sed nihil ex eo colligi potest, nam, licet dicat Eutychetem explicare suum errorem illo exemplo animæ, & corporis, non tamen ait eumdem modum unionis posuisse, quin potius in principio libri aperte significat Eutychetem, eum sensum in suo errore, quem nos supra explicuimus, tenuisse, & aperte Euthym. lib. 2. Panopl. tit. 15. ex Athanas. refert tam hæreticos, quam Catholicos illo exemplo animæ, & corporis in explicando hoc mysterio usos fuisse, diversa tamen ratione illos ad divinitatis mutationem, & eversionem humanitatis, nos vero solum ad ostendendum fieri posse, ut duarum rerum una solum persona sit. Huc etiam spectat error eorum, qui veram animam in Christo negaverunt, asserentes Verbum loco animæ in Christi carne fuisse, hi enim consequenter asserere tenebantur unam naturam fuisse ex Verbo, & carne com-

compositam. Sed contra hunc errorem dicemus quæst. 5. Fundamentum omnium istorum errorum fuit, quia non intelligebant unam personam esse posse nisi unius naturæ, nihil enim inter personam, & individuam naturam distinguebant; quia ergo in Christo unam personam confitebantur, divinam & humanam, inde ferebant unam in eo esse naturam, aliquo modo ex divina, & humana conflatam. Ita colligitur ex Concil. Chalcedon. actione 1. & ex Patribus supra citatis. Præsertim ex Vigilio, Theodor. Damasc. & ex eodem Damascen. lib. 3. c. 3. & Gregor. Nysse. lib. de differentia essentiæ, & hypostasis, & D. Th. 4. contra gentes c. 35.

Duæ in Christo naturæ integræ.

Dico primo, in Christo Domino post incarnationem duas permansisse naturas integras, & inconfusas, divinam videlicet & humanam. Est conc. de fide definita in Concil. Ephesi. I. & Chalcedon. præsertim act. 5. in 2. fidei definitione, in V. Synodo præsertim act. 1. & collatione 8. can. 8. & in VI. Synodo act. 11. 23. & 18. & Lateran. sub Martin. 1. consultat. 5. a can. 4. usque ad 9. & in Lateranens. sub Innocent. III. quod habetur in c. firmiter extra. de sum. Trinitat. & fid. Catholi. & in Florent. in literis unionis, & in Toletan. 4. 5. & 11. & in Hispal. II. c. 13. ubi plura scripturæ testimonia congeruntur, & optime ex Leone Pap. Epist. 10. ad Flavian. & recipitur tanquam dogma fidei in citato edicto Justiniani Imperat. Secundo hanc veritatem probant late, & defendunt patres supra citati præsertim Gelas. Athanasius, Vigil. Justinus, Epiph. Damascenus & Theodor. in dialogo Inconfusus, qui plures refert, & Boet. lib. de duabus in Christo naturis contra Eutyche. & Nestor. & Fulgent. lib. 1. ad Trasimundum. Tertio probatur breviter ex principiis supra positis in 2. disputat. nam filius Dei, seu Christus Dominus post incarnationem permansit verus Deus; mansit ergo in illo integra, & perfecta divinitas. Similiter permansit etiam verus homo; igitur veram, & integram humanitatem conservavit, quia verus homo vera humanitate constitui debet.

Et confirmatur ad hominem contra hæreticos. Illi enim fatentur, quia Christus est Deus, & homo, necessarium esse, ut ex duabus naturis subsistat. Sed essentialis ratio hominis, & Dei non minus requirit subsistere in vera divinitate, & humanitate, quam ex illis, quia homo, vel Deus, & universe omnis substantia non constituitur, & denominatur talis essentialiter a natura, ex qua facta est, sed a natura, in qua subsistit, & quæ in re ipsa manet, quæ est quasi forma, & ratio, ut talis sit. Et ad hoc confirmandum est optimum testimonium Pauli ad Philip. 2. *Qui cum in forma Dei esset*, id est, cum in divina natura subsisteret: *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, sed semetipsum exinanivit*, non quidem amittens naturam Dei, sed *formam servi accipiens*, id est, naturam humanam, per quam est, *in similitudinem hominum factus, & habitu inventus, ut homo.* Confirmari etiam hoc potest illis testimoniis, in quibus aliquando tribuuntur Christo proprietates, quæ illi conveniunt ratione divinitatis, ut esse imaginem, & figuram paternæ substantiæ, esse unum cum Patre, esse principium Spiritus sancti, & similia. Et illis, in quibus tribuuntur ea, ex quibus vera humanitas constat, ut caro, anima, sanguis, & similia, de quibus infra suo loco. Confirmant hoc etiam testimonia, in quibus nunc Christus dicitur æqualis Patri, nunc minor; hæc enim propter diversas naturas dici necesse est, quia per eamdem naturam non potest esse minor, & æqualis, & ideo nunquam Spiritus sanctus dicitur minor Patre, aut Filio, quia nullam habet inferiorem naturam. Tandem Divinitas Christi sæpe variis miraculis, & testimoniis Angelorum, & ipsius Dei patris declarata est, vera autem humanitas passione, & morte, & aliis humani corporis defectibus satis est comprobata. De hac probatione legatur Hilar. qui eleganter illam persequitur lib. 2. de Trinit. Ultimo arguitur ratione, quæ inter explicandum articulum D. Thom. sufficienter tradita est, & iterum in sequenti conclusione indicabitur.

Dico secundo: Terminus hujus unionis non fuit aliqua substantialis natura ex humanitate, & divinitate constituta. Est de fide, & probatur facile ex dictis. Primo, quia non potuit illa natura resultare ex duabus aliquo ex tribus primis modis in tribus primis erroribus indicatis. Primo, quia si utraque, vel altera natura esset in aliam commutata, Christus aut non esset verus Deus, aut non esset verus homo, aut neutrum esset. Imo nec Patri, nec nobis consubstantialis intelligi posset. Secundo, quia necessarium esset divinam naturam fuisse aliquo modo mutatam, ut circa literam D. Th. declaratum est. Tertio, quia Christus passus fuisset, & mortuus in illa unica natura, atque adeo non minus in divinitate, quam in humanitate. Quarto, quia non minus Pater, & Spiritus sanctus fuissent incarnati, quam Verbum, quia illa mixtio, vel confusio facta esset in natura communi omnibus tribus personis; hanc rationem tetigit Concil. Toletanum 6. in confess. fidei, cujus verba, prout in communibus exemplaribus habentur, mendosa sunt, & vix possunt intelligi, ex antiquo vero codice manu scripto sic emendari debent. *Solus filius suscepit humanitatem in singularitate personæ, non in unitate divinæ naturæ, id est, in eo, quod proprium est Filii, non quod commune est Trinitati, nam si naturam hominis, Deique, alteram in alteram confudisset, tota Trinitas corpus assumpsisset, quoniam constat naturam Trinitatis esse unam, non tamen personam.* Ultimo argumentatur Leo Papa, quia oportuisset humanitatem præextitisse ante unionem, quomodo enim aliter humanitas in divinitatem converti potuisset? Nec vero potuit illa una natura resultare ex duabus modo indicato in quarto errore, scil. per compositionem, ut constat ex conciliis supra citatis, & ex iis, quæ statim afferemus solvendo ultimam objectionem, & ex rationibus sufficienter circa literam D. Th. explicatis.

Ad fundamentum errorum dicendum est late in sequentibus. Nunc breviter dicitur, naturam distingui aliquo modo a supposito, & ideo licet in Christo sit tantum unum suppositum, posse nihilominus illud in duplici natura subsistere. Sed contra primo. Quia Joan. 1. dicitur, *Verbum caro factum est*: sed hoc significat conversionem Verbi in carnem, sicut cum Joan. 2. dicitur, *aquam fuisse vinum factam*, significatur aquam fuisse conversam in vinum. Respondetur simili argumento probari posse Verbum conversum esse in peccatum, seu in maledictum, quia 2. ad Corinth. 5. dicitur, *eum, qui non noverat peccatum, pro nobis peccatum fecit*. Et ad Galat. 3. dicitur: *Factus pro nobis maledictum*. Sicut ergo inquit Athanas. epist. ad Epictet. dicitur pro nobis factum peccatum, id est, hostia pro peccato, non quia in peccatum conversum sit, sed quia carnem assumpsit in similitudinem carnis peccati, in quo hostiam offerre posset pro peccato: ita dicitur Verbum caro factum, non quia in carnem transiit (*hoc enim impietatis est ultimæ*, ut recte Chrysost. super Joan. dixit) sed quia carnem sibi in unitatem personæ copulavit, nam in universum loquendo, ut aliquod suppositum dicatur aliquid aliud fieri, non oportet, ut in illud mutetur, sed satis est, ut sibi uniat, vel acquirat formam, vel naturam. Sicut dicitur homo fieri sanus, non quia in sanitatem convertatur, sed quia sanitatem acquirit. Et Gene. 2. dicitur *homo factus in animam viventem*, & ad Hebr. 7. dicitur Christus *factus pontifex*, ac denique ad Philip. 2. dicitur factus homo *formam servi accipiens*: sic ergo (ut recte dixit Gregor. lib. 9. epist. 61.) *Verbum carnem dicimus factum, non immutando, quod erat, sed suscipiendo, quod non erat, nostra auxit, sua non minuit.* In illo autem loco Joan. 2. ex ipsa re, de qua agitur, & ex antecedentibus, & consequentibus colligitur aquam factam esse vinum per conversionem. Ex quo non fit, omnem similem locutionem eodem modo explicandam esse. Et juxta hæc obiter explicanda est, aliquorum Patrum locutio, quæ nobis hoc loco objici posset, quoniam videntur interdum dicere, ita Verbum carnem esse factum, sicut in Eucharistia panis fit Corpus Christi; sic enim Justinus Martyr Apologia. 2. pro Christianis inquit. *Quemadmodum per Verbum Dei caro factus Jesu Christus servator noster, carnem, & sanguinem pro salute nostra habuit, sic etiam per verbum precationis, & gratiarum actionis sacratam ab ipso alimoniam, quæ mutata nutrit nostras carnes, & sanguinem, illius incarnati Jesu carnem, & sanguinem esse didicimus.* De quo testimonio, & aliis dicemus late agentes de Eucharistia: nunc breviter comparatio in hoc solum posita est, quod sicut Verbum incarnatum veram carnem & sanguinem habuit, ita sub speciebus panis, & vini per consecrationem est vera caro, & sanguis Jesu Christi, ut

Object. 1.

Locutio sanctorũ.

ut ipsa Justini verba manifeste declarant, unde similitudo in modo unionis, seu mutationis posita non est.

Object. 2. Sed contra secundo, quia sancti sæpe comparant hanc unionem cum conjunctione animæ, & corporis, ut videre est in Symb. Athanas. & in Leone Pap. epist. 11. ad Julian. Justino Mart. in exposit. fidei, & Cyrill. epist. ad Monach. Ægypti. August. epist. 3. & 57. & tractat. 47. in Joan. circa finem: at vero anima, & corpus, ita conjunguntur, ut ex eis resultet una natura. Respondetur ex Damascen. lib. 3. c. 26. Cyrillo lib. de Incarnat. cap. 7. Athanas. Justi. & aliis sanctis supra citatis, in exemplis, quibus hoc mysterium explicatur, non esse in omnibus exactam similitudinem quærendam, nulla enim reperiri potest, aliàs mysterium hoc singulare non esset, ut August. dixit epist. 3. ad Volusian. Quin potius ait Hila. lib. 10. de Trinit. exempla, quæ ad hoc mysterium explicandum afferri solent, in pluribus esse dissimilia, quam similia. In exemplo ergo adducto in duobus tenet similitudo, primo, quod sicut corpus, & anima, quamvis diversæ animæ sint, in una persona conveniunt; ita divina, & humana natura quamvis distinctæ sint, in una persona copulantur; est tamen in hoc differentia, nam illæ sunt naturæ imperfectæ, & essentiales partes, & ideo non tantum unam personam, sed etiam unam naturam componunt, natura vero divina & humana sunt integræ, & perfectæ, quæ non possunt ad componendam unam naturam inter se immediate conjungi. Secundo tenet similitudo in hoc, quod sicut anima operatur per corpus, tanquam per organum sibi substantialiter conjunctum, ita divinitas per humanitatem; de qua similitudine in expositione art. 6. satis dictum est.

Object. 3. Sed contra tertio, quia Cyril. epist. ad Successum ita loquitur: *Non oportet intelligere duas naturas, sed unam naturam Verbi Dei Incarnatam*, quam locutionem comprobat authoritate Athanas. ut retulit Eustathius Beriti Episc. in Conc. Chalce. act. 1. circa finem, post ultimam Cyrilli epist. ibi recitatam, & ideo Dioscorus, cum a Catholicis Episcopis recederet, dixit in ultimis verbis illius actionis, se sequi sanctos patres Cyrillum, Athanas. & Greg. qui semper unam naturam Verbi incarnatam, & non duas post adunationem docuerunt. Respõdetur breviter duas esse partes in illa locutione. Prima est absolute negans in Christo duas naturas, & hæc nunquam est apud Cyril. sed ab hæreticis vel imposita illi est, vel male intellecta, passim enim Cyril. in suis operibus duas naturas prædicat sine confusione, ut videre est lib. de Incarn. unigeniti c. 12. & epist. 1. ad Succes. & epist. 28. ad Joan. Antioch. quæ in dicta actione prima Concilii Chalcedonensis recitatur, & in ea indicat Cyrill. quosdam hoc sibi imposuisse, quos insanire dicit. Unde, cum aliquando Cyrill. duas videtur negare naturas, non absolute, sed cum adjectione negat, scilicet, ita ut sint personaliter disjunctæ, sive ita, *ut constituant alium, & alium, hominem & Deum*, ut ipse loquitur epist. 2. ad Succes. & eodem sensu loquitur Athanas. lib. de incarnatione Christi & idem in Cyrill. epist. 30. ad Eulogium. Sic etiam lib. 1. de fid. ad Regin. circa principium negat duas, alteram, quæ adoratur, & alteram, quæ non adoratur, semper enim in hujusmodi locis contra Nest. agit. Altera pars illius locutionis Cyrilli est affirmans unam naturam Verbi Dei incarnatam, & hæc reperitur interdum apud Cyrill. citatis locis, & epist. 29. ad Acacium, & 30. ad Eulogium, ubi inquit. *Una est natura Verbi, sed illam dicimus incarnatam*. Et primo exponitur in illo edicto Justiniani Imperatoris, naturam ibi pro subsistentia sumptam esse, pro qua expositione citantur verba Cyrill. epist. 1. ad Succes. dicentis. *Quantum ad videndum oculis animæ, quemadmodum incarnatus est unigenitus, duas naturas dicimus: unum autem filium Dominum Deum Verbum incarnatum*. Clarius hoc indicat idem Cyril. in lib. ad Evoptium in defensione secundi anathematismi cum enim Theodo. ipsum reprehenderit, quod unionem secundum subsistentiam posuerit, quia videtur significasse mixturam divinitatis, & carnis factam esse, respondet Cyril. per unionem secundum subsistentiam, nihil aliud se significare voluisse, quam hoc solum: *Verbi naturam*, hoc est, subsistentiam, quæ est ipsum Verbum, vere humanæ naturæ unitam esse, citra ullam conversionem, &c. & aliis locis citatis eandem expositionem indicat. Unde Damasc. lib. 3. c. 6. cum ex sententia Cyrilli & Athanasii Verbi naturam incarnatam esse dixisset, subdit: *Cum Verbi naturam dicimus, Verbum ipsum significamus*. Idem tamen Damascen. infra cap. 11. hanc expositionem rejicit ex verbis ejusdem Cyril. epist. 2. ad Succes. ubi Cyril. se defendit ab his, qui ipsum calumniabantur eo, quod unam Verbi naturam incarnatam diceret, quia non absolute unam, sed incarnatam dixerat, ut alteram, quæ incarnata est, alteram, qua incarnata est, distingueret. Ex quo colligit Damascenus naturam non sumpsisse pro persona, quia, si de persona esset sermo, & simpliciter una dici posset, & non posset in alteram, & alteram distingui. Idque confirmat Damascen. qui naturam Verbi incarnatam dicimus, non autem passam, non ergo naturam pro persona accipimus, quia personam etiam passam dicere possumus. Secundo ergo exponitur, ut sensus sit, Verbi naturam propriam videlicet, & essentialem esse unam, illam vero post unionem esse incarnatam, id est, carni unitam, quod aliàs ipse dicit esse unam, tanquam incarnati Verbi, nam quia illa una natura idem est cum Verbo, non potuit Verbum uniri carni, quin natura illa manserit carni unita, & in hunc modum imposuit illam locutionem quinta Synod. collat. 8. can. 8. ubi per eam vocem, *Unam naturam incarnatam*, unitionem naturarum secundum subsistentiam significatam esse dicit. Idem Concilium Lateranense sub Martin. can. 5. & Gelasius Pap. in lib. de duabus naturis, & Maxent. in professione suæ fidei, quæ habetur tomo 5. Bibliothec. Sanctorum, & Damascen. supra, qui in eamdem sententiam refert Leontium Byzantium, & constat satis ex verbis, & locis Cyrill. supra citatis, qui eodem modo loquendi usus est, ut Nestorium refelleret, qui abutebatur termino duarum naturarum, ut introduceret duo supposita, & ita ponebat duas naturas, non solum distinctas, sed etiam distincta, & propria supposita constituentes. Quo sensu dixit etiam Athanas. lib. de Incarnat. Christi ante finem. *Neque duæ præfectitudines* (sic enim loquitur) *seorsum sunt constituendæ, neque secundum rationem augescentis virtutis, sed secundum rationem existendi sine defectu, ut unus utrumque sit per omnia Deus, & homo*: sic etiam Damascen. lib. de composita natura, & lib. 3. de fide c. 5. & 8. dicit in Christo multiplicari naturas secundum quantitatem discretam, licet persona una sit. Denique, quamvis de sensu Cyrilli satis constet, tamen quod ad usum illius locutionis pertinet, vitanda est assertio unius naturæ, nam licet propria natura Verbi, seu divinitas possit dici incarnata, ut ex dictis patet, & latius dicemus infra q. 3. art. 2. tamen unam naturam Verbi esse incarnatam, seu Verbum habere unam naturam incarnatam, simpliciter asserendum non est, nisi præmissa prius sufficienti explicatione jam dicta.

Cyril. sententia de termino unionis hypostaticæ.

ARTICULUS III.

Utrum terminus hujus unionis fuerit aliqua persona & ita incarnatio facta fuerit in persona.

IN hoc tractandus est secundus principalis error hujus materiæ, qui duas in Christo constituens personas, vel hypostases, consequenter negavit unionem hanc terminatam esse ad aliquam personam, sed ad accidentalem unionem Dei ad personam Christi, seu personæ Christi ad personam Verbi. Hic fuit error Nestorii, qui hanc unionem dixit factam esse per singularem effectum, & excellentissima dona gratiæ, ratione quorum Christus singulari modo vocatur templum Dei, & filius Dei, ac Deus, non per essentiam, seu substantiam, sed per singularem quandam participationem, ut constat ex Concilio Ephesino, & variis epistolis, quæ in eo referuntur. Refert etiam Augustinus hæref. 89. & Damasc. lib. de hæresibus circa finem, Theodoret. lib. 2. hæret. fabul. cap. penul. Vincentius Lirinens. lib. contra prophanas vocum novitates, Liberatus in Breviario c. 4. Evagrius lib. 1. historiæ c. 4. Socrat. lib. 7. c. 32. Nicephor. lib. 14. cap. 31. Et ante Nestorium docuit hunc errorem Theodorus Mopsuestienus, teste D. Thom. 4. contra gent. capite trigesimo quarto, & colligitur ex V. Synodo, collat. 4. 5. ubi referuntur libri

Error Nestorii, & aliorum.

Cyrilli

Cyrilli contra hunc Theodorum, & posteriori fragmento ex lib. 2. id expresse asseritur, & in his, quæ referuntur ex libellis porrectis a presbyteris. Idem sumitur ex Joanne Maxentio in Profess. fidei in tomo quinto Bibliot. & ex Damasce. lib. 3. cap. 3. Niceph. lib. 14. cap. 30. & 32. lib. 17. cap. 27. Imo ante hos semina hujus erroris jecerunt hæretici, qui Christum purum hominem esse dixerunt, ut constat ex Athanas. in 1. tom. orat. quod unus sit Christus, ubi hunc errorem impugnat, & Irenæ. lib. 1. c. 24. & 25. & Epiphan. hæres. 28. & Ambros. epist. 40. & lib. de incarnat. Dominicæ sacramento c. 6. ubi eumdem refellit errorem. Item ex Eusebio lib. 4. hist. c. 7. Theod. lib. 2. hæret. fabul. a principio. Hos secuti sunt Artemon. Montanus & Theod. Byzantius, ut constat ex Niceph. lib. 4. c. 20. & 21. Euseb. lib. 5. c. 28. ubi addit Paulum Samosatenum, & addere etiam possumus Photinum, Marcionem & similes, de quibus legi possunt Epiph. August. Damasc. Philastrius, & alii in Catalogo Hæret. Huic etiam hæresi adhæsit aliquando Theodo. ut ex actis Concilii Ephesini, & ex 5. Synod. act. 5. constat & ex objectionibus Theodo. contra anathemata Cyrilli, postea vero resipuit, ut patet ex Concil. Chalced. act. 1. post. epist. Theodosii, & Valentiniani ad Dioscorum, & ex eodem Theodoreto lib. 4. hæret. fabular. c. penult. Ad hunc etiam errorem declinasse Petrum Gnapheum colligitur ex Damasce. lib. 3. c. 10. dicit enim eum addidisse quartam Trinitati personam, scilicet Christi hominis, & ideo addidisse in Trisagio illam partem, *qui crucifixus es pro nobis*, ut hunc divideret ab omnibus tribus personis. Addit vero Damascenus hunc etiam dixisse totam Trinitatem passam fuisse, & crucifixam, quod potius ad Nestorianam hæresim pertinere videtur, ut art. 1. notavimus; & ex multis, quæ in V. Synod. act. 1. referuntur, videtur colligi in utrumque errorem declinasse prius forte in unum, & postea in alterum, ut videtur indicari in epist. Felicis Pap. Tertii ad Acacium, ubi illum deponit eo, quod hujus Petri errorem secutus est: fuit autem ille Eutychianus. Vel fortasse hic hæreticus simul dixit, Deum non vere ac substantialiter fuisse hominem, eo tamen modo, quo homo factus dicitur, & pro nobis passus, æque omnibus personis convenire. Hunc errorem secuti sunt postea Bonosiaci, sic dicti a Bonoso, ut refert Philastrius, & Prateol. & sumpserunt ex Isidoro lib. 8. originum cap. 5. ubi tantum refert hos asseruisse, Christum esse filium Dei adoptivum, non naturalem, ex quo plane sequitur personarum distinctio. Unde idem Prateol. verb. Felix 2. eodem modo explicat Felicianam hæresim, quam Elipandus etiam locutus est, qui dixit Christum esse filium Dei adoptivum, posuitque, ut ait Prateol. in Christo duas hypostases. Et eodem modo Jonas Aurelianensis lib. 1. de cultu imaginum in principio, horum errorem reprehendens, ait, illius authorem fuisse Nestorium, quem isti imitati sunt, & eodem modo explicant hunc errorem Anton. 2. par. titu. 14. cap. 1. §. 6. & Galisardus Arelatens. in sua Chronogra. Anni 816. in Carolo Magno ait, in Concilio Francoford. damnatum fuisse Elipandum, qui personam Christi in duas dividebat, & tandem hoc tempore hunc excitasse errorem Lucam Sternberger Prateol. refert libro 10.

Secundo alii hæretici, ut invidiam superioris erroris evitarent, dixerunt, in Christo tantum esse unam personam, duo tamen supposita, vel hypostases. Ita refert D. Th. hic art. 3. & 4. contr. Gentil. c. 38. & alii scholastici in 3. d. 6. qui nullum certum auctorem hujus erroris referunt; sunt vero qui existiment ipsummet Nestorium, qui prius palam locutus fuerat, postea hoc modo dissimulasse, vel occultasse errorem suum. Quod ita esse colligitur ex Justiniano in edicto fidei suæ ad finem in 2. tom. Concil. ubi ait, Concilium Ephesinum damnasse, Nestorium dicentem unam personam, non tamen unam subsistentiam; & Joan. Maxentius in responsione ad epistolam, nomine Hormisdæ P. conscriptam, hunc errorem tribuit Dioscoro, eumque late declarat, nam quia Christus repræsentabat Verbi personam, & quia persona nomen est dignitatis, dicebat in Christo esse unam personam, quia fuit in illo una dignitas Verbi homini Christo communicata, quamquam Christus, & Verbum duo sint supposita, vel hypostases. Et fortasse Felix & Elipandus paulo antea citati, in hunc errorem lapsi sunt; nam, ut fertur, illi unam personam in Christo non negabant, sed ajebant, *hominem in una eademque Dei persona deglomeratum, atque carnis indumento indutum*: hæc enim verba in quadam confessione Elipandi leguntur in libro Gothico manuscripto, qui in Toletana Bibliotheca servari dicitur: unde, si verum est, Elipandum posuisse in Christo suppositum creatum, ut citati authores referunt, videtur sane prædicta Nestoriana fraude usus. Alii vero, ut idem Joan. Maxent. refert in 5. tom. Biblioth. in 1. suæ fidei professione, aliis verbis occultarunt hunc errorem, dicentes in Christo unam esse personam, & unam hypostasim, quas tamen inter se distinguebant & subsistentiam, vel hypostasim dicebant esse Verbi, personam vero hominis; forte, quia per accidentalem unionem dicebant Verbum quasi induisse personam hominis, vel quia in illa humanitate dignitas personæ Verbi repræsentabatur.

Poterant vero e converso subsistentiam homini tribuere & personam Verbo, quia principalis dignitas erat Verbi. Fundamentum omnium istorum errorum fuit illud idem, quod in præcedenti dubio indicavimus. Cum enim omnes isti hæretici non distinguerent inter personam, & naturam, & in Christo crederent esse duas naturas integras, & perfectas, necessarium existimarunt duas in illo ponere personas, vel hypostases.

Dico primo: In Christo Domino, vero Deo, & homine, tantum est una persona ex duabus, & in duabus naturis subsistens. Est de fide definita præcipue in Concil. Ephesino ad hoc maxime congregato, & postea in Concil. Chalcedonensi act. prima, & in V. Synod. collat. 8. can. 2. & in omnibus aliis supra citatis, & in Symbolo Athanas. ubi dicitur: *Perfectus Deus, perfectus homo ex anima rationali, & humana carne subsistens*; & infra: *sicut anima & caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus*; unde in consecratione Episcoporum, cum ab eis petitur professio fidei, interrogantur: *Credis filium Dei Christum in duabus naturis, & ex duabus naturis subsistentem?* Et respondent, *credo*, ubi per priorem particulam *in duabus naturis* fit professio fidei contra errorem Eutychetis, per posteriorem vero, scilicet, *ex duabus naturis*, fit contra hunc errorem Nestorii, qui ex sola humana natura Christum subsistere dicebat; & ita ubicumque Concilia, aut patres alterum errorem reprehendunt, alterum etiam condemnant, ut videre est in omnibus supra citatis, præsertim in Leone Papa, & in illo edicto Justitiani, & in Cyrill. fere toto 4. tomo suorum operum, maxime in 12. anathematismis, & in eorum defensionibus, Damascen. lib. 3. fidei c. 3. 4. 12. & aliis. August. lib. 1. de Trini. c. 13. lib. 13. c. 17. & in Enchiridio c. 35. & 36. *Christus* (inquit) *Deus & homo, Deus, quia Deus erat Verbum, homo, quia in unitatem personæ accesserit Verbo anima rationalis, & caro*; & epist. 120. c. 4. explicat, quam sit Christus altiori modo filius Dei, quam nos, cum ille sit naturalis, nos vero adoptivi: & hujusmodi testimonia & passim reperiuntur in patribus, & in sequentibus frequenter occurrent. Præcipuum vero hujus fidei fundamentum sumitur ex illis Sacræ scripturæ locis, in quibus unus, & idem a parte rei existens dicitur verus Deus, & homo, & quæ in uno loco Scripturæ dicuntur de vero Deo, in alio dicuntur de vero homine. Ac denique per has particulas, *Hic, ille, ego, qui*, & similes demonstratur in individuo idem Deus, & homo: hæc autem vera esse non possunt, nisi de eadem persona, quæ sub utraque natura subsistat: sed hujusmodi testimonia indicata jam sunt in secunda disputatione. Nunc sufficiat illud Joan. 1. *Verbum caro factum est*. Verbum enim quoddam singulare suppositum significat, & illud ipsum dicitur factum caro, quod non potest dici propter solam inhabitationem in carne tanquam in templo, nec propter aliquam specialem gratiam, vel favorem, quam ipsum Verbum carni concesserit, sicut non dicitur Spiritus sanctus fieri mulier, vel mater Dei, licet in ea singulari quodam modo habitaverit, illamque specialiter dilexerit; dicitur ergo *Verbum caro factum*, quia carnem suæ subsistentiæ univit. Explicatur amplius vis horum testimoniorum, nam cum verbi gratia Apocalyp. 1. dicit Christus: *Ego sum α, & ω*, vel Joann. 8. Antequam Abraham fieret ego sum, illud, *Ego*, ex vi significationis suæ accipitur pro supposito, quod est, hic homo; ergo idem suppositum, quod ante Abraham existebat in propria

In Christo una tantum persona in duabus naturis subsistens.

pria natura, nunc est hic homo, & cum priorem naturam non amiserit, fit, ut idem in duabus naturis subsistat. Et confirmatur secundo, nam cum in Scriptura hic homo Christus dicitur Deus, vel Deus sumitur improprie, & participatione quadam, & hoc est manifeste contra scripturam, ut in superiori loco ostensum est; vel Deus sumitur pro vero Deo, tamen copula, *Est*, sumitur abusive, ut sensus sit: *Est Deus*, id est, conjunctus vero Deo, vel habet in se Deum, aut alius similis, & hoc modo exponere est evertere fidem, sic enim, cum Spiritus sanctus, aut Verbum dicitur esse Deus, posset illa copula abusive exponi dicto modo. Deinde quilibet homo justus posset dici verus Deus, unde in hoc non esset differentia inter Christum, & alios sanctos homines, vel angelos, nisi fortasse secundum aliquam majorem affluentiam divinorum donorum, cum tamen Paul. ad Heb. 2. singulariter dicat, filium Dei, non Angelos, sed semen Abrahæ apprehendisse. Deinde, cum idem Christus, aut Verbum dicitur homo in Scriptura sacra, posset etiam id abusive exponi: nam cum utrumque scilicet Deus, & homo æque de illo in Scriptura dicantur, absurdum, & voluntarium est, alterum abusive, alterum proprie intelligere. Quod si etiam concedatur Christum, aut Verbum improprie dici hominem, ruit nostra fides, sic enim dici etiam posset Christum non esse vere hominem, sed apparere, & e contrario Verbum posset dici non solum homo, sed etiam humanitas, abusive explicando, quia habet humanitatem.

Unicus ergo superest verus sensus, ut scilicet proprie idem Christus dicatur Deus, & homo, quod non potest esse verum, nisi ratione unius personæ ex duabus, & in duabus naturis subsistentis. Quod explicatur, & confirmatur tertio, quia duæ formæ, quæ in abstracto non prædicantur de se invicem, neque etiam prædicantur in concreto, nisi propter conjunctionem in eodem supposito, ut in calore, & luce videre est; sic autem se habet in proposito humanitas, & divinitas, quia una non est altera, & tamen Deus est homo, & homo Deus; ergo id est propter conjunctionem talium formarum, seu naturarum in eadem persona. Et simile argumentum est, quod duæ substantiæ integræ accidentaliter unitæ non se denominant substantialiter, sed denominative tantum, ut homo dicitur vestitus, non vestis; at vero in proposito, denominatio est substantialis, dicitur enim Deus homo, & non tantum humanatus; & homo Deus, & non tantum Deifer, ut Nestorius dicebat. Quam rationem cum aliis explicuimus circa literam D.Th. art. 2. Ultima ratio sumitur ex alio principio fidei, scilicet solum Dei Verbum factum esse hominem, non vero Patrem, nec Spiritum sanctum, quod esse verum non posset, si per consensionem tantum voluntatum unio facta esset, aut per eximiam aliquam gratiam, aut solam conjunctionem causæ vel organi ad miracula efficienda, aut alio simili modo, cum omnes hæ uniones includant æqualem habitudinem ad omnes tres divinas personas, a quibus efficiuntur hæc omnia per naturam, & voluntatem omnibus communem.

Fortasse tamen diceret Nestorius Incarnationem tribui peculiariter Verbo, quod videlicet ille homo Christus speciali ratione ipsum repræsentaret, sicut Patres communiter dicunt, interdum Verbi personam peculiariter antiquis patribus apparuisse humana specie, quia apparitiones illæ ad repræsentandum Verbum ipsum potissimum fiebant, licet efficientia esset communis toti Trinitati. Sed hoc in primis evertit veritatem Incarnationis, & illam in sola quadam repræsentatione constituit. Deinde solum secundum quandam appropriationem accommodat Incarnationem Verbo, non vero secundum veritatem, & proprietatem, cum tamen re vera solum Verbum caro factum sit. Denique, si in antiquis illis apparitionibus fiebat singularis Verbi repræsentatio, id fuit, quia significabant Verbum in carne venturum esse; ipsa ergo Verbi Incarnatio, jam non in repræsentatione aliqua, sed in rei veritate atque proprietate consistit.

In Christi una tantum hypostasis. Dico secundo: Sicut in Christo una est persona ex duabus, & in duabus naturis, ita & una hypostasis, seu suppositum unum. Conclusio est de fide, solumque eget vocum explicatione; olim enim dubitatum fuit inter Latinos de nomine hypostasis, an naturam, vel suppositum significaret, ut videre est in Hieronym. tomo 2. epist. 57. ad Damasum; postea vero satis constitit significare suppositum, ut ex Concilio Alexandrino refert Nicephor. lib. 10. histor. c. 15. Socrat. lib. 3. c. 7. tractatque late Basil. epist. 49. & Greg. Nyssenus lib. de differentia essentiæ & hypostaseos, Acatius in epist. ad Cyrill. quæ est 15. inter epistolas Cyrilli, & optime Nazianz. orat. 21. circa finem, ubi refert Athanas. ita vocem hypostaseos explicasse, eamdemque esse Damasi definitionem dixit Flavian. apud Nicephorum lib. 12. histor. c. 4. & colligitur ex professione fidei ejusdem Damasi ad Paulinum, quam idem Nicephor. refert lib. 12. c. 18. ubi enim Latine est vox *subsistentia*, Græce habetur ὑπόστασις. De qua voce, & etymologia ejus plura tradentur in disputationibus metaphysicis, quas propediem in lucem dabimus. Ex hac ergo nominis expositione constat, hanc conclusionem eisdem testimoniis, & definitionibus, quibus prima, esse probandam quia persona idem est, quod suppositum, vel hypostasis, solumque addit, quod sit in natura rationali; unde si in Christo essent duo supposita, cum utrumque esset rationalis naturæ, duæ plane personæ essent, ut recte D.Th. argumentatus est. Ad definiendam igitur expressius hanc veritatem, atque errorem supra citatum repellendum, Concilia addunt unionem factam esse, non secundum dignitatem, sed secundum subsistentiam, quæ Græce ὑπόστασις dicitur, & specialiter in canon. 4. Concilii Ephesini sicut una persona, ita una subsistentia seu hypostasis definitur, & canone secundo dicitur unio facta secundum subsistentiam. Idem V. Synod. collat. 8. can. 5. & 8. Neque oportet alias probationes, vel rationes multiplicare, cum ex dictis tam hic, quam circa literam S.Thom. satis hæc constent.

Ex quibus satis etiam constat, ita esse Christo unam personam, & unum suppositum, ut illa inter se numquam distinguantur, sed unum, & idem sint; nam si persona est, necessario debet esse suppositum, quod si suppositum, idque in natura humana, vel divina, necessario etiam erit persona: sicut ergo personæ, vel supposita in Christo non multiplicantur, ita neque suppositum, & persona distingui possunt. Solum est advertendum Sanctum Bonavent. in 3. distinct. 6. art. 1. q. 1. explicare sententiam distinguentem in Christo suppositum a persona, ut nomine suppositi non intelligat id, in quo substantificatur totum esse rei (ut ipse loquitur), sed id, quod subjicitur generi, vel speciei, ut hoc modo humanitas possit dici suppositum. Sed hic est abusus nominum: nam suppositum formaliter, & proprie subsistentiam communicabilem significat, quæ in Christo distincta non est personalitate divina; imo si proprie de genere, & specie loquamur, quod in Christo subjicitur speciei, & generi, est ipsa persona incarnata, non enim humanitas est homo, sed Christus, seu persona. *Persona & suppositum in Christo idem.*

Dico tertio: terminus hujus unionis est aliqua persona. Hæc assertio aperte ex præcedentibus sequitur, estque omnium communis, & omnino certa, quam colligit Cajetan. infra art. 1. ex verbis Angeli Luc. 1. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei*, quod enim Beata Virgo concepit, & peperit, id est terminus resultans per incarnationem: concepit autem, & peperit personam filii Dei, ut subsistentem in humanitate: illa ergo persona, ut sit, fuit terminus hujus unionis. Ratio vero probatur. Primo, quia ostensum est terminum resultantem ex hac unione esse substantiam aliquam, & non fuisse aliquam naturam; ergo necesse est fuisse personam, supponimus enim unionem hanc esse propriam Verbi, atque ita in essentiali subsistentia factam non esse. Secundo per hanc unionem resultat Christus, quia nec Verbum per se, nec humanitas per se potest dici Christus, & ex unione horum extremorum resultat hic homo, scilicet Christus: sed hic homo Christus dicit quandam personam divinam, & humanam, id est, in utraque natura subsistentem; ergo hæc persona, ut sic, est terminus resultans per hanc unionem. Denique, terminus in nobis resultans ex conjunctione naturæ cum sua subsistentia, est persona, vel suppositum; sed hæc unio fuit in Christo loco illius, quæ in nobis est inter naturam, & subsistentiam creatam; ergo.

Contra hanc vero conclusionem sentit Durand. in 3. d. 5. q. 2. quia terminus, inquit, actionis non præexistit actioni. Sed persona Christi supponitur incarnationi, non est ergo terminus. Et ideo ipse non agnoscit alium terminum præter unionem naturæ assumptæ ad personam assumentem. Sed quamvis fortasse in modo lo-

loquendi a nobis differat, temere tamen loquitur, & sine fundamento: nam eadem persona, quæ secundum se, & ut subsistit in una natura, supponitur assumptioni, ut terminans aliam naturam, & ut constituens cum illa hunc hominem, vel potius hic homo, ut est persona constituta ex humanitate, & personalitate divina, resultat per unionem. Quin potius fieri non potest, ut per actionem incarnationis sit facta nova unio, quin illa ultimo terminetur ad aliquid unum, quod in proposito est aliquid subsistens incommunicabiliter in humana natura, quod est esse personam. Denique contra veritatem Catholicam his conclusionibus definitam objici possunt multa, quæ pertinent ad difficultates hujus mysterii explicandas, quæ commodius tractabuntur disputatione sequenti, ubi magis etiam explicabimus, quomodo hæc unio substantialis, & personalis sit.

SECTIO IV.

Utrum terminus hujus unionis sit persona simplex, vel composita.

Ratio dubii oritur ex fine præcedentis sectionis, quia simplex persona Verbi supponitur ad hanc unionem; non ergo ut sic, potest esse terminus resultans per illam. In contrarium vero est, quia si aliqua persona composita esse debet terminus hujus unionis, oportet, ut illa ex Verbo & humanitate componatur. Hoc autem videtur impossibile, repugnat enim Verbo, venire in compositionem, hoc enim imperfectionem includit, quia componentia habent rationem partium, seque invicem perficiunt, sunt tamen natura sua ordinata ad totum componendum. Adde, quod esse totius compositi ex componentibus resultat, quæ quidem Verbo divino convenire non possunt; ergo.

In hac re Theologi communiter recusant concedere simpliciter, & absolute terminum hujus unionis esse personam compositam, aut unionem hanc esse veram, & propriam compositionem, ut videre est in Magistro 3. distin.6. in D.Thom.q.2.art.3. Bonavent. art.1.q.2.Richard.art.2.q.3.Scot.q.3.Gabr.q.1.artic.3. Durand.q.3. Almain.q.1.concl.2.Marsil.q.6.artic.3.dub.3.Alexand. Alens.3.p.q.6.memb.2. art.5. Cajetan. hic art.4.& 1.p. q.3. art.8. qui sentiunt compositionem absolute dictam in suo formali conceptu dicere imperfectionem in utroque componente, atque ideo repugnare Verbo divino. Addit Cajetan. si non sit sermo de compositione simpliciter, sed aliquid addatur, quo denotetur imperfectionem excludi, sic posse concedi, ut si dicamus esse personam ineffabiliter compositam, vel aliquid simile. Sed fortasse de modo loquendi est tantum controversia, nam res inter Catholicos facile constare potest.

Terminus unionis hypostatice non est omnino simplex. Primum enim certum est, terminum hujus unionis, scilicet, qui per illam resultat, non esse omnino simplicem, sicut est persona Verbi secundum se sumpta. Hoc evidenter probat ratio dubitandi in principio posita, quia hic terminus non est persona Verbi secundum se, nec prout subsistit in sola divinitate, in Christo autem nihil aliud est omnino simplex, nisi ipsa persona Verbi secundum se. Et confirmatur, nam terminus hujus unionis ut sic resultavit, seu incepit esse in tempore. Sed nihil, quod hujusmodi est, est omnino simplex; ergo. Denique hic terminus resultat ex unione plurium rerum distinctarum; ergo non potest esse omnino simplex. Si enim sola significatio vocis consideretur, ipsum nomen unionis opponitur perfectæ simplicitati, si proprie de unione sit sermo, tum quia quæ uniuntur, non sunt idem, tum etiam, quia minus esse unita, quam esse unum, ut circa literam D.Thom. expositum reliquimus.

Secundo hinc evidenter fit, terminum resultantem per hanc unionem esse aliquid unum constans, vel conflatum ex multis. Hoc patet ex dictis, & præterea explicatur, quia ille terminus est hic homo Christus, ut sic. Sed hic homo, seu Christus includit humanitatem, & subsistentiam Verbi, utramque intrinsece, & aliquo modo constituentem ipsum, scilicet subsistentiam dantem esse hypostasis, vel personæ, & humanitatem tandem esse hominis; ergo. Unde in Symbolo Athanas. Christus dicitur esse unus constans ex divinitate, & humanitate, sicut homo est unus constans ex corpore, & anima. His ergo in re ipsa existentibus certis solum superesse videtur quæstio de modo loquendi, an hic terminus, qui est unus per adunationem plurium rerum, sit dicendus simpliciter compositus.

Dico tertio, absolute dicendum esse, terminum resultantem per hanc unionem personam compositam esse. Hæc est sententia D.Thom. hic art.4. & videtur expresse diffinita in V.Synod. Action.8. can.4. *Si quis non confitetur unionem secundum compositionem, &c.* & infra. *Unam subsistentiam compositam.* Idemque repetit can.7. & in VI.Synod.Act.4. epist.1. Agath. hæc definito probatur in Act.11.epistol.Sophronii, & Act.13.cap.6.& Concil.Lateran.sub Mart.1.consult.4.ubi confirmantur Synodi Ephesinæ, & quintæ Synodi, & consult.5.cap.17. condemnat eos, qui ea, quę de Christo in iis Conciliis sunt definita, negant proprie, & secundum veritatem dicta esse; & ibidem can.6. definit proprie, & secundum veritatem: *In duabus, & ex duabus naturis subsistere*, qui modus loquendi frequens est in dictis Conciliis, & patribus infra citandis: illa vero particula, Ex, plane designat compositionem. Secundo ita loquuntur etiam patres: Dionys.cap.1.de divin. nom. ante medium: *Ex qua*, inquit, *ineffabiliter est compositus*; & cap.3.de Eccles.Hierar.part.3.circa finem: *Unum*, inquit, *illud & simplex ad compositum, atque visibile sine immutatione sui per summam clementiam, benignitatemque processit*. Damascenus lib.3. cap.3.4.5.& 7. sæpe id repetit, Gregor. Homil.38.in Evang.Athanas.id ut clarum supponit oratione, Quod unus sit Christus, circa principium. Petrus Diacon.de Incarnatione, & gratia, cap.3. *A sanctis*, inquit, *Patribus adunatione divinitatis & humanitatis, Christus Dominus compositus prædicatur*. Quod dicit fuisse definitum in Concil.quodam Antioch.contra Paul. Samosat. cujus fragmentum habetur 1. tom. Concil. ex Euseb.lib.7.cap.22. Alii patres, licet non aperte utantur nomine compositionis, aliis tamen, quæ perinde esse videntur, utuntur, ut adunationis, copulationis ex duobus, conjunctionis, ut est apud Chrysost.hom.10.Joan.Justin. lib.de vera fidei expositione circa finem, Cyrill.epist.ad Nestor.& sæpe alias, Nazian.orat.24. non longe a principio commistionem etiam vocat, & orat.42. vocat novam mixturam, & admirandam temperationem. Sic etiam Tertul. de carne Christi dicit, in Christo esse hominem mistum Deo. Idem fere Hilar. lib.2. de Trinit. circa fin.& August.epist.3. ad Volusian. *Sicut homo*, inquit, *est mistura corporis, & animæ, ita, &c.*& 4.de Trinitat. cap.13. inquit: *Dei Verbo ad unitatem commistus homo est*. Quæ tamen locutiones, quæ misturam indicant, seu mistionem, non sunt extendendæ, sed pie explicandæ: a Patribus enim solum sunt usurpatæ ad explicandam veritatem hujus compositionis. Ultimo utor ratione sumpta ex dictis, & ex Basil.lib.2. cont. Eunom. circa finem, ubi definit compositum esse, quod ex diversis rebus constat; sed Christus Dominus, quatenus est terminus resultans per hanc unionem, est vere unus constans ex multis rebus; ergo vere compositus. Confirmatur primo; quia terminus hujus unionis non est simplex, ut ostensum est; ergo compositus: nam hæc duo immediate, & contradictorie opposita sunt. Secundo confirmatur, quia magis compositus est Christus, ut est hic homo, quam sola humanitas, quia Christus intrinsece includit humanitatem, & aliquid aliud; ergo.

Tertio, quia terminus hujus unionis est aliquid unum, ut ex ipso nomine unionis per se notum est; & non est unum simplex, quia hoc repugnat unioni: ergo compositum: & non per accidens, quia est unum simpliciter, ut infra, quæst.17. late dicitur, & constat ex V. Synodo Act.8.can.1.& sequentibus; est ergo unum compositum per se ac substantiale, & non est una natura: ergo una persona composita.

Compositio hæc inter subsistentiam divinã & humanitatem immediata, inter naturam humanam & divinam mediata est. Quorundã mens. Dico quarto. Hæc compositio proxime intercedit inter subsistentiam Verbi, & humanitatem, & consequenter est compositio duarum naturarum in una persona. Declaratur & probatur prior pars, nam per incarnationem, quæ unica est actio, & per se unitiva unius cum alio, proxime & immediate unitur humanitas subsistentiæ Verbi: ergo compositum, quod per illam resultat, ex his duobus extremis proxime & immediate componitur: ergo compositio ipsa proxime intercedit inter humanitatem & subsistentiam Verbi. Sed dicunt aliqui subsistentiam

tiam Verbi præciſe & in abſtracto ſumptam non eſſe alterum extremum, cui humanitas unitur, ſed eſſe quaſi formale medium, quo humanitas trahitur ad perſonam Verbi. Unde ajunt, proprius & verius dici, hanc compoſitionem fieri immediate ex Verbo & humanitate, quam ex ſubſiſtentia Verbi & humanitate, quia Verbum revera eſt alterum extremum quod hujus unionis, quæ hypoſtatica eſt, & ideo immediate fit in perſona Verbi, & non in natura divina, niſi quatenus Verbum in illa ſubſiſtit; & ideo Verbum ipſum eſt, cui altera natura immediate conjungitur; & ideo dicitur eſſe unum extremum quod hujus compoſitionis: perſonalitas autem Verbi non eſt extremum quod, ſeu cui humanitas unitur, ſed eſt quaſi vinculum ſeu medium, quo humanitas trahitur ad perſonam Verbi; & ideo non dicitur propria compoſitio eſſe ex ſubſiſtentia Verbi, & humanitate. Sicut albedo, v. g. dicitur inhærere quantitati ut quo, quia per illam inhæret ſubſtantiæ; & ideo non fit proprie compoſitio ex albedine & quantitate, ſed ex albedine & ſubſtantia.

Improbatur. Sed hæc falſa ſunt, & ſine fundamento dicta, nulla eſt enim ratio diſtinguendi in hoc negotio inter Verbum, & ſubſiſtentiam Verbi. Primum quidem, quia re ſunt non ſolum idem ut Verbum & divinitas, ſed etiam adæquate & convertibiliter idem, ita ut neque inter ſe diſtinguantur, neque in re unum diſtingui poſſit ab alio, a quo alterum non etiam diſtinguatur: ergo non poteſt in re unio fieri ad Verbum tanquam propria ejus, quin fiat proxime ad ſubſiſtentiam Verbi, neque e converſo, quia hic agimus de compoſitione, prout in re facta eſt. Nec modus noſter concipiendi perſonam Verbi in concreto, vel perſonalitatem in abſtracto quicquam refert, ut unum potius quam aliud concedatur; imo, ſi formaliſſime loquamur, ſubſiſtentia ipſa relativa Verbi fuit proxima ratio terminandi hanc unionem, ut infra oſtendemus; & illi formaliſſime & proxime facta eſt unio. Neque eſt verum, illam ſubſiſtentiam ita eſſe vel potius conſiderari ſecundum rationem, ut medium quo reſpectu Verbi, quin etiam ſit vere unita & conjuncta humanitati, & ſolo ea ratione non tantum ſit quo, ſed etiam quod unitur: ſicut punctum continuans partes lineæ non ſolum eſt, quo illæ uniuntur, ſed etiam ipſum eſt, quod unitur utrique extremo tam vere ac proprie, ſicut punctum terminans lineam unitur illi: ſic ergo divina & humana natura uniuntur inter ſe media ſubſiſtentia, quatenus humanitas ipſi ſubſtentiæ vere unitur, & hoc eſt, quod indicant Concilia, cum dicunt, hanc unionem eſſe ſecundum ſubſiſtentiam. Imo, etiam generatim loquendo, nullum eſt medium quo conjungens duo extrema, quod non ſit unitum ipſis extremis, niſi fortaſſe ſit ipſa formalis unio: ſubſiſtentia autem Verbi non eſt formalis unio, ut per ſe conſtat, & infra dicetur: ergo non poteſt concipi, ut vinculum uniens duas naturas, ſeu Verbum cum humanitate, niſi quatenus ipſa per ſe ipſam proxime unita humanitati concipitur. Major inductione facile oſtendi poteſt, & ratione, quia, ſecluſa unione formali, omne aliud uniens duo extrema non poteſt eſſe aut concipi, niſi ut quoddam tertium, in quo illa uniuntur, & conſequenter neceſſe eſt, ut prius & quaſi propinquius ſecundum rem vel rationem illi uniantur. Exemplum autem de quantitate ſecundum veram doctrinam potius confirmat, quod dicimus, nam albedo, verbi gratia, ita inhæret ſubſtantiæ media quantitate, ut cum illa faciat realem unionem & compoſitionem, ut latius infra in materia de Euchariſtia declarabimus; nam ex illo myſterio ſumitur ſufficiens hujus rei argumentum, nam, ſublata ſubſtantia, manet albedo unita quantitati, veramque compoſitionem cum illa facit, cum tamen nec novam acquirat, nec immutet, quam antea habebat. Idemque dicendum eſt de viſione, verbi gratia, intellectione, & ſimilibus, quæ per potentias ſuas dicuntur ineſſe ſubſtantiæ, nam proxime & immediate uniuntur ipſis potentiis, eaſque informant. Qui autem contenderet, quantitatem ita eſſe medium, quo qualitas ineſt ſubſtantiæ, ut non ſit id, cui immediate albedo unitur, conſequenter dicere deberet, quantitatem non eſſe proprium ac formale vinculum, ſeu medium unionis inter ſubſtantiam & albedinem, ſed ad ſummum eſſe veluti diſpoſitionem prærequiſitam in ſubſtantia, ut poſſit qualitatem recipere, qua diſpoſitione ſuppoſita, qualitas & ſubſtantia inter ſe immediate uniuntur per formalem unionem eis ſuperadditam; ſicut, qui dicunt, quantitatem vel alias diſpoſitiones prærequiri in materia, ut recipiat formam ſubſtantialem, non dicunt eas diſpoſitiones eſſe vinculum, quo uniuntur materia, & forma, ſed illas præſupponi, ut hæ inter ſe proxime uniantur. In hoc autem ſenſu exemplum illud nihil præſenti negotio deſerviret, quia negari non poteſt, quin ſubſiſtentia Verbi ſit vinculum utriuſque naturæ, & quo formaliter Verbum humanitati copulatur; eſt ergo hæc compoſitio proxime ex ſubſiſtentia Verbi & humanitate, ſive nomine ſubſiſtentiæ hypoſtaſim intelligamus juxta frequentiorem uſum Conciliorum, ſive formaliter & abſtracte ipſam rationem ſubſiſtendi Verbi: nam de utriſque etiam, ut ratione diſtinguuntur, eſt vera locutio, de uno, ſcilicet de Verbo, ut extremo totali; de altero, ſcilicet perſonalitate, ut extremo formali, quod tamen vere etiam unitur humanitati.

Probatur ultima concluſionis pars. Poſterior pars concluſionis facile ex dictis declaratur, nam perſona Verbi per ſe & eſſentialiter includit divinam naturam; & ſubſiſtentia Verbi, quantumvis abſtracte & præciſe concipiatur, re ipſa intrinſece & eſſentialiter includit totam divinitatem, & ideo hoc ipſo, quod Chriſtus proxime componitur ex ſubſiſtentia Verbi & humanitate, ſit etiam compoſitus ex duabus naturis unitis in eadem ſubſiſtentia, cujus compoſitionis extrema ſunt duæ naturæ, quæ diſtinctæ manent, & inconfuſæ, vinculum autem eſt ipſa ſubſiſtentia, ut explicari poteſt exemplo ſupra adducto de arbore, in cujus radice vel trunco duo rami uniuntur. Eſt tamen differentia notanda in hoc exemplo, & in omni alio ſimili, quia in omni compoſitione duorum extremorum in uno tertio, quodlibet extremorum per ſe ſumptum facit compoſitionem cum tertio, quia ab illo diſtinguitur: at vero in hac compoſitione ſola humanitas diſtinguitur a perſona verbi, & ideo in hoc myſterio non eſt alia compoſitio præter eam, quæ proxime fit ex humana natura & ſubſiſtentia Verbi: conjunctio autem duarum naturarum in una perſona non addit aliam compoſitionem, ſed ſolam ſimplicem unitatem perſonæ Verbi cum ſua propria natura.

Occurritur objectioni. Hinc facile ſolvitur, ſi quis objiciat, nam tres perſonę divinæ, licet inter ſe realiter diſtinctæ ſint, & uniantur in eadem natura, non propterea aliquid unum componunt: ergo e contrario, licet duæ naturæ uniantur in una perſona, non inde reſultabit aliquod compoſitum. Negatur enim ſimilitudo, divinæ enim perſonæ non proprie uniuntur in natura, ſed ſunt prorſus idem cum ſua natura, & in ea ſunt unum, & ideo in ea non faciunt compoſitionem, neque inter ſe uniuntur, ut aliquid componant, ut recte Auguſt. 11. de Trinitat. cap. 10. At vero in hoc myſterio duę naturæ non ſunt unum cum perſona, altera enim natura, ſcilicet humana, diſtincta eſt, quæ per compoſitionem unitur perſonæ, & ita reſultat perſona compoſita ex duabus naturis ſubſiſtens.

Dices: cur ergo Concilia frequentius explicant hanc compoſitionem per extrema duarum naturarum, ſemper enim dicunt, Chriſtum eſſe compoſitum ex duabus naturis in una ſubſiſtentia, cum compoſitio hæc non proxime inter naturas, ſed inter Verbum ſeu ſubſiſtentiam Verbi & naturam humanam verſetur? Reſpondetur, Concilia utroque modo ſolere hujuſmodi compoſitionem declarare, quia & in re una tantum eſt, ut diximus, & uterque modus illam explicandi deſervit ad confutandos illos errores huic myſterio contrarios, quod facere intendunt Concilia. Unde in V. Synod. collat. 8. can. 3. ſic legitur. *Si quis non confitetur unitatem Verbi Dei ad carnem animatam anima rationali & intellectuali, ſecundum compoſitionem, ſive ſecundum ſubſiſtentiam factam eſſe, ſicut ſancti Patres docuerunt, anathema ſit.* Et inferius dicitur, Eutyehetem poſuiſſe unionem ſecundum confuſionem, Neſtorium tantum ſecundum affectum: *Sancta vero Eccleſia* (dicitur) *utriuſque impietatem rejiciens, unitionem Dei Verbi ad carnem ſecundum compoſitionem confitetur.* In quibus verbis plane explicatur hæc compoſitio inter Verbum ſeu ſubſiſtentiam Verbi & humanitatem: infra vero can. 7. dicit Synodus, Chriſtum eſſe compoſitum ex duabus naturis, & can. 8. utroque modo compoſitionem declarat. (Replicæ fit ſatis.)

Confectaria aliquot. Ex dictis inferre poſſumus primo contra Durandum in 3. d. 6. q. 3. hanc compoſitionem non ſolum eſſe unius cum alio, ſed etiam unius ex multis. Diſtinguit enim ibi Durandus duplicem compoſitionem, unam vocat (Primum.)

hujus

hujus ex his, ut est humanitatis ex anima & corpore; aliam appellat, *hujus ad hoc*, ut est accidentis ad subjectum: subjectum enim non consurgit ex compositione accidentis, sed accidens cum illo componitur, seu illi adjungitur. Ait ergo, personam Christi non esse compositam priori modo, sed tantum hoc posteriori, quia, quod est priori modo compositum, pendet ex componentibus, & est posterius illis, quod de persona Verbi non potest. Sed nihilominus negari non potest, quin in hoc mysterio interveniat compositio hujus ex his: expresse enim Concilia dicunt, Christum esse compositum ex duabus naturis, unitatemque ejus esse per compositionem unius Dei hominis ex Verbo & carne, cui unitur; & Athanasius in Symbolo dixit: *Sicut anima & caro, unus est homo; ita Deus & homo, unus est Christus*: sed homo est unus per compositionem hujus ex his: ergo & Christus. Præterea, in omni vera compositione necesse est, adæquatum terminum per illam resultantē esse compositum ex extremis, quæ inter se uniuntur, ut etiam in compositione accidentis cum subjecto videre licet: nam ipsum concretum, verbi gratia, album, est suo modo unum ex his: ergo idem necesse est, in præsente compositione reperiri. Quocirca illa distinctio Durandi magis videtur secundum habitudinem aut considerationem rationis, quam secundum rem, quia in re nulla potest esse compositio unius cum alio, quin etiam compositio unius ex duobus, nimirum ex illis, quorum alterum cum altero componitur: quia, si componitur cum altero, ergo unitur illi: nihil enim aliud esse potest componi cum alio vel ad aliud, nisi conjungi, & uniri illi, talisque erit compositio qualis fuerit unio: si autem unum alteri unitur, necesse est unum aliquid ex utroque fieri, nam ut suppono, unum non fit alterum, sed utrumque manet, alioquin non esset unio, sed confusio: ergo necesse est, ut ex utroque resultet unum ab utroque distinctum, & ex utroque constans; nam omnis unitio ad aliquam unitatem tendit, quæ in præsente mysterio est unitas personæ compositæ, ut composita est, quæ est Christus Deus homo. Quod ergo Durandus ait, personam Christi non esse hoc modo compositam, dupliciter potest intelligi. Primo quasi materialiter de persona Christi secundum se; & hoc modo verissime dicitur, illam non esse compositam, nam potius est unum extremum hujus compositionis, & terminus ad quem fit hæc compositio seu unitio; & eodem sensu recte procedit ratio Durandi. Secundo autem id potest intelligi formaliter de Christo, ut Christus est; & hoc modo falsum est, illum non esse personam compositam tanquam quid unum ex his, id est, ex Verbo & humanitate, ut ostensum est. Neque contra hoc procedit ratio Durandi, quia Christus ut sic revera pendet ex utroque componente: quia nec Verbum sine humanitate erit Christus, quia non erit homo; nec humanitas sine Verbo, quia neque esset persona, neque divinitate uncta.

Secundū. Atque hinc obiter infero secundo, valde errasse quosdam, qui in persona Verbi subsistente in duabus naturis, nescio quam finxere compositionem, in qua non intrinsece includatur humana natura ut alterum illius extremum, sed solum extrinsece tanquam terminus habitudinis, vel relationis unionis, quam Verbum habet ad ipsam humanam naturam, ita ut ipsa persona Verbi intelligatur composita, solum quatenus subsistentia ejus, ut terminans duas naturas, dicitur esse duplex ratio subsistendi. Sed hoc impossibile est, quia nisi includamus ipsam naturam humanam ut extremum compositionis, intelligi nequit ulla compositio in persona Verbi: aliàs oporteret, ipsam esse in se mutatam, & aliquid denuo accepisse præter humanitatem, cum quo, vel ex quo intelligeretur facta compositio. Nam illa distinctio duplicis rationis subsistendi, nisi includamus ipsas naturas, non facit compositionem, cum solum sit distinctio rationis, vel secundum quandam denominationem & habitudinem ad diversas naturas, ut supra dictum est: tota ergo compositio consistit in adunatione Verbi ad carnem, seu carnis ad verbum, ut Concilia & Patres supra citati loquuntur: qui propterea ad explicandam hanc compositionem semper conjungunt duas naturas realiter distinctas, humanitatem & divinitatem, ex quibus realiter Christus constat.

Tertium. Tertio intelligitur ex dictis, in hac compositione, quæ est inter Verbum & humanitatem, non solum reperiri duo extrema realia & realiter distincta, quorum alterum ad esse alterius elevatur, & assumitur, sed etiam inveniri unum ex duobus constans, cujus oppositum novus quidam scriptor sine fundamento docuit, dicens, ad veram compositionem satis esse, quod unum extremum aliquid ab altero accipiat, & e converso, quamvis ex utroque unum non resultet, ut in præsente humanitas accipit a Verbo subsistentiam, Verbum autem accipit ab humanitate, quod sit verum humanum suppositum. Et (quod mirum est) fatetur ille auctor, in compositione Christi ex duabus naturis reperiri non tantum duo extrema realiter distincta, sed etiam unum quasi tertium ex illis resultans, scilicet, persona Christi composita, quæ ut talis est, a singulis naturis in re ipsa aliquomodo distinguetur. *Cujusdam placitum.*

Sed hæc doctrina nec vera est, nec sibi constans, nam in primis hæc compositio, sive dicatur esse ex duabus naturis, sive ex Verbo & humanitate, eadem est omnino in re ipsa: ergo quacumque ratione explicetur, necesse est, in ea dari non tantum extrema realia realiter distincta, sed etiam unum quid ex eis resultans. Probatur consequentia, tum quia, ut contra Durandum ostensum est, hoc est de ratione cujusque compositionis realis: nec potest unum extremum aliquid ab alio accipere per veram unionem cum illo, nisi quatenus ex eis unitis aliquid unum resultat: alioquin, etiam si unum aliquid ab alio accipiat, non erit per veram & intrinsecam unionem, sed per aliquam aliam magis extrinsecam dependentiam; tum etiam, quia cum compositio ex duabus naturis, & ex Verbo & humana natura sit eadem, nulla potest reddi ratio, cur, explicando illam per priorem habitudinem, detur in ea unum resultans ex utroque extremo, non vero explicando illam sub posteriori habitudine: nam, sicut persona Christi, ut composita, distinguitur a singulis naturis, ex quibus componitur, ita etiam distinguitur a Verbo secundum se, & ab humanitate secundum se, quia plus includit illa persona ut composita, quam solum Verbum vel humanitas; & e converso, sicut persona Christi, secundum se & quasi materialiter sumpta, non distinguitur a Verbo, licet ab humanitate distinguatur, ita etiam non distinguitur ab altera natura, scilicet divinitate. Quin potius, si ratio illa quidquam efficere potest, magis probat ex duabus naturis non resultare unum tertium compositum, quam ex Verbo & humanitate: quia naturæ permanserunt inconfusæ, & quatenus naturæ sunt, non sunt inter se immediate unitæ: ergo ex eis proprie non resultat unum, quod sit verum compositum distinctum a componentibus. Quo argumento utitur Scotus supra, ut probet hanc non esse veram compositionem, & probat recte, hanc dispositionem non esse factam proxime & immediate inter ipsas naturas, quia ex eis ut sic non resultat aliquid unum a singulis distinctum, quod est de ratione omnis compositionis realis, quæ fit ex aliquibus immediate inter se conjunctis non vero probat, inter Verbum & humanitatem non intercessisse proxime & immediate veram & realem compositionem: aut ex eis immediate non resultare unum aliquid a singulis componentis distinctum, quod est Christus ut sic. Proprius ergo & immediatius verificatur, quod ex Verbo & humanitate resultet unum ex duobus constans, quam ex duabus naturis: nam hoc est verum ratione illius, & non e converso. Tandem omnia, quibus circa tertiam conclusionem probavimus, dari unam personam compositam, resultantem ex hac unione, probant, illam componi ex Verbo & humanitate, quæ sunt immediata extrema hujus compositionis. *Refutatur.*

Quod si objiciatur, quia Christus, qui est terminus hujus compositionis, non est distinctus a Verbo, quod est alterum extremum hujus compositionis, quia & Verbum de Christo, & Christus de Verbo affirmatur. Respondetur, Christum simpliciter dictum stare materialiter, ut dialectici dicunt, supponit enim pro ipso supposito Verbi absolute & secundum se, & hoc modo non distinguitur a Verbo, & ideo vere unum de altero prædicatur: tamen non hoc modo est terminus hujus compositionis, sed quatenus formaliter & intrinsece includit humanitatem: & hac ratione distinguitur a Verbo aliquo modo, quia plus includit, quam Verbum, scilicet, humanitatem: & hoc satis est ad veram compositionem, propriumque terminum ex illa resultantem, quamvis, quia Verbum per se est integrum suppositum, cui humanitas substantia- *Diluitur objectio.*

stantialiter copulatur, ab illa vere & proprie dicatur homo. Sicut, quando homo fit albus, terminus ex illa actione resultans est aliquod compositum, scilicet, hoc album, distinctum aliquo modo a supposito quod albefit, de quo nihilominus vere prædicatur.

Strictius circumplexusque modus. Sed adhuc explicanda superest obscura difficultas, nam interrogare quis potest, quale sit illud unum ex Verbo & humanitate constans, & per hanc unionem resultans: cum enim hæc unio substantialis sit, necesse est, ut illud unum sit una aliqua substantia composita; ergo, vel una natura, vel una persona, non enim potest aliquod tertium excogitari; sed una natura esse non potest, ut constat ex principiis fidei, erit ergo una persona, erit ergo in Christo aliqua persona distincta a persona Verbi, & consequenter erunt in Christo alia & alia persona, quod est contra fidem. Sequela patet, quia diximus, illud unum, quod resultat ex hac compositione esse distinctum a Verbo, tanquam totum compositum ab uno componente, & tamen illud unum est una persona; ergo est persona distincta a persona Verbi. Et confirmatur, nam persona realiter composita, & persona omnino simplex distinctæ personæ sunt; sed Verbum secundum se est persona omnino simplex, illud autem unum, quod resultat, est persona composita; ergo distinctæ personæ sunt. Huic difficultati putant aliqui se satisfecisse, dicendo esse quidem in Christo duplicem personam, non tamen secundum rem, sed secundum rationem distinctam. *Qui dissolvisse modum quidam putent.* Sic enim V. Synod. collat. 8. can. 7. significatur, in Christo Deum & hominem sola ratione separari, nam cum Christus vere sit suppositum divinum & humanum, necesse est, ut saltem ratione duplex suppositum in eo distinguatur, non vero secundum rem, quia suppositum humanum Christi non est, nisi ipsummet divinum, prout terminat humanitatem.

Refutatur. Sed hæc responsio non satisfacit difficultati propositæ, quæ non procedit de supposito Verbi, ut præcise terminat humanitatem, & ab illa terminatione denominatur humanum, sed procedit de toto Christo homine, ut intrinsece includit humanitatem tanquam formam intrinsece constituentem ipsum in ratione hujus hominis, hujusque personæ humanæ. At vero illa responsio procedit de supposito Verbi solum priori ratione spectato: sic enim verum est, suppositum divinum & humanum in Christo tantum ratione distingui: quo etiam sensu explicuimus supra in commentario artic. 4. quod Divus Thomas ibidem ait, esse in Christo duplicem rationem subsistendi. Unde hæc consideratio & responsio non refert ad præsentem difficultatem, quia suppositum Christi, sub hac ratione consideratum, non est terminus adæquate resultans per incarnationem, nec est persona composita ut paulo antea dicebam, quia persona composita intrinsece includit naturam & subsistentiam realiter distinctas, ex quibus constat: sed persona sic composita est terminus resultans per hanc unionem, de quo procedit difficultas posita: hoc enim modo persona illa composita & humana, plusquam ratione distinguitur a persona Verbi, ut divina persona est, nam distinguitur ut intrinsece includens naturam realiter distinctam a divina persona: hæc autem distinctio major est, quam rationis, & inter reales a Metaphysicis numeratur, vocaturque includentis, & inclusi: sic enim Christus & humanitas absolute dicuntur realiter distingui, quia Christus, præter humanitatem, includit rem aliquam ab humanitate distinctam: ergo pari modo Christus, ut dicit totum compositum, realiter distinguitur a Verbo, quia præter Verbum includit rem aliquam a Verbo realiter distinctam: ergo erunt in Christo duæ personæ realiter distinctæ, saltem ea distinctione includentis, & inclusi. Et explicatur exemplo, nam supponendo, animam rationalem informantem corpus ibi esse subsistentem, verum erit dicere, aliud subsistens esse animam & aliud hominem, atque ita esse in homine duo subsistentia realiter distincta, saltem ea distinctione includentis & inclusi: sic ergo in præsente, &c.

Aliqualis explicatio. Propter vitandam ergo hanc difficultatem, videtur convenienter dici, ex Verbo & humanitate non resultare novam personam, sed solum humanitatem trahi ad esse personale præexistentis personæ: ex quo fit, ut illa eadem persona maneat magis composita, non tamen, quod inde resultet una persona: sicut, quando accidens unitur supposito, quamvis cum illo unum quid componat, non tamen ex ea compositione suppositum resultat, quia accidens trahitur ad esse præexistentis suppositi. Et confirmari hoc potest, quia aliàs daretur in Christo persona facta & ex tempore producta, quia illud compositum factum est, & in tempore productum: & consequenter daretur etiam persona, quæ non esset Deus, nec Verbum, quia illud compositum formaliter sumptum non est Deus, neque Verbum, cum ab eo realiter distinguatur: & ideo non possint magis de se prædicari, quam totum de parte. Sed neque hæc solutio omnino satisfacit, quamvis recte explicata aliquid verum contineat; *Expenditur.* licet enim verum sit, per hanc unionem non resultare novam, seu aliam personam e persona Verbi, ut statim explicabo, non videtur tamen posse negari, quin illud unum, quod ex hac compositione resultat, ut intrinsece constat ex utroque componente, sit vere persona. Probatur argumento facto, quia illud compositum est vere ac formaliter unum per se ac substantialiter juxta principia fidei, ut satis in superioribus visum est: & non est unum tanquam una natura: ergo est unum tanquam una persona: non potest enim in una substantia composita alius modus unitatis excogitari. Et hoc ipsum confirmant, quæ in fine præcedentis sect. dicta sunt circa conclusionem tertiam; & quæ in prima assertione hujus sectionis adduximus ad probandum, Christum esse personam compositam, nam hoc proprie verificatur de Christo, ut Christus est, & hic homo: ergo ut sic est persona composita: ergo ut sic est persona: nam, quod sit composita, non minuit rationem personæ simpliciter. Unde D. Thom. infra quæst. 16. art. 12. quærens, utrum Christus, secundum quod homo, sit persona, respondet non esse personam constitutam personalitate causata ex principiis humanæ naturæ, esse tamen personam altiori modo constitutam, quatenus ut sic est subsistens in humana natura, quæ rationalis est. Quæ doctrina est communis Theologorum, & consentanea definitioni Alexandri 3. in cap. cum Christus, de hæreticis, ut in allegato D. Thomæ loco videbimus, nec video, quomodo negari possit, si considerentur ea, quæ de hac mirabili compositione a Conciliis sunt tradita & definita.

Neque contra hoc quidquam refert, quod humanitas trahatur ad esse præexistentis personæ, nam, cum non trahatur accidentaliter, sed substantialiter, potius inde fit, ita trahi & uniri, ut illud etiam unum, quod ex tali unitione consurgit, una vere sit persona composita. *Respondetur ultimi dicendi modi rationibus.* Quapropter non est simile, quod ibi affertur de accidente, quod advenit hypostasi substantiali jam constitutæ, advenit enim illi accidentaliter; & ideo illud unum, quod inde componitur, formaliter, & ut sic, non est persona, quia neque est substantia, neque aliquid per se unum, sicut est in præsente. Accommodatius esset exemplum de parte substantiali, quæ advenit præexistenti supposito, quæ ita ei unitur, ut unum suppositum cum illo constituat, quia illi substantialiter unitur, & secundum hypostasim, quamquam exemplum non potest esse in omnibus simile: quia hujusmodi pars non tantum in persona, sed etiam in natura unitur: sed in hoc mysterio non est quærendum exemplum, quod per omnia quadret: quia, si illud haberet, non esset singulare, ut Augustinus dixit.

Nodus propositus retexitur. Ad difficultatem ergo propositam concedo, hoc compositum, quod per hanc unionem fit, esse personam: nego tamen inde sequi, esse aliam personam a persona Verbi. Et ad argumentum, quia illud compositum ut sic est in re ipsa aliquo modo distinctum a persona Verbi, ratione alterius naturæ, quam includit: ergo est distincta persona; respondetur in forma, negando consequentiam, sed tantum sequitur, esse eamdem personam subsistentem in altera natura. Et ratio a priori est, quia id, quod formaliter constituit personam, non est natura, sed personalitas: hæc autem non multiplicatur in Christo, quamvis naturæ multiplicentur; & ideo nec persona multiplicari potest, quia in substantivis non fit multiplicatio, nisi forma constituens multiplicetur, ut latius traditur 1. part. quæst. 39. *In Christo nulla præcedit Verbi personalitas.* Et possumus a contrario sumere exemplum ex mysterio Trinitatis, in quo, licet Pater habeat aliam personalitatem a Filio, non tamen est alius Deus, sed est alia persona in

in eadem deitate subsistens, seu idem Deus in alia persona: & similiter, quando intelligimus, per æternam Filii generationem addi (nostro modo loquendi) divinitati personalitatem distinctam ab ea, quam habet priorem origine generatione Filii, licet Filius genitus sit Deus, non tamen propterea alius Deus, sed alia persona, quæ est idem Deus. Sic ergo contingit e contrario in præsente mysterio, nam, licet personæ Verbi adjungatur per unionem hypostaticam nova natura, & id quod inde resultat, sit persona, non tamen est alia persona, sed eadem subsistens in alia natura; quia constitutivum formale personæ idem omnino semper manet.

Exemplū.

Quod si instetur & urgeatur argumentum, quia hoc compositum est persona, & hoc compositum est aliquo modo distinctum a Verbo componente: ergo est distincta persona: negatur consequentia, quia (ut Sophistæ dicunt) variatur appellatio: distinguitur enim ratione alterius naturæ, non ratione personalitatis: solum ergo sequitur, quod distinguatur in esse (ut sic dicam) individui alterius naturæ. Et eadem ratione falsæ sunt omnes illæ locutiones, in Christo est persona facta, aut temporalis, aut quæ non sit Verbum, quia his omnibus significatur, ipsam personam seu subsistentiam esse factam, seu temporalem. Unde licet compositum, ut sic, factum sit, quia natura humana & unitio ejus est facta, non tamen persona, quia illa simpliciter est increata. Maxime, quia illa persona, ut supponitur huic unioni, est completa, & per adventum humanitatis non completur in ratione personæ, aut subsistentis, sed solum in ratione individui humani. Denique eodem modo respondendum est ad confirmationem, in qua dicitur, personam compositam distingui a simplici: non enim oportet distingui in unitate personæ, sed solum in pluralitate naturarum. Et hoc ipsum est, quod Patres & Theologi aliis verbis dicere solent, in Christo non esse alium, & alium, esse tamen aliud, & aliud, ut videre licet in D.Thom.hic art.3. ad 1. & infra q.16. art.1:ubi latius explicabitur, quia priores termini significant distinctionem suppositorum; posteriores vero naturarum seu essentiarum.

Replicæ satisfit.

Ad rationem dubitandi in principio positam respondetur, illa omnia ibi sumpta procedere in compositionibus aliis, in quibus componentia ex natura sua instituta sunt, & ordinata ad componendum; in illis enim componentia se invicem perficiunt, & compositum est perfectius singulis componentibus, & ideo talis modus compositionis imperfectionem dicit: at vero in hac mirabili compositione Verbum non est natura sua ad hanc, vel ad ullam aliam compositionem ordinatum, hoc enim repugnat Deo, ut 1.part. quæst.3. demonstratur, tamen ex gratia sese accommodat ad componendum hunc hominem, in quo neque ipsum perficitur, sed humanitas; nec tamen a sua cadit perfectione, quia nec mutatur, nec aliquid sui esse, seu perfectionis amittit, ut inferius latius explicabimus disputatione sequenti. Ac propterea hoc compositum simpliciter, seu intensive non est perfectius altero componentium, scilicet Verbo, quia illud est simpliciter infinitum, in se continens eminenter, quidquid perfectionis est in humanitate: extensive autem includit formaliter aliquam perfectionem, quam non includit solum Verbum. Ac denique eodem modo, quamvis esse Verbi secundum se non resultet ex Verbo, & humanitate, tamen esse hujus hominis ut sic ex unione utriusque resultat, ut explicatum est. Itaque de ratione compositionis, seu compositi solum est, ut sit vere unum ex plurium rerum reali unione resultans. Et hæc ratio formalis compositionis non dicit imperfectionem in utroque componente, sed ad summum in altero. Aliæ vero conditiones, quæ ad compositionem requiri solent, & numerantur a Cajetan. 1.p.q.3.art.8.ut imperfectionem dicunt, non sunt de ratione compositionis ut sic; sine imperfectione vero accommodari possunt ad hoc mysterium, quia & Verbum aliquo modo se habet ut actus, & humanitas ut potentia, ut infra dicam, & in re distinguuntur, ac conjunguntur in uno composito vere ac realiter uno. Sed oriebatur hic alia difficultas, quia compositum est sua componentia simul sumpta, Christus autem non est sua divinitas, & humanitas. De qua locutione, an admittenda sit, dicemus infra quæst.16.art.5.

Quid sit de ratione compositi.

Quæret tandem aliquis, an simpliciter, & sine addito Christus, seu Verbum possit nunc dici persona composita. Quæ interrogatio dupliciter intelligi potest. Primo, ex parte prædicati, id est, an hæc compositio simpliciter, & sine ulla determinatione, vel declaratione vocari possit, & de hoc sensu hactenus diximus, per se loquendo, & veritatem rei considerando sine ulla limitatione, vel adjectione illam esse veram compositionem, quamquam non displiceat consilium Cajetan.scilicet addendum esse aliquid, quo perfectio ejus & excellentia significetur, ut esse ineffabilem, &c. ne similis aliis habeatur, quod fere semper a patribus observatum est, & fortasse scholastici antiquiores nihil aliud docere voluerunt. Alius sensus illius interrogationis ex parte subjecti est, an Verbum, vel Christus simpliciter, & sine illa determinatione, in quantum homo, possit dici persona ineffabiliter composita, & in hoc sensu pendet responsio ad hanc interrogationem ex iis, quæ de communicatione idiomatum in q.16. dicenda sunt. Ideo nunc breviter solum dico, consultius, & securius esse addere determinationem, quia Verbum secundum se non est persona composita, sed solum, ut subsistit in humana natura, & cum illa componit hunc hominem. Item, quia hoc prædicatum potest convenire interdum ratione naturæ, interdum ratione personæ, si generaliter loquamur, & ideo ad tollendam ambiguitatem expedit addere illam determinationem, præsertim cum hæc denominatio personæ compositæ non sumatur formaliter a sola humanitate, sed ab utroque extremo compositionis, ut conjunctis, & unitis, & hoc maxime verum habet, si loquamur de Verbo, aut de filio Dei sub his, vel similibus nominibus significantibus solum ipsam personam divinam secundum se. Si autem loquamur sub nomine Christi, quamvis idem dici possit, quia (ut Dialectici loquuntur) subjecta stant materialiter, & ita Christus simpliciter dictus stat pro supposito, non est tamen omnino eadem ratio, nec tanta necessitas, quia nomen Christi formaliter significat ipsum compositum, & sæpe subjecta formaliter stant juxta exigentiam prædicatorum: exemplo facile declaratur. Nam si Petrus sit albus, recte posse dici videtur hoc album esse compositum ex hoc supposito, & albedine, non tamen ita posset simpliciter dici Petrus compositus ex substantia sua, & albedine. Sic ergo dici posset in proposito, ut in simili dubio sequenti dicemus.

Dubium.

Utrum Christus possit simplici et dici persona composita.

SECTIO V.

Utrum terminus hujus unionis sit aliquid creatum, vel increatum.

NON est hoc loco disputandum cum hæreticis Arianis, qui affirmarunt, Verbum esse personam creatam, ex quo plane fiebat terminum hujus unionis esse creatum. Contra hos enim in materia de Trinit. disputatur, & in superioribus dictum a nobis sufficienter est, quantum præsens materia postulabat. Certum ergo sit in primis, personam Verbum increatam esse: secundo illam personam increatam esse, in qua utraque Christi natura subsistit, ut probant omnia, quæ sect. 3. contra Nest.dicta sunt. Præterea, quia non posset una persona esse utriusque naturæ divinæ, & humanæ, nisi ratione increatæ subsistentiæ. Creata enim non potest terminare divinam naturam, quamvis e contrario increata possit humanam: hoc enim nec imperfectionem dicit, nec dependentiam in persona terminante, illud vero & imperfectionem, & dependentiam dicit in natura terminata; tum etiam, quia subsistentia creata nullam aliam naturam terminare potest, ut infra dicetur; denique, quia natura divina non potest sejungi a suis connaturalibus subsistentiis, neque alium subsistendi modum acquirere præter sibi intrinsecum & connaturalem sine mutatione. Ex quo fit primo, terminum, ad quem fit hæc unio utriusque naturæ, esse increatum: secundo, terminum resultantem ex hac unione esse compositum ex persona increata, & natura creata, quare merito controvertitur, creatus ne, an potius increatus dici debeat. Quidam enim ex discipulis D.Thom.existimant esse increatum quid, tribuuntque Cajetan. infra art.7. ubi ait unitatem, quæ est inter naturam humanam & personam filii Dei non esse aliquid creatum, sed creatorem. Et ratio-

rationem subdit, quia illud esse, in quo natura humana conjungitur Verbo Dei, increatum est, & ab illo habet hoc totum resultans, quod sit ens; ergo, quod sit unum; ergo, quod sit unum ens increatum. Et confirmari potest, quia hoc compositum non potest dici creatum, quia non est factum ex nihilo; ergo increatum. Aliis autem videtur potius dicendum esse illud compositum simpliciter creatum. Quod aperte sentit Cajetan. infra art. 10. circa solutionem ad primum dicens gratiam unionis quoad substantialem conjunctionem personalitatis cum natura, donum creatum esse. Et ratio esse potest, quia quidquid in tempore fit per veram realem actionem, creatum est, hujusmodi autem est hic terminus, ut per se patet. Aliis denique videtur nec creatum, nec increatum dicendum esse; sed ex utroque mistum propter utrasque rationes factas. In hoc dubio prius explicabimus rem ipsam, deinde modum loquendi, in quo solo videtur esse posse dissensio inter Catholicos: nam suppositis principiis fieri res per se satis clara videtur, si supponamus dupliciter aliquid posse dici creatum. Primo, quia secundum se totum, & omnino est ex nihilo factum. Secundo, quia per veram actionem factum est, & incipere potest esse, & desinere.

Dico ergo primo, terminus hujus unionis non est creatus priori modo, id est, ex nihilo factus. Hoc sequitur evidenter ex principiis fidei, nam ille terminus est quoddam compositum ex Verbo increato, & humanitate creata; ergo non potest tale compositum ex nihilo produci, quia necessario supponit Verbum increatum.

Dico secundo, terminus hujus unionis, id est, ex ea resultans, seu per eam productus, est quid factum in tempore per veram realem actionem, & hoc sensu quid creatum est. Hoc etiam adeo est evidens, ut a nemine negari possit, quia ille terminus, ut sic, est quoddam compositum ex Verbo, & humanitate; sed hoc compositum nunc est, & antea non fuit; ergo est quid factum, atque adeo creatum in dicto sensu. Et confirmatur primo, quia hoc mysterium Incarnationis factum est per veram & realem actionem, & effectionem totius Trinitatis, ut est per se notum. Ergo illa effectio habet aliquem terminum factum per eam, & dependentem ab illa. Ergo ille terminus non est increatus, repugnat enim increatum, ut sic, fieri, & dependere. Est ergo creatum, sensu supra explicato. Confirmatur secundo, quia hoc compositum potest dissolvi, & ejus unitas, quæ ab ipsis componentibus distincta est, potest destrui; ergo.

Objectio. Dices; si unum componentium creatum est, & alterum increatum, cur totum compositum, magis creatum, quam increatum dicendum est? Respondetur primo, quia compositum non denominatur a partibus se-

Responsio. cundum se, sed prout unitis, seu ab unione earum, vel ab unitate, quæ inde resultat. Secundo, quia increatum includit negationem omnis efficientiæ, seu dependentiæ, quam creatum affirmat. Sicut homo, quamvis corpore, & spiritu constet, corporeus nihilominus simpliciter dicitur, & non spiritus, quia spiritus includit negationem materiæ, & in exemplo, quo Cajetan. utitur, si anima vel materia essent æterna, in tempore vero unirentur ad componendum hominem, talis homo simpliciter esset temporalis, & factus in tempore, licet partes secundum se essent æternæ.

Responsio ad argu. Et ex his facile solvuntur fundamenta aliarum opinionum. Prima enim opinio, aut saltem Cajetan. qui pro illa refertur, non consideravit terminum adæquate resultantem ex unione, nec loqui videtur de illo composito, quod proxime constat ex Verbo, & humanitate, sed consideravit solum unionem duarum naturarum in subsistentia Verbi tanquam in quodam tertio, & illam subsistentiam vocavit unitatem, in qua uniuntur illa extrema, quæ subsistentia sine dubio increata est: sed non est terminus productus per hanc unionem, sed est terminus terminans humanitatem, ut sæpe dictum est. Unde improprie dicitur esse unitas eorum, quæ in ipsa uniuntur, seu unitas totius Christi. Nam unitas illius subsistentiæ est omnino simplex; unitas vero Christi est per compositionem secundum subsistentiam, ut Concilia loquuntur. Unde, si non sit sermo de illa subsistentia secundum se, sed prout composita, sic non est terminus, in quo uniuntur naturæ: sed est quid compositum ex illo termino, & ex utraque natura, & ut sic dicimus esse terminum resultantem ex hac unione, atque adeo factum, & creatum dicto sensu. Et ad argumentum Cajetan. si contra hunc sensum fiat, scilicet, quia illud esse, in quo uniuntur naturæ, est increatum, respondetur facile, licet subsistentia Verbi increata sit, tamen non totum esse existentiæ hujus compositi esse increatum; componitur enim ex entitate creata humanitatis, & subsistentia increata Verbi, & ideo totum compositum non est increatum, sed aliquo modo creatum, ut dictum est. Haberet tamen argumentum illud nonnullam difficultatem, si humanitas creata Christi nullam haberet existentiam creatam, sed per ipsum esse increatum Verbi existeret. Sed nihilominus etiam in ea sententia solvendum esset argumentum; neque enim ipsa humanitas dici potest increata, etiam ab iis auctoribus, qui dicunt ipsam existere per solam existentiam increatam, quia, secundum eos, includit entitatem essentiæ, quæ certa est. Eamdem autem includit ipsum compositum, quod est terminus unionis, & ideo non sequitur ipsum esse increatum propter existentiam increatam. Et cum Cajetan. inquit, unum nihil addere supra ens, dicendum esset consequenter loquendo in ejus sententia de existentia humanitatis, ens includere entitatem essentiæ, & existentiæ, & unum, utramque entitatem includere, & hoc satis esse, ut si altera earum entitatum sit creata, unitas ex eis resultans creata sit, etiam si demus unum nihil addere supra ens, ut utramque simul entitatem includit. Reliqua fundamenta aliarum opinionum solum confirmant conclusiones positas.

Ex his vero obiter colligitur, si ens creatum sumatur priori modo, scilicet, quod est productum ex nihilo, sic non omne ens posse dici creatum, vel increatum, nec divisionem illam esse adæquatam: datur enim aliquod ens, quod increatum non est, nec creatum illo modo, & hoc sensu verum dicebat tertia sententia. Creatum ergo, quod immediate opponitur increato, ut fiat adæquata divisio entis, sumi debet posteriori modo, scilicet pro ente facto, & dependente, etiam si non omnino ex nihilo fiat. Verum est, omne hujusmodi ens includere aliquid factum ex nihilo. Verum est etiam extra hoc mysterium omne ens creatum uno modo, esse creatum vel creabile alio modo, quia extra hoc mysterium nullum est ens, in cujus constitutionem seu compositionem Deus ipse ingrediatur. *Ens quomodo in creatum & in increatum dividatur*

Hactenus explicata res est. Jam de modo loquendi inquiri potest, an persona Christi, vel unitas ejus dicenda sit creata, vel increata. In quo dicendum est breviter, sub his nominibus, & sub omnibus similibus, quæ significant ipsam personam divinam secundum se, ut est nomen Verbi, & filii Dei, sub his, inquam, nominibus dicendam esse personam increatam: quia, ut sic, non significatur illa persona, ut est terminus resultans per unionem; sed potius ut est terminus præsuppositus unioni, & ad quem fit unio, & illa persona est increata. Sed quæri potest rursus, an sub nomine Christi, & similibus possit dici, illum esse quid creatum. Hoc tamen spectat ad quæst. 16. Nunc breviter respondetur, si subjectum stet formaliter pro toto composito, & creatum sufficienter explicetur juxta supradicta, sic vere esse quid creatum, quo sensu ab omnibus sine controversia admittitur illa propositio: *Christus, inquantum homo, est creatura.* An vero oporteat semper addere hanc determinationem ex parte subjecti, in citato loco dicetur. *Christus quomodo dici possit persona creata, vel increata.*

ARTICULUS VII.

Utrum unio naturæ divinæ & humanæ sit aliquid creatum.

AD septimum sic proceditur. *Videtur, quod unio naturæ divinæ & humanæ, non sit aliquid creatum. Nil enim creatum in Deo potest esse: quia quidquid est in Deo, Deus est. Sed unio est in Deo: quia ipse Deus est humanæ naturæ unitus. Ergo videtur, quod unio non sit aliquid creatum.* *Infr. ar. 8. cor. & 3. d. 2. q. 3. art. 2. q. 3. 2. & d. 5. q. 1. art. 1. q. 1. & d. 7. q. 2. art. 1. c. & 4. cor. c. 39. & 41.*

Præterea. Finis est potissimum in unoquoque. Sed finis unionis est divina hypostasis, sive persona, ad quam terminata est unio. Ergo videtur, quod hujusmodi unio maxime debeat judicari secundum conditionem divinæ hypostasis, quæ non est aliquid creatum. Ergo nec ipsa unio est aliquid creatum.

3 Præterea. Propter quod unumquodque tale, & illud magis, ut dicit Philosoph. Sed homo dicitur esse creator propter unionem. Ergo multo magis ipsa unio non est aliquid creatum, sed creator.

Poster. 5. non longe a fine 10.1

Sed contra. Omne, quod incipit esse ex tempore, est creatum. Sed unio illa ab æterno non fuit, sed incepit esse ex tempore: Ergo unio est aliquid creatum.

b *Respondeo dicendum, quod unio, de qua loquimur, est relatio quædam, quæ consideratur inter divinam naturam & humanam, secundum quod conveniunt in una persona filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est,* * *omnis relatio, quæ consideratur inter Deum & creaturam, realiter quidem est in creatura (per cujus mutationem talis relatio innascitur), non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non innascitur secundum mutationem Dei. Sic ergo dicendum est, quod hæc unio, de qua loquimur, non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum: in humana autem natura, quæ creatura quædam est, realiter est: & ideo oportet dicere, quod sit quiddam creatum.*

1.p. q.13. art.7.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc unio non est in Deo realiter, sed secundum rationem tantum, dicitur enim Deus unitus creaturæ, ex hoc quod creatura est realiter unita Deo absque ejus mutatione.

c *Ad secundum dicendum, quod ratio relationis sicut & motus dependet ex fine vel termino, sed esse ejus dependet a subjecto. Et quia unio talis non habet esse reale, nisi in natura creata (ut dictum est* *), *consequens est, quod habeat esse creatum.*

In corp. art.

d *Ad tertium dicendum, quod homo dicitur creator, & est Deus propter unionem, in quantum terminatur ad hypostasim divinam: non tamen sequitur, quod ipsa unio sit creator, vel Deus: quia quod aliquid dicatur creatum, hoc magis respicit esse ipsius, quam rationem.*

COMMENTARIUS.

AD intelligendum tam hunc articulum, quam sequentes, quid ista vox *unio* significet, explicandum est; interdum enim est nomen, interdum verbum, quod conjungere, vel copulare significat, & hoc modo significat aliquam actionem, ut exercitam. D.Thom. autem hoc loco illa voce utitur, prout nomen est, & sic dicit significare relationem, & quamvis fortasse interdum alias habeat significationes, ut in sequenti disputatione dicetur, tamen ab ipso D.Thom. in sola illa usurpatur, & juxta illam explicandi sunt tam hic articulus, quam sequentes.

b Respondet igitur, unionem hanc in humanitate esse aliquid creatum, quia est relatio realis ad Verbum, in Verbo autem nihil esse creatum, quia est sola relatio rationis. Supponit enim D.Thom. ex doctrina tradita 1.p. q.13. Deum non referri realiter ad creaturas, quamvis creaturæ realiter referantur ad Deum: non enim est capax talium relationum, quia nullum esse reale etiam relativum potest esse in Deo novum, vel a creatura dependens. Unum vero manet in hac litera obscurum, an scilicet D.Thom. docere voluerit, nihil aliud creatum denuo fieri in humanitate per actionem uniendi præter hanc relationem, aut si hoc non intendit, cur solius relationis meminerit? Sed hoc late tractandum est disp. seq. Nunc breviter dicendum, non esse mentem D.Thom. excludere omne aliud præter relationem in humanitate factum per actionem unitivam, quia neque illa actio potest proxime, & formaliter tendere ad relationem, cum ad relationem non sit per se actio, aut motus; neque illa relatio esse potest sine fundamento creato distincto aliquo modo ab humanitate, illique superaddito. Nam sola humanitas per se non est sufficiens fundamentum, quia ex illa non resultat statim relatio, etiamsi Verbum, quod est terminus, existens supponatur: oportet ergo, ut aliquid fiat in humanitate, per quod ipsa mutetur, & ex quo resultet relatio, illud autem nihil aliud est, quam ipsa substantialis unio humanitatis ad Verbum; quia ergo D. Thom. de hac unione seu substantiali conjunctione artic. præced. jam disputaverat, hic solum de relatione quæsivit, & ideo de sola illa in hoc artic. mentionem facit.

c Argumentum secundum (omisso primo, quia clarum est) hujusmodi est. Verbum est finis hujusmodi unionis, quia ad Verbum terminata est unio, & ideo habet rationem finis; ergo unio magis sequitur conditionem Verbi, quam humanæ naturæ, quia finis est potissimum in unaquaque re; ergo potius est increata, sicut Verbum, quam creata, sicut humana natura. Respondet negando primam consequentiam, quia relatio, licet speciem sumat a termino, vel a fine, esse tamen suum a subjecto habet; quia ergo subjectum hujus unionis est creatum, scilicet humana natura, ideo etiam ipsa unio quiddam creatum est. Addi vero potest finem proximum hujus unionis proprie non esse Verbum, sed vel ipsam humanitatem ut unitam, & sustentatam a Verbo, vel potius hunc hominem Deum constantem ex persona divina, & humana natura. Hoc enim compositum proxime intentum est per hanc unionem, & similiter intenta est perfectio humanæ naturæ, non Verbi. Quocirca aliud est, esse terminum, seu extremum, ad quem fit unio; aliud vero esse finem, forma enim unitur materiæ, & ita materia est terminus illius unionis, non tamen est finis, quia forma non unitur materiæ propter ipsam materiam, sed vel propter suam perfectionem, vel propter compositum. Dices. Cur hæc D. Thom. non distinxit? Respondeo: Quia de relatione loquebatur, quæ proprie non habet alium finem a suo termino, quia non est per se intenta, sed aliunde resultat, & ideo non curavit D. Thom. hoc loco finem a termino distinguere, sed solum juxta propriam relationis naturam argumento satisfacere.

d Argumentum tertium est per se facile, sed litera solutionis D. Thom. nonnihil obscura est. Argumentum enim erat hujusmodi. Hic homo est creator propter unionem; ergo magis ipsa unio erit creator, & non creatura: *Quia propter quod unumquodque tale, &c.* Et respondet primum hunc hominem dici creatorem propter unionem, quatenus unio terminatur ad hypostasim Verbi. Secundo dicit non inde sequi unionem esse creatorem, quia quod aliquis dicatur creator, vel creatum, magis respicit esse ipsius, quam rationem. Horum autem primum difficile est, quia pari ratione posset dici creatura creator, quatenus relatio creaturæ terminatur ad creatorem. Secundum autem est valde obscurum, neque apparet, quomodo satisfaciat argumento. Dicendum vero est D.Tho. locutum fuisse juxta subjectam materiam, unde sensus illius est, illam communicationem idiomatum inter hunc hominem, & creatorem non fundari in esse proprio ipsius unionis, sed fundari in propria conditione personæ, in qua fit unio, quæ est increata, & creator; unio vero est quasi conditio necessaria ad illam communicationem idiomatum, quatenus terminatur ad hypostasim Verbi, non quomodocumque, sed tanquam ad personam, in qua subsistit humanitas, & ideo non est simile de relatione creaturæ, & ita optime satisfit argumento. Facilius tamen dici potest hunc hominem dici creatorem per communicationem idiomatum, quia supponit pro supposito, quod est creator: hæc vero communicatio non habet locum respectu ipsius unionis in abstracto sumpte, quia non supponit pro eadem persona. Deinde illa maxima, *propter quod unumquodque tale, &c.* male applicatur: procedit enim in propriis causis, quæ formaliter sunt tales; at vero unio non est propria causa, propter quam hic homo est creator: sed solum explicat conditionem ex parte humanitatis necessariam, ut possit hic homo pro creatore supponere.

ARTICULUS VIII.

Utrum unio Verbi incarnati sit idem, quod assumptio.

AD *Octavum sic proceditur. Videtur, quod idem sit unio, quod assumptio. Relationes enim sicut & motus specificantur secundum terminum. Sed idem est terminus assumptionis & unionis, scilicet divina hypostasis. Ergo videtur quod non differant unio & assumptio.*

2 *Præterea. In mysterio Incarnationis idem videntur esse uniens & assumens, unitum & assumptum. Sed unio & assumptio videntur sequi actionem & passionem unientis & uniti, vel assumentis, & assumpti. Ergo videtur idem esse unio, quod assumptio.* Lib.3.or. fid.c.11.

3 *Præterea, Damasc.4.dicit in 3.lib. Aliud est unio, aliud Incarnatio: nam unio solam demonstrat copulationem: ad quem autem facta est copulatio, non adhuc: humanatio autem & Incarnatio determinant, ad quem sit facta copulatio. Sed similiter assumptio non determinat, ad quem facta sit copulatio. Ergo videtur unio idem esse, quod assumptio.*

Sed

Sed contra est, quod divina natura dicitur unita, non autem assumpta.

Art. præc. b *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, unio importat relationem quandam divinæ naturæ & humanæ secundum quod conveniunt in una persona. Omnis autem relatio, quæ incipit esse ex tempore, ex aliqua mutatione causatur: Mutatio autem consistit in actione & passione.*

Sic ergo dicendum est, quod prima & principalis differentia inter assumptionem & unionem est, quod unio importat ipsam relationem, assumptio autem actionem, secundum quam dicitur aliquis assumens, vel passionem, secundum quam dicitur aliquid assumptum.

c *Ex hac autem differentia accipitur secundo alia differentia: nam assumptio dicitur sicut in fieri, unio autem sicut in facto esse: & ideo uniens dicitur esse unitum, assumens autem non dicitur esse assumptum. Natura enim humana significatur, ut in termino assumptionis ad hypostasim divinam, per hoc quod dicitur homo: unde vere dicimus, quod filius Dei, qui est uniens sibi humanam naturam, est homo. Sed humana natura in se considerata, id est in abstracto, significatur ut assumpta: non autem dicimus, quod filius Dei sit humana natura.*

d *Ex eadem etiam sequitur tertia differentia, quod relatio præcipue æquiparentiæ nō magis se habet ad unum extremum, quam ad aliud; actio autem & passio diversimode se habent ad agens & patiens, & ad diversos terminos. Et ideo assumptio determinat terminum a quo, & ad quem: dicitur enim assumptio, quasi ab alio ad se sumptio. Unio autem nihil horum determinat: unde indifferenter dicitur, quod humana natura est unita divinæ, & e converso. Non autem dicitur divina natura assumpta ab humana, sed e converso: quia humana natura adjuncta est ad personalitatem divinam, ut scilicet persona divina in humana natura subsistat.*

Ad primum ergo dicendum, quod unio & assumptio non eodem modo se habent ad terminum, sed diversimode, sicut dictum est.

In corp. art. *Ad secundum dicendum, quod uniens & assumens non omnino sunt idem; nā omnis persona assumens est uniens, non autem e converso. Nam persona Patris univit naturam humanam Filio, non autem sibi: & ideo dicitur uniens, non assumens, quasi ad se sumens. Persona autem filii, quæ sibi humanam naturam univit, est uniens & assumens: & similiter non est idem unitum & assumptum: nam divina natura dicitur unita, & non assumpta.*

e *Ad tertium dicendum, quod assumptio determinat, cui facta est copulatio ex parte assumentis, in quantum assumptio dicitur quasi ad se sumptio, sed Incarnatio & humanatio ex parte assumpti, quod est caro vel natura humana. Et ideo assumptio differt ratione & ab unione, & ab Incarnatione seu humanatione.*

COMMENTARIUS.

IN hoc articulo D.Thom. significationem quarumdam vocum potius, quam rem aliquam novam intendit explicare; in re enim, ut ipse supponit in principio corporis articuli, tantum est una relatio unionis in humanitate, & una actio, & passio, per quam mutatur humanitas, & conjungitur Verbo, ex qua mutatione dicta relatio cōsurgit; sed quia hæc diversis vocibus significantur, ideo oportet propriam uniuscujusque significationem exponere, ut variæ locutiones, quæ inde resultant, bene intelligantur. Oportet autem advertere, quod art. præced. dixi, D.Thom. non agere de hac voce *unio*, ut est verbum, sic enim proprie deberet comparari cum verbo *Assumo*: sed agere tantum de nominibus unionis, & assumptionis, quoniam fortasse credidit hac intellecta differentia, facile posse aliam intelligi. Et hoc oportet præ oculis habere ad intelligendam literam articuli, quæ alioquin difficilis est, & Cajetano negotium facessit.

Respondet ergo, tres esse differentias inter unionem, & assumptionem. Prima, quia unio significat relationem, ut præced. art. dictum est, assumptio vero significat actionē, per quam fit mutatio, ex qua illa relatio consurgit; quod probatur, quia ab assumptione dicitur aliquid assumens, quæ est denominatio agentis ab actione sumpta, & aliud denominatur assumptum, quę est denominatio passionis. Sed contra, quia etiam ab unione dicitur aliquis uniens, & aliud unitum, unde idem D. Thom. hic ad secundum concedit, quod pater est uniens, quia facit unionem; ergo etiam unio significat actionem. Respondet Cajet. concedendo unionem, prout significatur per verbum, *unio*, significare actionem, non quomodocumque, sed quatenus ex illa resultat relatio unionis, & hoc modo inquit unionem semper significare relationem, vel ut in fieri, vel ut jam factam, in quo differt ab assumptione, quæ significat actionem non ut ex illa resultat relatio, sed pręcise, ut infert mutationem, seu passionem. Dici etiam potest, verbum *unio* significare actionem, & in proposito eamdem actionem significare, quam verbum, *assumo*; & quamquā fortasse differant dicto modo a Cajetan. explicato, magis tamen propria differentia illorum est, quod verbum *assumo* involvit principium, & aliquo modo terminum unionis, & connotat duplicem habitudinem, seu rationem principii & termini in eodem extremo; significat enim ad idem suppositum terminari unionem, a quo est actio uniendi, quia assumere idem est, quod ad se sumere: at vero verbum *unio* non includit hujusmodi terminum, & ideo Pater, & Spiritus S. dicuntur unire, non tamen assumere: Verbum autem utrumque dicitur. At vero vox unio, ut est nomē, non denominat unientem, sed unitum; & hoc modo loquitur D.Thom. in corpore artic. ut dixi.

Secunda differentia est, quia *unio* significat veluti in facto esse: *assumptio* autem, velut in fieri, cujus signum, ait D.Thom. est, quia uniens dicitur esse unitum, id est, potest ita denominari, quamvis non semper sit necessarium, ut Cajetanus notat: sed tunc solum, quando uniens sibi aliquid unit: assumens vero nunquam dicitur assumptum, etiam si aliquid ad se sumat. Ratio enim hujus est (ut D. Thomas indicat) quia *assumptio* significat actionem, & ideo denominat rem assumptam, ut supponitur assumptioni, & ideo hæc denominatio non transit ullo modo in assumentem: at vero vox *unio* significat relationem resultantem ex actione, vel potius ex termino actionis, & ideo denominat extrema unita, prout jam in termino sunt, seu prout intelligitur jam ex eis aliquid unum effectum, ac propterea denominatio uniti potest in ipsum unientem redundare, si aliud sibi uniat. Quod a simili explicuit D. Thom. nam humanitas, inquit, in abstracto non denominat Verbum humanitas, quia humanitas ut sic supponitur assumptioni: at vero homo in concreto recte dicitur de Verbo, quia ut sic significat humanitatem, ut jam existentem in termino assumptionis, & ut Verbo unitam; & hoc modo mihi videtur hæc litera intelligenda, quæ alioquin satis obscura visa est. Sed dicet aliquis, unionem etiam significare rem, prout est in fieri. Respondet Cajetan. valde obscure, in modo significandi ita esse, tamen in re significata semper significare relationem, quæ non habet esse, nisi postquam jam terminata est actio uniendi, & propterea dici, significare rem, prout in facto esse, saltem ex parte rei significatæ, & in hoc differre ab assumptione; sed non satis hoc intelligo. Unde concedo verbum, *unio*, significare rem prout in fieri non solum in modo significandi, sed etiam in re significata, quia revera significat actionem, unde prius natura denominat unientem, quam intelligatur unio terminata. Ad D.Thomam vero respondeo ipsum non esse locutum de verbo uniendi, sed de nomine unionis. Quocirca signum illud, quo D. Thomas probat hanc secundam differentiam, non videtur satis efficax, nam etiam inter Verbum *unio*, & *assumo* reperietur eadem differentia, licet utrumque significet prout fieri; & ratio illius alia assignari potest, scilicet, quia verbum *assumo*, propter relationem, quam involvit, connotat distinctionem inter rem assumptam, & assumentem, & ideo assumens non potest dici assumptum, quia non distinguitur a se ipso; at vero verbum *unio* absolute significat actionem non involvendo unum extremum, ad quod terminatur unio, magis quam aliud, & ideo indifferenter denominare potest etiam ipsum unientem, si aliquid aliud sibi uniat. Est & alia ratio hujus diversæ locutionis, nam verbum *Unio* generatim significat actionem uniendi, quocumque modo fiat; at vero *assumptio* magis explicat, & determinat modum ipsius actionis, & indicat id, quod assumitur, ita conjungi alteri, ut in eo sustentetur, & subsistat, & ideo sola natura assumpta dici potest.

d Tertia differentia est, quia *unio* significat relationem æquiparantiæ, & ideo indifferenter denominat extrema

trema unita, non sic autem *assumptio*, quia significat actionem, vel passionem, quæ distinctas habitudines dicunt ad agens, vel ad passum, & ad terminos a quo, vel ad quem, & ideo non eodem modo denominat extrema assumptionis. Unde fit, ut divinitas dicatur unita humanitati, sicut humanitas divinitati, non tamen dicatur assumpta a divina persona, vel ad conjunctionem cum humanitate, sicut humanitas denominatur assumpta; & hujus differentiæ ratio a priori sumenda est ex dictis in fine præcedentis differentiæ, natura enim humana tracta est ad subsistentiam divinam, & non e contrario, illa autem habitudo significata est nomine assumptionis, non autem nomine unionis, ut dixi. Advertit autem Cajetanus in 3. dub. cum relatio unionis dicitur relatio æquiparantiæ, intelligendum id esse formaliter, seu quoad denominationem, non quoad entitatem; nam relatio unionis in humanitate est realis, in Verbo tantum rationis, unde quoad entitatem relationis non est ejusdem rationis in utroque extremo: & hoc modo D. Th. in 3. d. 5. q. 1. art. 1. qu. 1. ad 2. dixit relationem unionis in creatore & creatura non esse æquiparantiæ, quod docet Scot. d. 2. q. 1. & Gab. ibi. qu. 1. notab. 4. corol. 2. At vero quoad rationem formalem a nobis conceptam, seu quoad denominationem, vel (prout alii loquuntur) quo ad ipsum *esse ad*, dicitur esse æquiparantiæ, quia eodem modo denominat utrumque extremum, & illa relatio rationis, quæ concipitur in Verbo, concipitur ad eundem modum, ac si esset relatio realis ejusdem rationis. Alii reddunt aliam rationem, scilicet, quia ab eadem relatione unionis, quæ est in alio extremo, denominatur Verbum unitum: sed hoc satis non est, quia eodem modo dici potest, a relatione creaturæ terminatæ ad Deum, denominari Deum creatorem, & nihilominus relatio creatoris non est æquiparantiæ. Unde inter ipsas relationes non mutuas inter Deum & creaturam, quædam formaliter concipiuntur, ut relationes æquiparantiæ, seu ejusdem rationis, & denominationis, aliæ ut disquiparantiæ, seu diversæ rationis, quia vel concipiuntur ad modum similium relationum inter creaturas, & ita illas imitantur in modo denominandi, vel certe quia quædam intelliguntur habere fundamentum diversæ rationis in utroque extremo, ut sunt relatio creatoris, & creaturæ, quæ suo modo fundantur in actione, & passione, vel quasi passione, aliæ vero intelliguntur habere fundamentum ejusdem rationis in utroque extremo formaliter loquendo. Et hujusmodi est relatio unionis, quæ solum intelligitur fundari in conjunctione ipsa, quatenus per eam fit, ut tam vere, & proprie Deus conjunctus sit creaturæ, sicut creatura Deo.

Dices: in materia, & forma unitis, relatio unionis est diversæ rationis, etiam si in generali denominatione unionis conveniant; quod patet, quia proxima fundamenta sunt diversarum rationum, quia substantialis modus, quo materia unitur formæ, vel forma materiæ, diversus est, quia unus pertinet ad causalitatem formalem, alius ad materialem: ergo multo magis in proposito, quia humanitas unitur, ut sustentata a Verbo, verbum autem ut sustentans humanitatem. Respondetur, argumentum concludere hanc relationem esse ejusdem rationis, & denominationis generice, & non specifice, sicut relatio unionis in humanitate respectu verbi, & in anima respectu corporis, conveniunt in generica, non in specifica ratione unionis. Ex his ergo satis constat differentia inter unionem, & assumptionem quoad significationem supradictam. Quod si utamur nomine unionis, ut multis in usu est, ad significandam actionem, quam alii unitionem vocant, facile ex dictis intelligi potest, quomodo etiam differant *assumptio*, & *unio* in hac significatione; conveniunt enim, quatenus eandem actionem omnino significant, differunt vero, sicut dictum est de verbo uniendi, quoniam *unio* absolute, & quasi abstracte significat illam actionem, *assumptio* vero connotat, & in principio talis actionis habitudinem termini, ut scilicet ad se sumat, & in re, circa quam versatur, ut trahatur ad subsistendum in alio, & inde oriuntur variæ locutiones supra explicatæ.

e Et ex his sufficienter explicatæ sunt solutiones argumentorum D. Th. præterquam solutio ad tertium, in qua explicat D. Th. duos alios terminos, scilicet *Humanatio*, & *Incarnatio*. De quibus breviter dicendum est, eandem actionem significare, quam *assumptio*, vel *unitio*, differre vero in modo significandi, seu in connotatis, quia *assumptio*, ut dictum est, indicat naturam, quæ ad subsistendum in alio assumitur, & connotat terminum assumptionis ex parte personæ agentis, seu assumentis: *Incarnatio* autem, vel *humanatio*, potius connotat aliud extremum unionis ex parte naturæ assumptæ, quatenus ab illa denominatur persona assumens; *unio* vero, seu *unitio* ab utroque abstrahit; & hinc fit, ut Verbum dicatur Incarnatum vel humanatum, humanitas vero non dicatur incarnata; dicitur autem humanitas assumpta, non vero Verbum, utrumque vero dicitur utrique unitum. Et simile suo modo est de hac voce *Deificatio*, qua in hac materia Patres uti solent, cum dicunt carnem, vel humanitatem fuisse *Deificatam*, id est, deitati unitam. Et ita significat eandem actionem unitivam, explicando tamen deitatem, ut terminum illius unionis, & humanitatem, ut subjectum, contrario scilicet modo, quam *humanatio*, quæ dicit eandem actionem significando humanitatem (ut notavit Dam. l. 3. c. 11.) tanquam terminum illius unionis, Verbum autem ut subjectum, non quidem inhæsionis, sed denominationis, quia licet tota mutatio sit in humanitate, denominatio tamen redundat in ipsum Verbum.

Ultimo in eadem solutione ad tertium notanda sunt illa verba, *assumptio differt ratione ab unione, Incarnatione, & humanatione*. Circa quæ Cajet. movet quartum dubium, quo modo in re differant *unio*, & *assumptio*, nam hactenus de significatione vocum tantum dictum est: sed non est, quod in hoc immoremur, quia, si loquamur de actione ipsa, prout significatur per diversas voces, tantum ratione, & modo significandi, & concipiendi distinguuntur, ut Cajet. concedit, & per se satis constat. Si autem loquamur de relatione unionis comparando illam ad actionem, vel mutationem, seu fundamentum proximum, quodcumque illud sit (de hoc enim dicemus disp. seq.) sic coincidit quæstio hæc cum generali quæstione metaphysica de distinctione relationis a suo fundamento, quæ nō est hoc loco disputanda. Ego vero sentio esse quidem distinctionem aliquam ex natura rei, nō quidem tanquā rerū omnino distinctarum, sed tanquā formalium rationū diversarum, seu tanquam modi, & rei, cujus est modus.

DISPUTATIO VIII.

In tres sectiones distributa.

Quid incarnatio sit.

EX præcedente disputatione duo sumere licet, quæ ad essentiam incarnationis explicandam conferent. Primum est, incarnationem esse quandam actionem realem, vel certe in hoc perficiendo mysterio hujusmodi actionem intervenisse, quod est per se evidens; quia, cum in hoc mysterio fit in rerum natura novum aliquid, quod antea non erat, necesse est, per aliquam actionem esse factum, nam si Verbum caro factum est, aliqua certa actione factum est, quam appellant Concilia unitionem carnis ad Verbum, ut constat ex Concilio Ephesino cap. 13. & V. Synodo colla. 8. cap. 4. & 8. Secundum est, hanc actionem seu unitionem esse duarum substantiarum conjunctionem, Verbi scilicet & humanæ naturæ, ex quibus componitur hic homo Christus. Ex quo colligitur, hanc actionem non posse esse per veram inhæsionem actualem unius ex prædictis extremis ad alterum, quia neutrum potest alteri proprie inhærere, etiam si cum illo possit realiter uniri. Superest ergo declarandum, qualis sit hæc unitio, & quem terminum formalem habeat, ad quem tendat, & quem terminum a quo, quidve per eam ipsis extremis addatur, quæ inter se uniuntur, & hinc tandem satisfiet difficultatibus, quæ circa hoc mysterium occurrere solent.

SECTIO I.

Utrum Incarnatio sit actio tantum uniens humanitatem Verbo, vel etiam sit producens ipsam humanitatem in rerum natura.

TRibus modis intelligi potest, actionem aliquam unire duo extrema. Primo, producendo totum compositum simulque cum illo comproducendo utrum- *Quot modis unio fieri queat.*

utrumque extremum componens totum, hujusmodi est creatio cœli, per quam tam materia, quam forma cœli concreantur,& inter se uniuntur. Secundo potest actio ita unire unum extremum alteri, ut unum eorum supponat,& non producat,alterum vero non solum uniat, sed etiam producat, seu comproducat, producendo totum compositum,ita ut producendo uniat, & uniendo producat.Hujusmodi est calefactio, per quam & calor de novo fit,& unitur subjecto,quod fit calidum. Similiter actio, qua educitur forma materialis de potentia materiæ,productiva est, & unitiva talis formæ in materia, & cum materia. Tertio potest esse actio tantum uniens & neutrum extremorum producens in rerum natura, sed solum compositum, quod ex utriusque conjunctione consurgit,qualis est resurrectio. In præsente ergo certum est, actionem,quæ in incarnatione intervenit, non esse primi generis, quia Verbum, quod est alterum extremum hujus unionis, non potest per hujusmodi actionem produci, sed supponitur esse per æternam generationem a Patre. De aliis ergo duobus generibus actionum difficultas non parva est, in quo illorum constituenda sit hæc actio.

Prima opinio. Prima sententia est,incarnationem non esse actionem mere unitivam, sed productivam etiam humanitatis, non in se,sed in Verbo.Hanc opinionem non invenio apud Div. Thomam, aut aliquem antiquum Theologorum, sed quidam moderni Thomistæ eam hoc tempore defendunt,ut facilius ab humanitate Christi existentiam creatam excludant, & quasi coacti vi argumentorum, quæ contra illam sententiam fieri solent. Potestque hec sententia suaderi primo ex Leone Papa epist. 11. ad Julianum dicente: *Natura nostra non sic assumpta est, ut,prius creata, post adsumeretur, sed ut ipsa adsumptione crearetur.* Quibus verbis satis formaliter & expresse declaravit, eandem omnino esse actionem, qua humanitas & assumpta est, & creata; fuit ergo illa actio non solum unitiva, sed & productiva animæ seu humanitatis. Et similia videntur verba Fulgentii lib. de Incarnatione & gratia cap.3, cum enim dixisset, Deum in Virgine & ex Virgine naturam, secundum quam temporaliter conciperetur,& nasceretur, formasse & accepisse, subdit: *Ipsa quippe acceptio carnis fuit conceptio virginalis*:conceptio autem virginalis fuit humanitatis productio; fuit ergo illa eadem actio cum assumptione seu unitione ad Verbum. Unde inferius aperte subdit:*Una quippe fuit in utero Mariæ Virginis conceptio divinitatis & carnis, & unus est Christus Dei Filius in utraque natura conceptus.* Secundo argumentor ratione sumpta ex prædictis verbis Fulgentii,nam si actio productiva,& unitiva humanitatis essent distinctæ, illa quidam esset prior natura, quam hæc, quia sicut uniri supponit esse,ita productio supponitur ad unionem, quando sunt actiones distinctæ:ergo conceptio humanitatis esset prior natura,quam assumptio, quia humanitas non nisi per cõceptionem producta est:ergo formaliter ac proprie loquendo non esset conceptus Deus ex Virgine: quod est contra fidem.Patet consequentia, quia conceptio prius natura terminata esset ad humanitatem, & non ad Deum,quandoquidem in illo priori humanitas non est unita Deo.Et confirmatur a simili: nam quia actio,per quam creatur anima,est distincta ab ea,per quam unitur corpori,& illi supponitur,ideo per illam actionem non producitur homo,sed sola anima:e contrario vero, quia calor eadem actione, qua producitur, unitur subjecto, ideo illa actione, non tam fit calor, quam calidum: si vero calor prius natura fieret actione distincta,& postea uniretur, certe illa actione non fieret calidum, sed solus calor:ergo similiter in præsente,si conceptio humanitatis est actio distincta,& prior,quam assumptio, per illam concipitur humanitas sola,& non Deus homo,& ita non esset Deus conceptus ex Virgine, nec Virgo esset mater Dei.Tertio,quia si humanitas vel anima Christi actione distincta & prius natura crearetur,quã assumeretur,prius etiam ratione existeret, quam assumeretur: consequens est falsum, ergo. Sequela patet, quia actio productiva,vel creativa terminatur ad existentiam rei. Minor vero probatur,quia juxta probabilem sententiam in anima Christi non est alia existentia ab existentia Verbi increata;quod si hoc verum est, impossibile est intelligere illam animam existentem prius natura, quam unitam Verbo; ergo nec intelligi potest, prius natura creatã, quam unita. Unde confirmatur, quia creatio non potest esse actio distincta ab ea actione, qua essentia unitur existentiæ; sed incarnatio est actio, per quam essentia animæ & humanitatis unitur existentiæ,per quam actu existit; ergo illa eadem est creatio ipsius animæ.

Secundo probatur eadem minor,quia, quamvis demus,humanitatem Christi habere propriam existentiam, tamen illam habet dependentiam a Verbo;ergo non potest prius natura existere,quam sit Verbo unita. Antecedens patet, quia in hoc consistit substantialis unio humanitatis ad Verbum, scilicet quod ad ipsum dependentia humanitatis terminatur, hoc enim modo omnes Theologi unionem illam declarant; ideo enim dicitur per hanc unionem Verbum uniri humanitati tanquam sustentans illam, quia, nimirum, humanitas in existendo pendet in hoc genere a Verbo tanquam a sustentante.Nam,si in existendo non pendet, quanam ratione ab ipso sustentatur? aut in quo pendere potest? erit ergo per se existens, atque adeo subsistens.

Dices, pendere in unione. Sed hoc non sufficit, ut per se non existat, nisi media unione pendeat in sua entitate & existentia, sicut non dicetur anima rationalis pendere a corpore, quia in existendo non pendet,etiam si unio ejus a corpore pendeat. Prima vero consequentia probatur,quia,si humanitas prius natura existit,quam uniatur Verbo, ergo in illo priori non pendet in existendo a Verbo, ergo:hoc enim signo colligimus, animam rationalem non pendere in existendo a materia, quia prius natura existit, & creatur, quam uniatur materiæ; & e converso,quia forma materialis, vel accidentalis pendet in existendo a subjecto, inde colligimus pendere etiam in fieri, & consequenter non prius natura fieri, quam uniatur subjecto,nec e converso. Tertio probatur eadem minor,quia anima rationalis, verbi gratia, non est prius creata, seu existens,quam subsistens; ergo neque anima Christi prius natura creata est,quam unita Verbo, & consequenter non alia actione creata est, quam unita. Consequentia est evidens,quia unio seu assumpto fuit in Christi anima loco subsistentiæ propriæ, quæ est in aliis animabus. Unde eundem ordinem habuit illa unio ad existentiam vel creationem illius animæ, quem habet subsistentia propria ad creationem & existentiam propriam aliarum animarum, ut latius infra quæst. 6. dicturi sumus. Antecedens probatur, nam creatio proprie ac formaliter terminatur ad rem subsistentem, ut docet D.Thom. 1. part. qu. 45. art. 4. quia illud creatur, quod proprie existit; hoc autem proprie convenit rei subsistenti:ergo non intelligitur aliquid proprie terminare creationem, donec subsistat; ergo non potest in anima intelligi prius natura creata, quam subsistens. Et confirmatur primo, quia hinc colligunt Theologi, animam rationalem subsistere, quia per creationem fit: si autem creatio præcise terminaretur ad existentiam prius natura quam ad subsistentiam, nulla esset ratio, qua probaretur animam rationalem prius natura subsistere, quam uniatur corpori, nam satis esset, quod prius natura existeret; ergo signum est, creationem formaliter terminari ad rem subsistentem ut sic, & consequenter in Christi anima creationem ejus formaliter terminari ad unionem, per quam illi subsistentia divina communicata est. Confirmatur secundo, quia forma materialis & accidentalis non prius natura fit,quam uniatur subjecto,quia naturaliter postulat modum inhærentiæ,ut existere possit; ergo & e converso forma subsistens non prius natura fit existens quam subsistens,quia, ut existat,tam naturaliter postulat modum subsistendi, & ab illo pendet, sicut materialis forma modum inhærendi,ergo similiter in anima Christi non prius natura fit existentia, quam modus unionis ad Verbum, qui illi est loco subsistentiæ propriæ.

Quarto argumentor, nam unio animæ rationalis ad Verbum non potest esse actio ex præsupposito subjecto; ergo non potest esse actio a creatione ipsius animæ distincta. Probatur consequentia, quia creatio proprie est actio,quæ fit sine concursu subjecti ex virtute tantum causæ efficientis. Antecedens probatur: quia nihil potest esse subjectum actionis,nisi quod est subsistens,& ideo materia prima ut generationi supponitur, dicitur esse subsistens,quia est actionis seu mutationis subjectũ.

Secun-

Secunda opinio. Secunda sententia affirmat, incarnationem esse actionem mere unitivam, & ex natura rei esse distinctam a creatione rationalis animæ & productione humanitatis. Hæc opinio sumitur ex D. Thoma hac 3.part.qu.4.art.2. ubi ait, illud, quod assumitur, debere præintelligi assumptioni, sicut, quod movetur localiter, præintelligitur motui: & quæst.6.art.3. sentit, animam Christi eodem modo & eodem genere actionis esse creatam, quo aliæ animæ rationales. Et ita etiam indicat, quamvis eodem instante fuerit creata & assumpta, prius tamen natura, & diversa actione fuisse creatam: & eadem qu. art.4. ad 3. dicit, carnem prius natura uniri animæ, quam verbo unione personali. Unde sentit, conceptionem humanitatis esse priorem & distinctam actionem ab unione humanitatis ad Verbum, quod in illa quæstione sæpius repetit, ut ibi videbimus. Idem sentit in 3.dist.5.qu.3. art.1. ad 2. ubi affirmat, quod assumitur, præexistere assumptioni, non tempore, sed natura, seu secundum modum intelligendi. Idem tenet Alex. Alens. 3.p.qu.8. memb.2. ubi dicit, conceptionem esse natura priorem assumptione, & esse carnis prius esse naturaliter assumptione carnis. Ibidem etiam distinguit creationem animæ, & dicit esse priorem assumptione. Expresse id docet Durandus in 3.dist.15.qu.2.n.4. ubi dicit, has actiones esse distinctas, & posse eam, quæ prior est, scilicet creationem animæ, vel formationem humanitatis, eandem esse, vel conservari sine unione. Eandem sententiam supponit Gab. cum Ocham. in 1.dist.30.q.4. ubi ita distinguit creationem animæ Christi ab unione ad Verbum, sicut ab unione ad corpus, quas constat esse distinctissimas actiones. Idem Gabr. cum eodem Ocham in 3.d.1.qu.1.art.1. & dist.3.art.1. Scot. dist.1.q.1.

Primus modus probandi hanc sententiam ostenditur inefficax. Et primo probari potest, quia actiones, ut ex Philosophia constat, distinguuntur ex terminis: ergo ubi termini sunt in re ipsa distincti, oportet actiones esse distinctas; sed in præsente termini sunt distincti, nam substantia animæ, vel materiæ & humanitatis, est in re ipsa distincta ab unione ad Verbum, ut inferius constabit: ergo & actio, per quam fit anima, & per quam unitur Verbo, sunt distinctæ. Sed hæc ratio non videtur efficax, nam in eadem forma fieri potest in forma accidentali & materiali, & unione illius ad subjectum, nam etiam entitas vel substantia talis formæ distinguitur ex natura rei ab unione: ergo pari ratione concludendum esset, fieri per diversas actiones, quod tamen est falsum, quia cum hujusmodi forma non fiat, nisi per eductionem de potentia subjecti, non potest alia actione fieri, & alia uniri: nam vel illa actio, qua fit, est cum materiali concursu subjecti, vel non: si non; ergo est creatio, quia est actio ex nullo subjecto, atque adeo ex nihilo: si vero fit cum materiali concursu subjecti: ergo illa met actio, quantumvis præcise ac formaliter sumpta pendet essentialiter a subjecto, illique unitur: ergo ex vi illius, terminus ejus fit in subjecto, & unitur illi; ergo non est necessaria actio uniens distincta. Sic ergo in præsente dici potest, etiamsi substantia humanitatis vel animæ sit distincta ab unione ad Verbum, nihilominus per eandem actionem fieri, quia fit dependenter a Verbo, & non prius in se, quam in Verbo.

Probatur prædicta ratio. Sed nihilominus amplius declarari & urgeri potest ratio illa in hunc modum: nam, licet verum sit, unam & eandem esse actionem, qua accidens fit, & unitur subjecto, tamen, sicut in accidente in facto esse distinguimus entitatem accidentis ab actuali inhærentia seu unione, ita necesse est, ut in ipsa actione distinguamus illam actionem, ut tendit ad entitatem, vel ad unionem accidentis, quia actio nihil aliud est, quam fieri ipsius rei, ut est ab agente, res autem in fieri & in facto esse servant inter se proportionem, & ideo, si in facto esse est distinctio, erit etiam in fieri. Unitas ergo illius actionis productivæ & unitivæ accidentis in subjecto consistit in hoc, quod licet illa duo ex natura rei distinguantur, tamen in ipsa actione se habent quasi partialiter, nam ita componunt unam actionem, ut essentialiter illam compleant, & illa met actio, ut terminatur ad entitatem rei, essentialiter pendeat a tali modo actionis, quo fit in subjecto, & ex subjecto, & consequenter includat, quidquid necessarium est in actione ad uniendum formam subjecto. Quamvis enim illa actio una sit propter rationem factam, quæ est urgens, non tamen concipienda est, ut omnino indivisibilis, nam, cum terminus non sit indivisibilis, sed aliquo modo compositus ex entitate formæ & modo unionis, non potest actio ipsa, quæ cum termino identificatur, esse indivisibilis; est ergo suo modo composita ex fieri entitatis, & ex fieri unionis, utrumque essentialiter includens, atque ita pendens & connexum unum cum alio, ut non possint in re separari, prout per talem actionē fiunt. Ex quo fit, ut quamvis entitas formæ, secundum se, seu secundum cognitionem aut subsistendi consequentiam sit prior, quam unio ad subjectum, ut tamen fit per illam actionem, non sit prior ex natura rei, quam unio ad subjectum. Hæc autem doctrina, licet vera sit in dicto exemplo, non videtur tamen posse ad præsens mysterium accommodari. Primo quidem, quia entitas naturæ humanæ, seu animæ, & unio ad Verbum, non solum distinguuntur ex natura rei, sed etiam sunt distincti ordinis, nam entitas animæ est naturalis, modus autem unionis est omnino supernaturalis: unde non est inter hæc duo illa naturalis connexio, quæ est inter formam accidentalem seu materialem, & unionem ejus ad subjectum: ergo actio, qua fit entitas animæ & unio ejus ad Verbum, non potest esse una, nec per modum simplicissimæ actionis, cum terminus non sit simplex, sicut de alia actione productiva & unitiva formæ dicebamus. Neque per modum actionis compositæ, saltem cum essentiali dependentia illius actionis, ut terminatur ad entitatem naturalem, ab alia veluti parte illius actionis, quæ terminatur ad modum supernaturalis unionis, quia non potest id, quod naturale est, ita essentialiter dependere ab eo, quod est supernaturale, vel fatendum erit, ipsam entitatem naturalem animæ Christi fieri in rerum natura per actionem & modum omnino supernaturalem, quod inauditū est. Unde argumentor secundo, nam ex opposita sententia sequitur, animā rationalem Christi nō fieri per creationem, quod est plane falsum, & contra modum loquendi Theologorum & Sanctorum: ergo. Sequela patet, tum quia creatio rei naturalis est actio ad ordinem naturæ pertinens, anima autem Christi dicitur facta per actionem alterius ordinis; tum etiam, quia creatio est actio, quæ fit ex nihilo per efficaciam agentis sine adminiculo alterius: anima autem Christi non ita facta est, sed cum actuali dependentia a Verbo tanquam a sustentante. Dicetur fortasse, creationi tantum repugnare, quod sit actio ex præsupposito subjecto, non vero quod sit actio ex præexistente supposito, ut sic dicam, seu cum actuali & essentiali dependentia a supposito terminante naturam factam per illam actionem: & hac ratione consequenter dicetur, animam Christi factam esse per creationem, quia, quoad entitatem suam non est facta ex præsupposito subjecto, sed ex nihilo, non tamen per puram creationem, sed per creationem simul unitivam sui termini ad hypostasim Verbi. Sed contra hoc est in primis, quia ad rationem creationis non satis est, ut non sit ex præsupposito subjecto: transsubstantiatio enim non est actio ex subjecto, & tamen, quia est ex præsupposito termino, censetur esse actio distinctæ rationis a creatione: ergo consequenter idem posset in præsente probabiliter dici. Deinde saltem sequitur, animam Christi non factam esse per creationem ejusdem speciei, seu rationis, cum creatione aliarum animarum: consequens est falsum: ergo. Sequela patet, quia actio unionis hypostaticæ essentialiter distincta est ab actione, qua creatur anima nostra; & hæc creatio nullo modo pendet, nec pendere potest essentialiter ab actione, qua fit illa unio: ergo, si creatio animæ Christi est eadem omnino actio cum unione, & quatenus terminatur ad entitatem illius animæ, pendet essentialiter ab unione cum Verbo, seu ab ipso Verbo ut terminante, necesse est, ut ratione creationis, seu productionis animæ sit actio essentialiter distincta a creatione aliarum animarum: consequens est contra communem sensum Theologorum omnium, ut supra ex D.Thoma visum est, & sumitur ex Augustino, epist. 99. ad Evodium dicente; *Ita sibi creavit animam Dei Filius, ut cæteris creat*, quod etiam docuit Hieronymus apol.2. cont.Ruff. & Leo Pap. epist. *Nativitas* (inquit) *Domini secundum carnem, quamvis habeat quædam propria, quibus humanæ conditionis initia transcendit, non alterius tamen naturæ erat ejus caro, quam nostra, nec alio illi, quam cæteris hominibus, anima est inspirata principio.*

Secunda secundæ sententiæ probatio. (margin, beside "Unde argumentor secundo")

Objectio. (margin, beside "Dicetur fortasse")

Dissolvitur. (margin, beside "Deinde saltem sequitur")

Inconvenientia ex opinione opposita deducta.

Et confirmatur primo, quia alias sequitur, si anima rationalis relinqueretur a Verbo, non posse conservari in rerum natura, nisi Deus nova actione ex se creativa, & naturaliter conservativa, illam inciperet conservare: consequens est sine fundamento dictum, & præter omnium sententiam. Et similiter sequitur ad assumendam materiam corporis Christi necessarium fuisse, ut Deus desineret conservare materiam illa antiqua actione, qua prius eam conservabat, ut inciperet illam conservare per actionem, qua illam Verbo uniebat: & e converso, quando per continuam nutritionem aliquæ partes corporis Christi ita resolvebantur, ut prorsus dimitterentur a Verbo, quia non erant amplius assumendæ, sequitur, vel materiam illam fuisse annihilandam per suspensionem actionis conservativæ unionis ejus ad Verbum, quia per eandem dicitur conservari in rerum natura: vel certe necessariam esse novam Dei actionem, per quam conservetur. Imo ulterius sequitur, etiam generationem Christi humanam quantum ad formationem humanitatis & unionem animæ cum corpore non fuisse actionem ejusdem rationis cum actione, qua generantur alii homines: est enim eadem ratio de tota humanitate, quæ de creatione animæ: nam, ut infra dicam, tota humanitas assumpta, est immediate, non solum ratione partium, sed etiam ratione totius. Unde tota etiam humanitas concepta seu formata est dependenter a Verbo: erit ergo concepta & unita per eandem actionem, atque adeo per actionem alterius ordinis. Rursus sequitur, resurrectionem Christi fuisse actionem alterius ordinis ab illa, per quam resurgent alii homines, nam per illam actionem reproducta est Christi humanitas, non in se, sed in Verbo. Et explicatur apertius in hunc modum: nam in aliis hominibus, in quibus anima habet subsistentiam propriam, actio, qua anima unitur corpori, sive in generatione, sive in resurrectione, unit non solum entitatem animæ entitati materiæ, sed etiam subsistentiam animæ partiali subsistentiæ materiæ, ut ego opinor, vel essentiæ materiæ secundum alios. At vero in anima Christi, quæ loco subsistentiæ propriæ habuit unionem ad Verbum, quando entitas animæ unita est entitati materiæ, non subsistentia propria, quæ nulla erat, sed unio hypostatica partialis ipsius animæ, fuit unita unioni hypostaticæ partiali ipsius materiæ, ut ita ex utraque composita sit una integra hypostatica unio totius naturæ, quæ omnia infra quæstione sexta late declarabuntur. Si autem eadem est actio, qua formatur humanitas, sive in conceptione sive in resurrectione, & qua unitur Verbo, necesse est, illam actionem habere vim uniendi partiales uniones hypostaticas, & hoc modo uniendi etiam totam naturam Verbo: hæc autem actio longe altioris rationis est ab actione naturali, quæ solum potest unire animam propriæ naturali subsistentiæ. Hæc autem omnia neque multiplicanda sunt, sive convincente ratione, neque sunt consentanea modo loquendi Scripturæ & Sanctorum, qui eodem modo loquuntur de resurrectione nostra & Christi, & de conceptione quantum ad substantialem formationem corporis & animæ, licet in principio efficiente, & in modo, & subita formatione corporis fuerit alterius rationis. Imo in modo loquendi interdum indicant, formationem humanitatis antecedere assumptionem, quod saltem de naturæ ordine intelligendum est. Sic in Concilio Ephesino canone 13. dicitur, *Verbum copulasse sibi carnem animatam anima rationali*: & inferius dicitur, quod, *Verbum sustinuit generationem*, *carnis suæ nativitatem*, *suam faciens*. Et similia multa in eo decreto, quod sumptum est ex ep. Cyrilli ad Nestorium, leguntur, in quibus satis significatur, formationem humanitatis esse distinctam, & ordine naturæ antecedere ad unionem. Et idem sumi potest ex Sophronio in sua ep. quæ refertur in VI. Synodo act. 11. & Damasc. lib. 3. ca. 22. Fulg. & Leone, locis supra cit. & aliis Patribus, quos refert Canisius lib. 3. de B. Maria c. 22. dicentibus, simul ac creata fuit anima, vel formata humanitas, fuisse unitas Verbo. Denique nomen ipsum *assumptionis*, ut D. Th. recte notavit denotat id, quod assumitur, non fieri rerum natura per eam actionem, qua assumitur, sed supponi; quando enim aqua calida se reducit ad frigiditatem, non dicitur proprie assumere frigiditatem, sed illam in se producere.

Notabile.

Ut, quod in hac quæstione verum esse censeo, exponam, præmitto, illam non pendere (ut aliqui existimant) ex illa quæstione, an in humanitate Christi sit aliqua existentia creata præter existentiam Verbi, nam licet, qui negant, hujusmodi creatam existentiam magis consequenter loquantur, asserendo, eadem actione produci animam seu humanitatem Christi in rerum natura, & uniri Verbo, tamen multi etiam qui de existentia Christi ita opinantur, distinguunt actiones, & dicunt, creationem vel productionem terminari ad entitatem essentiæ, unionem vero ad communicationem existentiæ, & subsistentiæ, quod tamen commode sustineri, aut intelligi nõ potest, ut latius infra dicam q. 17. Unde e converso non est dubium, quin opinio distinguens has duas actiones, aptior sit ad ostendendum, esse in humanitate Christi existentiam creatam, quia creatio re vera necessario terminari debet ad rem existentem ut sic, nihilominus tamen neque illa opinio in hac fundatur præcipue: certius enim existimo, esse in humanitate Christi existentiam propriam, quam actiones has distingui, ut suo loco ostendam. Neque omnino illa opinio ex hoc pendet, nam etiam, qui affirmant, hanc actionem esse unam, possunt defendere esse in humanitate existentiam propriam, quæ per hanc actionem sit dependenter a Verbo. Sicut accidens habet existentiam propriam distinctam ab existentia subjecti, quam eandem retinet, quando separatur a subjecto & conservatur: & nihilominus per eandem actionem fit, & unitur, quia per illam recipit existentiam suam dependenter a subjecto.

Secundum.

Hinc colligo & adverto secundo, supposita illa opinione de existentia creata humanitatis Christi, resolutionem præsentis quæstionis maxime pendere ex modo dependentiæ, quem humanitas existens in Verbo habet a subsistentia Verbi; nam si existentia humanitatis ita pendet ab unione ad Verbum, ut ex vi illius actionis, qua nunc recipit existentiam, non possit illam recipere, nisi cum concursu Verbi in ratione terminantis, sic necesse est fateri, actionem productivam & unitivam esse eandem: si autem non est tanta dependentia, sed existentia illa conservari potest per eandem actionem absque unione, consequenter dicendum est actiones esse diversas, cum realiter separari possint. Hujus autem quæstionis resolutio pendet ex alia, quomodo, scilicet, existentia naturæ creatæ pendeat a subsistentia, per quam terminatur, quia, cum unio hypostatica suppleat vicem propriæ subsistentiæ, necesse est, ut suppleat dependentiam, quam entitas creata habet a propria subsistentia, & ideo talem dependentiam habebit existentia humanitatis a Verbo, media hypostatica unione, qualem habet existentia alterius hominis seu humanitatis ejus a propria subsistentia seu personalitate.

Quocirca, qui existimant (ut Cajetanus, & alii) subsistentiam propriam naturæ esse priorem existentia, & comparari ad illam, ut potentiam ad actum, consequenter dicent, substantialem existentiam pendere a subsistentia ut a sustentante, seu complente proprium receptaculum talis existentiæ, & similiter dicent, naturam pendere in esse simpliciter a subsistentia, quia sine illa non est naturaliter capax existentiæ: & proportione servata, dicent, humanitatem simpliciter pendere in esse simpliciter ab unione ad Verbum, quia sine illa non est capax existentiæ simpliciter, præsertim, si verum est solum existere per existentiam increatam Verbi. Sed fundamentum hujus sententiæ mihi non probatur, quia supponit, existentiam naturæ esse rem distinctam ab ipsa natura, esseque posteriorem subsistentia, & hanc esse veluti medium seu rationem conjungendi existentiam cum essentia, quę mihi nõ sunt intelligibilia, ut in Metaphysica latius disputavi: & in præsente materia supponit illa sententia, unionem humanitatis ad Verbum, vel fuisse non tantum ad subsistendum, sed etiam ad existendum per existentiam increatam: vel etiam si in humanitate Christi admittatur existentia creata, ante hanc ordine naturæ præcedere unionem ad Verbum, ut illa natura jam personata capax sit existentiæ; utrumque autem horum existimo falsum, ut latius dicam qu. 17. quia non potest unio realis fieri, nisi ad actualem entitatem realem, in qua intrinsece & absque ullo medio includitur existentia; hic ergo modus dependentiæ naturæ a subsistentia, vel unione, verus non apparet, nec ratione

illius

illius credi poteſt unam eſſe actionem,qua humanitas unita eſt Verbo,& in rerum natura producta.

Eſt ergo alia ſententia,affirmans,ſubſiſtentiam propriam eſſe terminum exiſtentiæ,& quaſi complementum naturæ exiſtentis.Et juxta hanc ſententiam ſuſtineri poteſt,naturam pendere in eſſe ſimpliciter e ſua ſubſiſtentia, quia non poteſt naturaliter exiſtentiam recipere, niſi terminatam,& cum ſuo complemento. Ex quo fit, ut per eandem indiviſibilem actionem producatur res ſubſiſtens cum ſua exiſtentia, & ſubſiſtentia. Quod facilius intelligetur, ſi ſupponamus, ſubſiſtentiam naturæ non fieri per reſultantiam ab ipſa natura exiſtente, ſed immediate fieri ab ipſo agente, ſeu creante naturam: nam proprie non creat naturam, ſed perſonam vel ſuppoſitum: unde una indiviſibili actione illi communicat exiſtentiam terminatam ſubſiſtentia. Quod poteſt exemplo declarari in exiſtentia accidentis, & inhæſione ejus in ſubjecto: nam actualis inhæſio non eſt prior exiſtentia accidentis,ſed potius eſt ordine naturæ, aut ſaltem intellectu poſterior,nam actualis inherentia eſt modus illius exiſtentiæ & quaſi ultimus terminus ejus: & nihilominus illa exiſtentia ita pendet ab actuali inhærentia,ut neque fieri,neque eſſe poſſit naturaliter ſine illa,unde oritur,ut talis inhærentia non reſultet a tali exiſtentia, ſed utraque ſimul & per modum unius, & per unam & indiſſolubilem actionem fiat ab agente ex præſuppoſito ſubjecto:ita ergo,illa proportione ſervata,philoſophari quis poteſt de exiſtentia & ſubſiſtentia naturæ ſubſtantialis. Eſtque hic modus dicendi ſatis probabilis, nam cum ſubſiſtentia ſit ultimus terminus naturæ,nulla eſt repugnantia,quod ab illa tanquam ab ultimo actu naturaliter pendeat. Et juxta hanc opinionem conſequenter dicendum videtur, hanc dependentiam naturæ exiſtentis a ſua ſubſiſtentia, ſuppleri in Chriſto per unionem ad Verbum, & conſequenter in ſuo fieri pendere a Verbo. Ac denique propter hanc cauſam eadem actione fieri & uniri Verbo.

Sed nihilominus hic dicendi modus mihi non ſatis perſuadetur,primo,quia probabiliſſimum mihi eſt,ut infra dicam, ſubſiſtentiam non immediate attingi ab extrinſeco agente influxu creativo,vel generativo, ſed reſultare ex natura terminante formaliter creationem, ut generationem ex vi intrinſeca ejus,& ideo dici concreari,ſicut propriæ paſſiones concreari dicuntur, quod magis proprie convenit ſubſiſtentiæ,quia eſt de conſummatione ſubſtantiali ipſius naturæ; & eodem modo dicitur creatio, tendere ſeu terminari ad rem ſubſiſtentem,quia vi ſua facit rem independentem a ſubjecto, & ideo ex natura rei attingit rem, quæ neceſſario per ſubſiſtentiam completur, neceſſario reſultantem ex eſſe per creationem communicato. Juxta hanc ergo ſententiam non poteſt proprie exiſtentia pendere a ſubſiſtentia, ſed potius hæc pendet ab illa,utpote ab ea reſultans. Secundo, quia ſubſiſtentia ſolum eſt quidam modus exiſtentiæ, per quam ita terminatur, & in ſe fit exiſtens,ut ei repugnet in alio ſubſiſtere; nulla eſt autem ratio,ob quam res pendeat ineſſe aut fieri a modo ſuo,qui eſt poſterior ipſa, & nullum proprium genus cauſalitatis habet in ipſa. Unde in hoc non eſt ſimile,quod de accidente afferebatur, accidens enim non tam pendet ab actuali exiſtentia,quam, mediante ipſa, pendet a ſubjecto,quod eſt propria cauſa ejus in genere cauſæ materialis: ipſa ergo actualis inhæſio eſt actualis dependentia accidentis a ſubjecto, tam in fieri,quam in eſſe: res autem ſubſiſtens, ut ſic, eſt independens a ſubjecto, & ideo ſubſiſtentia non poteſt habere rationem dependentiæ ab alia cauſa,neque ipſa etiam habet propriam aliquam rationem cauſæ, a qua exiſtentia dependeat. Unde ob hanc etiam ſpecialem rationem non videtur humanitas Chriſti poſſe dependere in ſuo eſſe ſimpliciter ab unione hypoſtatica, ſeu a Verbo,media unione, quia non videtur poſſe intelligi talis dependentia ſine aliquo proprio influxu, & propria cauſalitate Verbi in humanitatem, & in naturalem entitatem ejus: quod tamen dici non poteſt, quia omnis cauſalitas Verbi ad extra, etiam in humanitatem, eſt tantum effectiva & communis omnibus perſonis.

Occurri. tur objectioni. Nec ſatisfaciet, qui dixerit, habere Verbum aliquem proprium influxum terminativum, qui non eſt propria cauſalitas, quamvis ad modum ejus a nobis explicetur, & ideo non repugnare eſſe proprium Verbi: hoc (inquam) non ſatisfacit,quia, licet reſpectu unionis verum ſit pendere hoc ſpeciali modo a Verbo tanquam a proprio termino, quia dicit intrinſecam habitudinem & relationem tranſcendentalem ad ipſum: tamen reſpectu naturæ humanæ, quantum ad ſuam entitatem abſolutam,non poteſt intelligi ille ſpecialis influxus & cauſalitas,quam Verbum habeat in talem entitatem, nam reſpectu illius non habet locum ratio termini, quia natura ut ſic non dicit illam intrinſecam habitudinem, nec poteſt terminari ipſa a Verbo, niſi media unione, & ratione illius tantum:& ideo Doctores numquam tribuunt humanitati dependentiam in entitate ſua a Verbo, ſed dependentiam ſuppoſitalem.

Impugnatio refellitur. Quod ſi quis fortaſſe objiciat, naturam ſubſtantialem non poſſe naturaliter eſſe ſine ſua ſubſiſtentia, & ideo neceſſarium eſſe,ut naturaliter etiam pendeat ex illa, reſponderi uno verbo poſſet,negando conſecutionem:aliud eſt enim,unum connecti neceſſario alteri, aliud pendere ex illo;nam hoc poſterius ſignificat, quod ſit effectus illius,aut quod per ſuum eſſe formaliter reſpiciat illud;poteſt autem eſſe connexio ſine aliquo iſtorum, ſolum quia unum dimanet ab altero,ſic enim non poteſt eſſe quantitas ſine figura,nec corpus ſine ubi, nec anima ſine intellectu, & tamen, nec quantitas pendet a figura, nec corpus ab ubi,nec anima ab intellectu,& in univerſum idem dici poteſt de quacũq;eſſētia & proprietate illã conſequente.

Quot & quales dependentiæ modi. Majoris tamen claritatis gratia, & quia conferet ad rem,de qua agimus, diſtinguere poſſumus duplicem modum dependentiæ. Unus eſt, quo una res pendet ab alia tanquam a propria & per ſe cauſa influente in illam illud eſſe,in quo pendere dicitur ab illa,& hæc eſt propriiſſima & rigoroſa dependentia.

Alio tamen modo poteſt una res dici dependere ab alia,quia ita eſt connexa cum illa, ut, quamvis ab illa proprie non accipiat eſſe, tamen ita illam requirat ad exiſtendum,ut ſine illa neque naturaliter eſſe poſſit, neque illi debeatur conſervatio in eſſe,ſi tali re careat, niſi ſupernaturaliter ſuppleatur.Poſſunt fortaſſe præter hos alii modi dependentiæ excogitari, ſed præſenti negotio hi ſufficiunt. Et prior quidem expoſitione non indiget, cum per ſe ſit ſatis clarus,quomodo verius exiſtimo naturam creatam quoad ſuum eſſe ſeu exiſtentiam ſimpliciter non pendere a propria ſubſiſtentia, neque humanitatem Chriſti ab unione cum Verbo, quod mihi ſatis probant rationes parum antea factæ. Poſterior autem modus dependentiæ declaratur primum exemplis: illo namque modo dici poteſt ſine improprietate pendere materiam a quantitate,non quod quantitas influat eſſe in materiam, cum potius (juxta probabiliorem ſententiam) quantitas ſit paſſio conſequens materiam; ſed quia quantitas eſt talis diſpoſitio, & tam intrinſeca materiæ, ut omnino præter naturam ejus ſit ſine illa conſervari, ita ut, ſi quantitas ab illa ſeparetur, conſequens ſit illam deſinere eſſe, quia debitum ei non eſt, hoc modo conſervari in eſſe. Atque hoc modo cenſent multi in conſecratione Euchariſtiæ materiam panis deſinere eſſe ex vi actionis, qua ſeparatur quantitas panis ab ipſa, quia non eſt naturaliter debitum illi conſervari in tali ſtatu, ut infra ſuo loco dicetur. Et fortaſſe dependentia materiæ a forma eſt ejuſdem rationis, quia cum materia habeat eſſe per creationem, non videtur poſſe forma directe influere in actionem, qua fit materia, & conſequenter neque in eſſe illius. Solum ergo requiri poteſt,ut illa ſit, tanquam quidam actus & complementum ejus, quo ſi omnino vacua reperiatur, non debetur illi conſervatio in eſſe: ſicut nec debetur fieri, niſi ut actu ſit ſub aliqua forma.

Ad hunc etiam modum videtur reduci dependentia, quam naturale compoſitum habet ex materia & tali forma,ſeu unio harum partium inter ſe a diſpoſitionibus accidentalibus,nam diſpoſitiones non habent aliquem directum influxum in ipſam unionem: quia non habent effectivum, ut ſuppono: loquor enim de illis diſpoſitionibus,quæ effective manant a forma: illæ enim diſpoſitiones,cum ſupponant in genere cauſæ efficientis formam in materia,non poſſunt illam efficere.Neque etiam habent influxum formalem, quia hoc modo ſolum reddunt ſubjectum calidum,aut ſiccum, &c. cauſalitas vero diſpoſitiva ſolum videtur in hoc conſiſtere, quod illud compoſitum talis eſt naturæ, quod ad na-

naturalem statum suum postulat, talibus dispositionibus esse affectum, quibus sublatis, ei debita non est conservatio in esse. Et alia similia exempla hujus connexionis & dependentiæ afferri possent. Ratio autem a priori non est alia, nisi quia hic modus connexionis & dependentiæ non involvit repugnantiam, & aliunde est consentaneus indigentiæ & imperfectioni rerum creatarum, quæ ut esse naturaliter possint, non solum proprias ac per se causas, sed etiam plures conditiones, dispositiones, aut intrinsecos modos requirunt. Item quia substantia creata sine accidentibus omnino esset frustra, ut anima sine potentiis, quia non esset apta ad aliquam operationem, nec ad aliquem finem, & ideo, sublatis hujusmodi necessariis proprietatibus, non debetur illi esse, nec influxus ille, quo in esse conservatur. Et hoc modo nulla est substantia creata, quantumvis incorruptibilis, quæ per actionem positivam destrui non possit, separando scilicet ab ea intrinseca accidentia, seu proprietates, sine quibus naturaliter esse non potest. Neque hoc est contra incorruptibilitatem talium rerum, nam ad hanc satis est, ut illa actio nulla vi agentis naturalis sit possibilis, sed sola virtute divina, operante supra naturas rerum. Atque hac sola ratione potest convenienter defendi, hujusmodi res, & substantias incorruptibiles; & simplices posse converti in alias, ut latius in 3. to. disputabimus.

De hoc ergo genere dependentiæ facile concedam, naturam creatam pendere naturaliter a propria subsistentia, quia sine illa nec naturaliter esse potest, neque ei debetur, ut in tali statu conservetur in esse, nisi aliunde supernaturaliter suppleatur subsistentiæ defectus.

Differentia inter duos assignatos dependentiæ modos. Est autem in hoc notanda differentia inter hunc modum dependentiæ & priorem, quod res, quæ priori modo dependet a pluribus causis, non potest concipi simpliciter existens, priusquam dimanet ab omnibus illis, & a qualibet earum in suo genere: & hac ratione actio causæ secundæ non potest intelligi ut existens priusquam dimanans a causa secunda & prima, quia ab utraque per se & essentialiter pendet; & similiter forma accidentalis non potest naturaliter prius esse existens, quam procedens tam ab agente, quam a subjecto aut materia, quia ab utroque simul per se pendet. At vero in posteriori genere dependentiæ res, quæ ab alia pendere dicitur illo modo, præintelligi potest ut prius natura simpliciter existens, quia non pendet ab illa ut ab influente directe ipsum esse. Et hinc etiam fit, ut non obstante hoc genere dependentiæ possit id, quod dependet, esse principium efficiens ejus, a quo pendere dicitur, quia supponitur jam habere esse, per quod possit illud causare, & non pendet ab illo, nisi ut a conditione consequente suum esse, suamque entitatem, & afficiente ipsam: hoc autem in priori genere dependentiæ fortasse repugnat, quia, cum efficere supponat esse simpliciter, non potest intelligi, quod aliquid sit vera & propria causa efficiens alicujus propriæ causæ sui esse, sed hoc spectat ad longiorem physicam disputationem. Denique hinc fit, ut licet in priori modo dependentiæ una interveniat actio, per quam effectus fit dependenter ab omnibus suis causis per se, ut videre licet, & explicatum est in eductione formæ dependentis in esse & fieri a materia, tamen in posteriori modo dependentiæ præter actionẽ, per quam res manat a propriis causis suis, fere semper intervenit alia actio, vel dimanatio, per quam fit ea rei conditio vel proprietas, a qua res illo modo pendere dicitur, sicut patet in dictis exemplis: nam in creatione animæ cum suis potentiis, intelligitur creatio terminata ad substantiam animæ, & deinde dimanatio potentiarum ab ipsa anima: & idem communiter censetur de ultima dispositione dimanante a forma, nam supponit generationem terminatam ad substantiam, & addit denominationem distinctam, sive enim illa vocetur propria actio, sive non (quod ad quæstionem de nomine spectat), non potest tamen negari quin sit influxus distinctus, & separabilis a priori actione, imo interdum contingit impediri & postea expediri, ut patet in aqua calida reducente se ad pristinam frigiditatem. Atque idem fortasse est de materia & quantitate, supponitur enim creatio materiæ, & deinde resultat quantitas, sive resultet mediante forma, ut quidam volunt, sive ab ipsa entitate materiæ, ut est probabile, vel ut alii volunt, immediate a Deo confertur creante materiam, & dante illi proprietatem connaturalem & debitam ex principio passivo potius quam activo; & tunc etiam necessaria est propria actio, vel quasi actio, qua fiat quantitas, nam creatio materiæ ut sic ad solam substantiam terminatur, & de potentia absoluta posset præcise fieri sine adjectione quantitatis: ergo, cum nunc additur quantitas, nova effectio est, quæ solet concreatio vocari, quia cum creatione ex natura sua conjuncta est, te tamen vera ex illa & creatione non componitur una propria actio, sicut ex substantia materiæ, & quantitate ejus non fit unum per se proprie, sed per accidens.

Animæ effectio ab ejusdem subsistentiæ effectione distincta est inre. Ex hac ergo doctrina definiendam esse censeo præsentem quæstionem: & in primis de humanitate seu anima, & subsistentia propria censeo fieri per actiones vel effectiones aliquo modo in re distinctas & separabiles. Et quidem, si verum est, subsistentiam resultare effective a natura, res est clara, quia illa resultantia quoddam genus effectionis est distinctum ab ipsa creatione, cum & sit a distincto principio proximo, & tendat ad terminum ex natura rei distinctum, & de potentia absoluta suspendi & impediri possit, manente creatione & termino ejus. Si autem subsistentia non manat active a natura, sed sit etiam a solo creante vel generante, sic etiam distincta erit effectio, quamvis principium agens vel creans non sit distinctum, quia & termini sunt distincti, & unus ad alterum simpliciter præsupponitur ordine naturæ, denique etiam hoc modo est prior effectio a posteriori de potentia absoluta separabilis. Et ratio sumitur ex dictis, quia natura non pendet a subsistentia, ut a propria causa vel principio, sed ut a conditione consequente ipsam, & ideo per distinctam effectionem consequitur vel conjungitur illi, licet propter naturalem concomitantiam dicantur fieri per modum unius. Quod si quis contendat, ex effectione naturæ & subsistentiæ unam actionem consurgere, sicut ex natura & subsistentia una substantia componitur, contra hoc non admodum disputabo: est enim probabilis dicendi modus, quia actio imitatur naturam sui termini, in quo facile potest constitui differentia inter hanc effectionem subsistentiæ, & dimanationem propriarum passionum, quia per has non completur substantialiter terminus creationis, sicut per illam. Hoc autem censeo probabile, dummodo non negetur, illam actionem esse compositam, & non omnino simplicem: & ea, ex quibus componitur, ex natura rei esse distincta, scilicet, effectionem naturæ, & effectionem modi seu termini aut subsistentiæ ejus; sic adeo, ut in reipsa separabiles sint, ut antea dicebam: & ideo superius non simpliciter dixi, has esse distinctas actiones, sed aliquo modo in re ipsa distingui, sive ut duas actiones, sive ut partes ejusdem actionis compositæ, sive ut substantiam & essentiam unius actionis, & modum quendam & complementum ejus, separabilem ab ipsa, sicut essentia naturæ est a subsistentia separabilis. Quinimo, etiam si quis contendat, illam actionem ita esse unam, ut etiam de potentia absoluta sit, ut ita dicam, indissolubilis, ita ut non possit manere eadem numero actio, quæ est effectio naturæ, si suspendatur effectio subsistentiæ: præterquam quod hoc gratis, & sine fundamento dicet, quod non levibus argumentis & incommodis impugnatum est, adhuc eo posito negandum non est, illam actionem esse compositam, sicut est terminus ejus, in quo sunt entitas naturæ, & modus subsistentiæ, ex natura rei distincta, & in actione reperitur productio entitatis naturæ & comproductio, & quasi additio subsistentiæ; unde necesse est, ut per illam actionem aliquod esse reale fiat in natura, distinctum ex natura rei ab ipsa subsistentia; unde cum actio identificetur realiter cum termino tanquam fieri ejus, necesse est, ut ubi terminus est compositus, actio etiam composita sit, sive sit indivisibilis, seu indissolubilis, ut etiam de potentia absoluta non possit manere secundum aliquid sui, nisi etiam sit secundum totum suum complementum; sive, quod verius est, de potentia absoluta possit esse illa actio præcise, ut est productio, vel creatio naturæ, etiam si non sit comproductio, vel concreatio subsistentiæ.

Creatio animæ Christi & unio ejus ad Verbum distinctæ sunt actiones. Ultimo ex dictis omnibus colligitur resolutio præsentis quæstionis: dicendum est enim primo, distinctas esse in re ipsa actiones, quibus anima v.g. Christi creatur, & Verbo unitur, vel quibus formatur humanitas, & Verbo

bo copulatur: nam quod effectiones sint aliquo modo distinctæ, evidenter sequitur ex dictis. Primo, quia effectio subsistentiæ propriæ est in re distincta ab effectione naturæ: ergo multo magis effectio unionis hypostaticæ est distincta ab effectione naturæ, quæ unitur: nam multo magis peregrina est (ut sic dicam) & extrinsecus adjuncta unio, quam subsistentia propria. Secundo quia effectio animæ Christi v.g. est vera creatio, ejusdem rationis essentialis & specificæ cum actione, qua producitur substantia cujuslibet alterius animæ rationalis, ut & testimoniis & rationibus satis probatum est: effectio autem unionis non est creatio, quia non est actio ex nihilo, sed ex præsupposito subjecto, scilicet, humanitate, quæ ex non unita fit per illam actionem unita Verbo: recte enim potest humanitas, quamvis non supponatur subsistens, esse subjectum hujus effectionis, quia per illam eo tendit, ut in alio subsistat. Unde fit tertio, ut prior effectio ad ordinem naturæ pertineat, posterior vero sit in supremo ordine supernaturalium rerum, qui est gradus unionis hypostaticæ. Quarto tandem fit, ut prior effectio interdum sit per modum conservationis, ut in materia, interdum per veram creationem, ut in anima Christi in primo instante incarnationis, interdum vero per modum cujusdam naturalis mutationis, ut in formatione seu conceptione humanitatis Christi, nam, licet illa quoad modum fuerit supernaturalis, tamen quantum ad substantiam, id est, quantum ad unionem animæ cum corpore fuit naturalis mutatio. At vero posterior effectio essentialiter est quædam mutatio maxime supernaturalis in sua essentia & specie. Neque hærendum est in nomine mutationis, eo quod incarnatio simul tempore cum creatione animæ & formatione humanitatis facta sit: & mutatio dici non soleat, nisi illa, qua res aliter se habeat, quam priori tempore se habuerit: nam nec certum est, hunc esse solum usum illius vocis, ut quamvis admittatur, per illum nihil additur in significatione illius vocis ultra effectionem positivam ex subjecto, nisi denominatio quædam extrinseca, vel habitudo ad tempus præteritum, quæ non variat essentiam mutationis quoad id, quod est reale & positivum in ipsa: illuminatio enim ejusdem rationis est, sive fiat in subjecto, quod prius tempore fuit tenebrosum, sive in eo quod prius tenebrosum non fuit, sed simul esse incipit, & illuminari: hoc ergo modo unitionem hanc, mutationem vocamus, quæ respectu materiæ primæ, etiam illo rigoroso modo, mutatio fuit, nam materia prius tempore aliter extitit: respectu vero animæ & humanitatis, quantum est ex se, potuisset eodem modo esse mutatio, de facto vero vocatur mutatio, quia est actio ex præsupposito subjecto, quod ex vi talis actionis aliter se habet, quam prius natura se habebat, vel aliter quam ex natura sua existere posset. Hujusmodi enim mutationis genus in hoc mysterio, necessarium fuit: nam, cum illa duo extrema, Verbum, scilicet, & humanitas, ex se & ex vi suarum entitatum unita non sint, non possent incipere esse unita, nisi saltem alterum extremorum aliter se haberet: nam, si utrumque omnino immutatum maneret, eodem modo se haberent, atque ita semper non unita relinquerentur. Ex his ergo differentiis, & rationibus satis constat, has effectiones in re distinctas esse.

Quod autem sint vere ac proprie duæ actiones distinctæ, eisdem fere rationibus facile colligi potest; nam illæ duæ effectiones ad genus actionis pertinent, & non sunt partes unius actionis, cum sint diversorum ordinum, & plusquam specie differant: neque etiam una resultat ex alia: ergo sunt actiones distinctæ. Et confirmatur, nam creatio animæ, & unio ejus ad corpus, sunt actiones distinctæ: ergo multo magis creatio humanitatis, & unio ejus ad Verbum: nam major est diversitas inter has actiones, & inter terminos earum, minorque connexio inter illas ex natura rei. Posset autem aliquis excogitare & dicere, quod, sicut Christus est compositus ex Verbo & humanitate, licet hæc duo extrema sint res diversorum ordinum, ita potest esse una actio composita ex creatione vel productione naturæ & unitione ad Verbum, quamvis sint diversorum ordinum. Sed hoc in primis gratis est dictum & sine fundamento; neque exemplum illud quicquam juvat, nam inter Verbum & humanitatem intercedit vera unio: unde, licet sit res diversorum ordinum, habent inter se aliquam proportionem naturæ & subsistentiæ, ratione cujus possunt inter se uniri: at vero inter illas actiones nulla est similis proportio, nec vera unio, sed solum subordinatio quædam, quatenus una alteram supponit, qualis reperitur inter creationem animæ & unionem ejus ad corpus: in quo exemplo nullus dicit, ex illa duplici effectione componi unam actionem, cum tamen eadem sit utrobique ratio. Si quis tamen diceret, illam unitionem ad Verbum fuisse quasi quoddam complementum creationis animæ, vel conceptionis humanitatis Christi, posset facile in bono sensu ejus sententia admitti: nam illa unitio ad Verbum supplet vicem subsistentiæ propriæ: subsistentia vero est veluti ultimum complementum creationis seu productionis rei subsistentis, & ideo unitio dici potest hujusmodi locum tenuisse in hoc mysterio.

Dico secundo: Incarnatio proprie & in rigore est actio unitiva, non vero productiva alicujus extremi eorum, quæ per eam uniuntur, sed solum unionis eorum inter se, seu totius compositi, ut tale est. Hæc assertio sequitur plane ex dictis, eamque præcipue intendunt auctores secundæ sententiæ. Et quantum ad rem spectat, probatum satis est, dari in hoc mysterio hujusmodi actionem. Quod vero nomine incarnationis illa actio significetur, ad usum vocis magis, quam ad novam rem pertinet: hic autem usus tam evidens est ex omnibus Patribus, & verbis illis: ***Verbum caro factum est***, & similibus, ut supervacaneum sit, in hoc confirmando immorari. Legantur, quę de hac voce in principio hujus materię dicta sunt & in com. art. 8. hujus quæstionis. *Incarnatio unitiva actio est, non alicuius uniilis productiva.*

Ad argumenta primæ sententiæ facilis est ex dictis responsio. Ad testimonia enim Leonis & Fulgentii dicitur, sine causa in præsente quæstione adduci, nam illi non disputant de metaphysica distinctione vel unitate actionum, sed solum contra hęreticos contendunt, non prius tempore fuisse Christi animam, aut creatam, aut carni unitam, quam Verbo. Hoc patet ex antecedentibus & subsequentibus verbis Leonis: ***Arbitror** (inquit) **talia loquentem, hoc habere persuasum, quod anima, quam Salvator assumpsit, prius in cœlis sit commorata, quam de Virgine nasceretur, eamque sibi verbum in utero copularet: sed hoc Catholicæ mentes, auresque non tolerant***: & ad hoc propositum subdit infra, animam ipsa sumptione fuisse creatam; id est, in eodem instanti, quo est assumpta. Similiter Fulgentius proxime ante citata verba dixerat: ***Non est igitur aliquod intervallum temporis existimandum inter concepta carnis initium, & concipiendæ Majestatis adventum***. Addo deinde Leonem prædictis verbis insinuare (quod supra dicebamus) assũptionem ita fuisse cum creatione animæ conjunctam, ut quodammodo illam compleverit, sicut in aliis similibus per concreationem subsistentiæ propriæ compleri solet. Fulgentius vero ultra hoc significat, conceptionem carnis, non tantum ipsi carni seu humanitati, sed etiam Verbo ratione unionis, & per communicationem idiomatum esse tribuendam. Unde ad primam rationem respondetur, negando sequelam, quia ut B. Virgo dicatur concepisse Deum, satis est, quod ejus actio vel conceptio in eodem instante ad Deum terminata sit, quia conceptio & generatio sicut & creatio denominat ultimum terminum, & proprie attribuitur rei subsistenti; præsertim quia (ut infra dicam) unio prius natura facta est ad corpus & animam, quam ad totam humanitatem: & ideo ex vi unionis talis animæ ad tale corpus, necessarium omnino fuit, ut Deus fieret homo, quod est, Deum concipi seu generari humana generatione. De qua re iterum dicendum erit sequente tomo disput. 2. sect. 1. *Ad prioris opinionis rationes solutio.*

Ad tertiam concedo sequelam, scilicet animam Christi prius natura extitisse, quam assumpta fuerit a Verbo. Et ad primam probationem nego, animam Christi formaliter existere per existentiam increatam Verbi, sed subsistere tantum per subsistentiam Verbi, existere autem formaliter per propriam entitatem creatam: de qua re dicetur iterum qu. 17. Ad secundam probationem jam declaratum est, quomodo anima, vel humanitas Christi pendeant a Verbo; non enim pendent ut ab influente existentiam mediante unione, sed ut a supplente vicem subsistentiæ propriæ, sine qua esse non potest; & ideo ex natura rei ab illa pendere aliquo modo dicitur, tanquam a conditione ex natura rei necessaria ad existendum, ut supra declaratum est: quia ergo Verbum mediante

unione supplet hanc necessitatem subsistentiæ propriæ, ideo dici potest humanitas ab illo pendere. Nec vero ob hanc causam necesse est concedere, quod si humanitas dimitteretur a Verbo, desineret esse simpliciter in rerum natura: id enim non sequitur ex natura rei, nam dissoluta unione posset perseverare actio creativa & conservativa humanitatis. Unde potius Theologi dicunt, quod in eo casu inciperet humanitas subsistere in propria persona. Solum ergo inferri potest, si humanitas dimitteretur a Verbo, necessarium esse dependentiam illius terminari per aliam subsistentiam, ut posset conservari in esse. Et consequenter etiam erit verum dicere, quod si aliunde non terminaretur illa dependentia, desineret humanitas esse simpliciter: sic enim etiam in propria dependentia effectus a causa, non sequitur, ablata causa auferri effectum, si loco illius, alia succedat; sequetur tamen, si nulla alia succedere supponatur. Ad tertium, falsum est, animam rationalem non prius natura creari, & existere, quam subsistat: per creationem enim per se primo ac formaliter datur existentia ex nihilo, subsistentia vero tanquam complementum existentiæ substantialis; & hac ratione dicitur, creationem esse rei subsistentis; & hinc recte colligitur, animam rationalem in sua creatione statim subsistere, ut in prima part. latius tractatur, & infr. q. 6. attingemus. Nec est similis ratio dependentiæ animæ rationalis a sua subsistentia, quæ est formæ accidentalis ab inhærentia in subjecto, ut superius declaravimus; & ita responsum est ad utramque confirmationem ibi positam. Ad quartum vero jam etiam declaratum est, quomodo unio fit ex præsupposito subjecto, quamvis non supponat humanitatem subsistentem, quia nimirum illa actio tendit ad unionem cum subsistentia: nam, sicut hæc unio non supponit utrumque extremum subsistens, sed satis est, quod existat, ita etiam actio potest esse in subjecto tantum ut existente.

Dependentia humanitatis, si a Verbo divideretur, subsistentia create terminanda, beret, ut humanitas in esse conservaretur.

SECTIO II.

Utrum incarnatio sit substantialis unio ex natura humana, & persona Verbi Dei.

Hæretici, qui duas in Christo posuerunt personas, vel hypostases, consequenter asseruerunt inter eas solum intercessisse accidentalem unionem, vel per affectum, ut est inter amicos, vel secundum operationem, ut inter Regem, & ministrum, seu inter principale agens, & instrumentum, vel secundum aliam similem habitudinem, ut est inter maritum, & uxorem, aut inter vestem & vestitum, aut inter templum & personam; sic enim quidam ex Nestorianis (ut Cyrill. refert in defensione primi anathematis) dixerunt, Christum esse templum Verbi, & Deum incarnari esse habitare in carne, tanquam in templo. Hæretici etiam hujus temporis hanc unionem ponunt, non substantiali aliqua compositione, sed in quadam reali communicatione attributorum divinitatis humanitati facta: sed quoniam eorum sententia, vel in Nestorianam, vel in Eutychianam incidit, & ad materiam de communicatione idiomatum magis spectat, usque ad 16. quæst. missam faciamus. Ex Catholicis vero Durandus in 3. dist. 5. q. 4. quem Palud. sequitur 1. art. 2. quamvis fateatur in Christo unum suppositum, nihilominus dici posse existimat humanitatem advenire Verbo accidentaliter, quatenus advenit enti perfecto, & completo; quod enim sic advenit substantiæ completæ, accidentaliter advenit.

Dico tamen primo, incarnationem esse substantialem unionem & ita esse simpliciter appellandam. Est communis Theologorum D. Thom. hic art. 6. Magist. & aliorum in 3. distinct. 6. ubi Bonavent. art. 1. q. 3. Richard. art. 3. qu. 2. & quoad rem, quam significare intendimus, est de fide, & (ut existimo) etiam quoad locutionem. Primum patet ex illis Conciliorum locutionibus, in quibus definiunt hanc unionem factam esse, *secundum subsistentiam*, quæ citavimus disputatione præcedenti, sectione 1. & aliquando dicunt factam esse, *secundum substantiam*, ut patet in 1. Tom. Conc. in Concil. Ephes. can. 2. & in epist. 8. Cyrill. ibidem citata dicitur factam esse *substantialiter*, quanquam verba Græca idem significent, quod *secundum subsistentiam*, vel *hypostasim*, tamen his omnibus modis vertitur, quia res eadem est. Unde Concil. Lateranens. sub Martino consultat. 5. cap. 6. can. 6. naturas esse dicit, *substantialiter unitas*, & cap. 8. vocat *substantialem unitionem*, quamvis in antiquioribus editionibus Conciliorum legatur, *secundum hypostasim*. Sicut etiam Damascenus lib. 3. c. 3. *substantialem* appellat, juxta Fabri versionem, Jacobus enim Billius *essentialem* vertit, quia verbum Græcum οὐσιῶδη, utrumque admittit, & in idem redit, ut infra dicam. Denique Joannes Maxent. to. 5. Biblioth. in confess. fidei, inquit: *Secundum traditionem Patrum duas naturas confitemur substantialiter unitas*. Et in ea sententia refert Athanasium, Nazianzenum, Cyrillum, & alios; & idem sentiunt Patres, qui hanc unionem vocant *essentialem & naturalem*, ut infra etiam exponemus. Et ratio ex dictis sumitur, quia unio substantialis nihil aliud est, quam conjunctio duarum rerum substantialium, per quam resultat una substantia composita vere, ac proprie una. Quæ definitio, & ex terminis per se nota videtur, & ex communi omnium conceptione, & ex propria ratione substantiæ compositæ, quæ per se una est, atque adeo intra proprium genus, seu rationem substantiæ composita, sed secundum fidem in hanc unionem Incarnationis tota illa definitio convenit, ut patet ex disputatione præcedenti. Et confirmatur, quia duæ substantiæ non uniuntur accidentaliter nisi medio aliquo accidente, aut saltem secundum aliquam relationem accidentalem, ut patet discurrendo per omnes accidentales uniones; & quia alio modo nec concipi potest talis unio inter substantias, cum enim de se non sint accidentaliter unitæ, ut uniantur hoc modo, oportet, ut inter eas intercedat aliquod accidentale vinculum, quod esse non potest sine aliquo accidenti. At vero in proposito extrema hujus non uniuntur medio aliquo accidenti, nam si considerentur duæ naturæ, divina & humana, terminus, in quo uniuntur, substantialis est, scilicet, subsistentia Verbi. Si vero considerentur Verbum ipsum, & natura humana, ut inter se proxime uniuntur, non fit unio medio aliquo accidenti, ut Concilia docent, quæ negant fieri per affectum, vel per dignitatem aliquam, aut relationem, ut supra sæpe allegatum est; nulla enim talis unio posset esse sufficiens, ut Deus vere fieret homo, & homo vere diceretur Deus, quod magis in sequenti sectione confirmabimus. Denique confirmatur illo exemplo unionis animæ & corporis, quo sancti explicant hanc unionem in hoc maxime ponentes similitudinem, quod sicut illa est unio substantialis, ita & hæc.

Et hinc quoad modum loquendi infertur, non esse dicendum, humanitatem advenire Verbo accidentaliter, nec Verbum humanitati, sed substantialiter, nam non advenit Verbum humanitati, nec humanitas Verbo nisi mediante unione; si ergo unio non est accidentalis, nec potest dici, unum advenire alteri accidentaliter, aut e contrario, si accidentaliter adveniret, accidentaliter uniretur. Et confirmatur primo, quia quod advenit accidentaliter, tantum denominative, & accidentaliter prædicatur; at vero humanitas non tantum prædicatur de Verbo denominative, sed substantialiter: quia Verbum & est humanatum, & est homo. Denique confirmatur, quia repugnat advenire in unitatem suppositi, seu personæ substantialiter compositæ, & advenire accidentaliter, quia advenire accidentaliter est advenire secundum aliquod esse accidentale, advenire autem in unitatem substantialem suppositi, est unionem fieri secundum aliquod esse substantiale. Fundamentum vero Durand. qui contrarium sensit a D. Thom. positum est, & solutum art. 6. ubi solutio illius sufficienter explicata est. Quod si quis urgeat, quia humanitas est omnino extra rationem Verbi, ergo accidit illi, seu accidentaliter advenit. Respondetur, si accidere sumatur logice, verum est, humanitatem respectu Verbi in hoc imitari accidentia, quod non est de essentia Verbi secundum se, quomodo potest dici extrinseca illi, & suo modo posse adesse, & abesse illi, nihilominus tamen illa unio physice, & reipsa considerata, non est per modum accidentis, neque ad componendum unum per accidens, seu genere accidentis, & ideo neque illa unio accidentalis est, nec simpliciter dicendum est humanitatem accidentaliter advenire Verbo, sicut etiam anima logice dici potest extra rationem materiæ, & accidentario illi advenire, quia mate-

Humanitas non advenit accidentaliter Verbo, nec Verbũ humanitati.

Objectio.

Responsio

materia potest esse sub hac, & sub alia forma, nihilominus in re ipsa unio illarum substantialis est, & anima substantialiter, & non accidentaliter dicitur advenire materiæ. Sed contra: nam sancti sæpe explicant hanc unionem per accidentales uniones, ut Damascenus lib. 3. cap. 11. Basil. hom. 25. ex variis, quæ est de humana Christi generatione, & Origen. 2. Periar. cap. 6. comparant cum unione, quæ est in ferro candente inter calorem & ferrum. Alii comparant arbori alteri insitæ, quæ comparatio tribuitur Basilio supra, & Leoni sermone 1. de Nativitat. apud quos eam non invenio, sed ea utuntur Theologi in 3. dist. 1. & Alens. 3. par. qu. 7. memb. 1. art. 1. & ad eam accommodat illud Jacob. 1. *Suscipite insitum Verbum*. Præterea ad Ephesios 5. comparatur conjunctioni viri cum uxore, ut nonnulli exponunt ex Scholasticis, ut Bonavent. in 3. dist. 6. art. 2. quæst. 2. Et habet fundamentum in parabolis nuptiarum, quas Christus posuit Matthæi 22. Marc. 9. Joannis tertio, & in Patribus, quos circa citatum testimonium ad Ephes. 5. retuli supra quæst. 1. in commen. art. 3. Alii comparant unioni plurium accidentium in uno subjecto, ex August. epist. 99. Sed ibi pauca dicit. Magis utuntur hoc exemplo quidam scholastici, ut Scotus, & Gabr. in 3. dist. & Ocham ibi qu. 1. Denique Joan. 2. dicit Christus: *Solvite templum hoc*, loquebatur autem, ut Evangelista dixit, *De templo corporis sui*. Sed ad hæc, & similia supra dictum est, non afferri, quia in omnibus, vel in pluribus similia sint: sed ut per ea manu ducatur intellectus ad perfectiones, & proprietates hujus unionis explicandas, ut per ferrum candens declaratur, quomodo humanitas illustretur a divinitate, & vim agendi accipiat. Per arborem insitam explicatur aliquo modo, qua ratione rei subsistendi aliqua substantia diversæ naturæ adjungi possit. Per conjunctionem viri, & uxoris magis explicatur unio effectuum, & quomodo humanitas assumpta est a Verbo, ut ab illo regatur, & ditetur. Sicut enim sponsæ communicantur tituli & insignia sponsi, ita per incarnationem communicantur humanitati seu homini Verbi attributa. Per unionem plurium accidentium in eodem supposito declaratur solum unitas personæ in Christo sub duabus naturis, etiamsi altera extranea sit, non tamen declaratur modus unionis, qui nullo exemplo declarari potest, ut dixi disp. præced. sect. 2. & in commentario ar. 6. declarando alia exempla de veste & instrumento. Denique per templum vere explicatum est, quomodo Verbum singulariter habitet in illa humanitate, in eaque excellentius adoretur, & colatur, quam in omni alio loco. Sed quia omnes istæ uniones accidentariæ sunt, additur exemplum unionis animæ, & corporis, quo substantialis unio explicetur, & ideo discipuli D. Tho. contendunt cum D. Th. 4. contra gent. cap. 41. & Cajet. hic ar. 6. & orat. supra citata ad Alexandrum Sextum esse hoc exemplum omnium aptissimum ad hoc mysterium explicandum. Quibus ego facile assentior, quia revera habet majorem convenientiam, & in pluribus similitudinem, præsertim si unio ipsarum naturarum in una persona consideretur, nam si loquamur de immediata conjunctione inter naturam, & suppositum, alia est unio in creaturis huic similior, ut jam dicam.

Unio hypostatica verisimilis apparet ex aliis unionibus creaturarum.

Dico ergo secundo. Hæc unio substantialis est per modum compositionis ex natura, & supposito, unde propriissime hypostatica vocatur. In hac conclusione explicamus totam rationem hujus unionis per suum genus, & differentiam, quantum a nobis explicari potest. Quæ ita breviter declaratur; ostensum enim in superioribus est, hanc esse unionem, & compositionem substantialem: substantialis autem compositio quadruplex intelligi potest. Prima est, ex partibus materialibus, seu integrantibus, & hæc sufficienter exclusa est art. 2. quia Verbum, cum sit summe spirituale, non potest hoc modo uniri substantiæ creatæ. Adde, hanc unionem non solum factam esse in corpore, sed etiam in anima, quæ non est capax hujus compositionis. Denique humanitas Christi de se, & ut supponitur assumptioni, habet integrum complementum harum partium; illæ enim ad quandam integritatem naturæ pertinent.

Compositio substantialis quadruplex. 1. Compos.

Secunda compositio est essentialis, quæ duplex distingui solet, altera metaphysica ex genere, & differentia. Et hæc non est ad propositum, cum sit compositio secundum rationem. Altera physica ex materia, & forma, & hæc etiam exclusa est sufficienter art. 1. quia proxime ordinatur ad compositionem unius naturæ, hæc autem unio incarnationis non est terminata ad unam naturam, ut ostendimus. Deinde, quia etiam probatum est, Verbum non posse esse formam, & multo minus potest esse materia, quæ majorem imperfectionem dicit; compositio ergo ex materia & forma supponitur huic mysterio in ipsa humana natura, ipsa vero incarnatio, hujus generis unio esse non poterit.

2. Compo.

Tertia compositio substantialis poni solet ex esse, & essentia, quam discipuli D. Thomæ existimant esse ex rebus distinctis, & unionem incarnationis putant esse illius rationis, quia existimant humanam naturam in Christo non habere entitatem existentiæ creatæ, sed tantum essentiæ, assumptam vero esse per incarnationem ad existendum ipsamet existentia increata Verbi Dei. Ex quo fit, hanc compositionem esse ex essentia humanitatis, & existentia Verbi. Sed ego suppono contrarium fundamentum, tanquam verius scil., in creaturis existentiam non esse rem distinctam ab essētia actualiter existente, atque adeo humanitatem Christi non existere formaliter in rerum natura per existentiam increatam Verbi, quod infra q. 17. ar. 1. disputandum est. Unde concluditur hanc unionem incarnationis non esse formaliter ex essentia, & existentia. Quod ita breviter declaratur, quia illa cōpositio, vel nulla est propria & realis, vel certe non est ex duobus extremis ita inter se condistinctis, ut utrumq; prout ab altero cōdistinctum, habeat in rerum natura veram entitatem actualem: sed solum potest unum extremum, scil. essentia, concipi quasi ens potentiale in potentia objectiva, & aliud scil. existentia per modum actus, seu tanquam modus constituens ens actu in rerum naturæ, quæ omnia in disputationibus Metaphysicis jam prælo mandandis, late tractanda sunt. At vero hæc compositio non potest intelligi hujusmodi, quia humanitas, ut mente concipitur distincta a Verbo, sicut re vera est, habet propriam entitatem actualem distinctam ab entitate Verbi per veram creationem, vel generationem effectam, secundum quam supponitur assumptioni: non ergo unitur, ut per unionem constituatur in esse entis actualis, atque adeo non unitur ut essentia existentiæ.

3. Compo.

Quarta ergo compositio substantialis est, ex natura, & subsistentia, seu supposito, de qua, prout in creaturis ex natura rei reperitur, satis in Metaphysica multa dicta sunt. In hoc ergo genere compositionis est hæc unio necessario constituenda. Primo a sufficienti partium enumeratione, quia hæc compositio non est ex partibus integralibus, aut ex essentia & existentia; ergo. Secundo, quia humana natura in Christo non habuit propriam personam creatam, nec vero mansit expers hypostasis, ut recte dixit Damasc. lib. 3. can. 9. assumpta ergo est ad subsistentiam divini Verbi, & ex utraque composita est una persona humana, & propterea Concilia vocant hanc unionem *secundum hypostasim, vel subsistentiam*, ut supra citatum est, & eodem sensu dicitur unio hæc *hypostatica*, ut est in usu omnium, & sumitur ex epistola Sophronii in sexta Synodo, act. 11. Differt tamen multum inter hanc compositionem, & compositionem ex natura, ut subsistentia connaturali, quia illa est naturalis, id est, debita unicuique naturæ; hæc vero est omnino supernaturalis creaturis. Primo, quia est supra omne debitum naturæ creatæ, nec potest ulli creaturæ connaturalis esse: propter quod recte dicit Nicet. lib. 3. Thesaur. c. 3. duas naturas in Christo non fuisse naturaliter conjunctas: *Sed amirabili quadam, & ineffabili ratione, non lege naturæ, sed ineffabili dispensatione*. Secundo quia compositio illa naturalis, non est ex rebus omnino realiter condistinctis, sed ex re, & modo; hæc autem ex natura creata, & Verbo divino, quæ sunt res omnino condistinctæ, licet substantialiter conjunctæ. Tertio, quia in naturali compositione, & natura perficitur per subsistentiam, a qua terminatur, & ipsa etiam subsistentia a natura pendet, & consequenter ab illa in suo genere perficitur; at vero in hac supernaturali compositione, natura quidem humana perficitur per subsistentiam divinam, & ab illa suo modo pendet: subsistentia autem divina non perficitur in se, nec mutatur per naturam humanam, sed simpliciter terminat illam sine ulla sui mutatione. Quocirca, quanquam incarnatio dicatur esse

4. Compo.

unio substantialis per modum compositionis ex natura & supposito: nihilominus secundum specificam rationem diversa est ab illa compositione naturæ, & suppositi, quæ connaturalis est rebus creatis; imo fortasse non univocam, sed analogam cum illa convenientiam habet in ratione unionis, & compositionis. Quamquam hoc ultimum facile in utramque partem disputari possit, quod facere omitto, quia dialecticum potius videtur negotium, quam Theologicum. Ut ergo ratio, seu descriptio hujus unionis concludatur, addamus illam esse substantialem, & supernaturalem compositionem, ex natura creata vel humana, & supposito divino, seu subsistentia Verbi.

Objectio. Contra hanc vero doctrinam objici possunt quædam dicta Patrum, in quibus hanc vocant *naturalem seu essentialem unionem*. Petrus Damianus, de Incarnatione, & gratia, c.3. dicit, *Verbum essentialiter carni unitum*: & refert Nazianzenum epist. ad Chelidonium, aliàs, orat.51. ubi dicit humanitatem esse divinitati copulatam κατ' οὐσίαν, quod Joannes Maxent. in confessione fidei vertit *substantialiter*, sed proprie significant, *secundum essentiam*, ut ibidem vertit Billius, & in Damascen. 1. lib.3. fidei, ca.3. idem Nicetas lib.3. Thesau. c.3. & 38. Unde prædictus Joan. Maxent. in respon. ad episto. sub nomine Hormisdæ Papæ scriptam, sub finem ait: *juxta divina eloquia & Sanctorum Patrum traditiones, Christum filium Dei, quem in duabus naturis essentialiter, sive juxta compositionem unitionis & inconfusionis docet fides Catholica, confitemur*. Cyrillus vero epist. 10. & anathematismo 3. *unionem hanc, naturalem* vocat. Et eodem modo loquitur Sophron. dicta sexta Synodo, act. 11. & Cyrus Alexand. act. 13. ejusdem Synod. can.4. & 7. qui, licet aliàs sit hæreticus, tamen in hoc loquitur ex sententia Cyril. idem Nicet. & Joan. Maxent. supra, & Petr. Diacon. lib. de Incar. & grat. c.3.

Responsio. Respondetur tamen breviter, non esse Patrum sensum vocare hanc unionem essentialem, vel naturalem, quia sit compositio essentiæ, vel naturæ, quia hoc ipsi in hæreticis improbant. Nec dicitur naturalis, quia non sit supernaturalis, neque quia ex necessitate, & non libere facta (ut male intellexit Theodoret. impugnando tertium anathema. Cyril.) sed dicitur naturalis, ut ipse Cyrillus se defendendo exposuit, quia est vera, & realis, & non ficta, sicut solemus dicere esse unionem physicam, & realem sicut enim res naturalis in suo ordine habet suam naturam, & essentiam, ita & hæc unio in suo genere habet veram, & realem rationem unionis, & ad hoc explicandum dicitur naturalis: & eodem sensu dicitur essentialis, ut exposuit Damascen. lib.3. cap.3. & ex illo Nicet. lib.3. Thesau. ca. 3. *Conjunctionem*, inquit, *essentialem dicimus, hoc est, veram, & non phantasticam, seu commentitiam*. Et specialiter Nazianzenus cum vocat *unionem secundum essentiam*, explicare intendit hanc unionem esse talem, ut ratione ejus Deus non accidentali aliqua denominatione, sed vere & secundum essentiam, dicatur de homine, quod ipse disertis verbis explicat, dicens esse unionem secundum essentiam, quia divinitas non secundum gratiam aliquam vel affectum, sed secundum essentiam est unita humanitati. Denique potest dici naturalis, & essentialis unio, quia substantialis est, atque adeo unio simpliciter, & quod inde resultat, est vere, ac per se unum. In his tamen locutionibus, quamvis sint veræ & propriæ, propter ambiguitatem tamen vocum observandum est, ne absolute usurpentur, nec sine sufficienti explicatione, ut omne scandali, & erroris periculum auferatur.

SECTIO III.

Quid sit hæc unio in humanitate, seu quid per actionem uniendi in humanitate, aut Verbo fiat.

UT difficultas hujus quæstionis intelligatur, oportet distinguere omnia, quæ interveniunt in hoc mysterio. Primum est humanitas. Secundum est Verbum. Tertium est actio seu passio, vel mutatio, per quam hæc unita sunt (hæc enim nunc pro eodem sumimus, licet aliàs ratione formali distinguantur.) Quartum est, terminus ultimus resultans per hanc actionem, scil. hic homo. Quintum est relatio unionis inter extrema unita. Et sextum addi potest id, quod est fundamentum proprium hujus relationis, seu id, quod fit in humanitate per illam actionem, qua copulatur Verbo, seu quod idem est, ipsa substantialis conjunctio, quæ intelligitur esse in termino illius actionis, ut per illam hic homo resultare possit. Ex his autem omnibus, tria priora, vel per se, vel ex supra dictis satis clara sunt. Nam & de Verbo, & humanitate nihil nunc est, quod dicamus, nam qu.3. & 4. de illis agendum est. De termino vero totali, & adæquato hujus mysterii in præcedenti disputatione sectione prima, diximus satis. De relatione vero unionis, an propria relatio sit, & prædicamentalis, præterea, quæ dicta sunt exponendo literam D. Thom., pauca infra dicentur, de fundamento ejus, nihil tractandum superest. Denique de actione uniendi non est, quod modo disputemus, an sit ipsemet actus divinæ voluntatis, quo tota Trinitas perfecit hoc mysterium, an vero sit aliquid in creatura receptivum; hæc enim quæstio communis est de omni actione Dei ad extra, & nobis satis nunc est ipsum fieri Incarnationis esse aliquid extra Deum, & in creatura receptum, quod, ut est a Deo, potest dici actio ejus, prout vero recipitur in creatura, est passio, vel mutatio illius. Hæc enim non potest esse in Deo, neque in Verbo, ut constat; necesse est ergo esse in humanitate, & eam nunc solum dicimus esse ipsam incarnationem in fieri, clarior enim intelligentia hujus mutationis pendet ex cognitione illius rei, seu modi, qui per illam in humanitate fit, nam illud ipsum prout in fieri est hæc mutatio, & prout a Deo, est actio Dei. Unde obiter intelligitur, istam actionem, seu unire active humanitatem Verbo, non esse terminare humanitatem. Nam hoc terminare est proprium Verbi, & non consistit in aliqua effectione, aliàs esset cõmune Trinitati, imo in nulla causalitate cõsistit, ut seq. sect. explicabimus. Est ergo actio hæc a terminatione distincta, consistens in vera efficientia, & communis est toti Trinitati. Unde etiam intelligitur, male quosdam dicere hanc actionem esse ipsum subsistere increatũ communicatum in tempore naturæ humanæ, quia licet per hanc actionem fiat, ut subsistere increatum communicetur humanitati, non tamen potest talis actio esse ipsum subsistere increatum, quia illa est vere creata, & recepta in humanitate, & vel est accidens, vel habet se per modum accidentis humanitati inhærentis, quæ non possunt convenire ipsi subsistentiæ increatæ. Et licet fingeretur hæc actio, ut existens in Deo ipso, non esset proprie, & formaliter ipsum subsistere Verbi, quod non est commune toti Trinitati, sed esset actus divinæ voluntatis de incarnatione facienda, qui unus existens, communis est tribus personis.

Difficultas ergo superest de sexto illo membro supra posito, & oritur ex dictis de actione unitiva, quæ vera est effectio, & proxime versatur circa humanitatem, quam immutat, & in qua recipitur, necessarium ergo videtur, per illam aliquid fieri: & hoc inquirimus quid sit.

Prima ergo opinio esse potest per hanc actionem nihil fieri in humanitate, sed solum fieri hoc compositum, seu hunc hominem, ut disput. præced. explicatum est. Ita sentit Greg. in 1. dist.28. qu.2. in resp. ad 17. & 18. argu. inclinant Ocham in 1. dist.30. qu. unica ad 2. Bacon. in 3. dist.1. qu.1. ar.1. & dist.2. qu.2. ar.2. Et fundamentum est, quia nihil aliud fingi potest, quod in humanitate fiat magis, quam in Verbo, neque est necessarium, quia uni actioni sufficit assignare unum terminum adæquatũ per illam productum, & sicut Verbum per se ipsum immediate unitur humanitati nulla additione illi in se ipso facta, ita e contrario humanitas eodem modo unitur Verbo proxime, ac formaliter per se ipsam, & quidquid addatur, non confert ad unionem. Quæ sententia videtur placere aliquibus Thomistis, & Cajet. infra ar.10. circa ad primum videtur illam indicare, cum ait conjunctionem humanæ naturæ cum persona filii Dei nihil aliud esse, quam utriusque indivisionem in esse personali filii Dei: & infra ait in hoc mysterio nullum ens reale intervenisse præter extrema, & mutationem, ac relationem inde resultantem, de qua statim. Nec multum ab hac sententia discrepat Aureol. ut refert Capreol. in 3. d. 5. q.5. ar.2. nam dicit hanc unitionem solum addere indivisionem quandam inter Verbum & humanitatem, ratione cujus unum componunt; & magis hoc indicat Capreolus in responsionibus ad argumenta Aureoli concedens intervenire hanc indivisionem, sed illam non esse

1. Sen. tent.

nisi

nisi unitatem personæ, aut existentiæ creatæ, quæ est in Christo. Sed hæc sententia intelligi nullo modo potest: quia, ut ostensum est, tota hæc actio unitiva recipitur, & versatur in humanitate, & illam immutat, neque aliter eam unit Verbo, quam immutando illam; ergo necesse est, ut aliquid in ipsa humanitate faciat, quia omnis actio, seu passio, vel mutatio facit aliquid in subjecto, in quo recipitur, hoc enim est de intrinseco conceptu ejus: hoc autem non est ipsa humanitas ut sic, ut ostensum est, præsupponitur enim ad hanc actionem, ut subjectum ejus; neque est ipsa subsistentia Verbi, quia actio, vel mutatio realiter, seu identice nihil aliud est, quam id ipsum, quod per eam proxime, & quasi formaliter fit, prout est in fieri, & respicit agens, vel passum; sed hæc actio non potest hoc modo identificari cum ipsa subsistentia increata Verbi, ut per se datum est, & supra etiam probatum; ergo non potest subsistentia ipsa Verbi esse id, quod proxime per hanc actionem fit. Rursus neque illud esse potest totum compositum, scil. hic homo: tum propter eandem rationem, quia fieri illius compositi non potest adæquare identificari cum toto illo, quia in illo includitur subsistentia ipsa increata, cum qua nullo modo, neque ex parte, neque in totum mutatio ipsa identificatur: tum etiam, quia illud compositum est totalis, & adæquatus terminus, qui resultat, præter quem oportet intelligere terminum quo, seu quasi formalem, per cujus effectionem vel mutationem illud compositum resultet; quia, ut dictum est, non possunt duo extrema ita conjungi, ut ex eis unum aliquid resultet, nisi saltem alterum illorum aliter se habeat, & ratione illius, in quo aliter se habet, compositum resultet: & ita in proposito humanitas, non secundum se, sed prout unita, est formalis terminus hujus mutationis; & hoc inquirimus, quid scilicet addat illud, *prout unita*, supra ipsam humanitatem. Et confirmatur, nam humanitas ut unita aliquid dicit præter humanitatem, ut per se constat, & aliquid etiam præter subsistentiam Verbi, quia concipi potest aggregatum ex humanitate & subsistentia Verbi, etiam si humanitas non sit unita; ergo humanitas ut unita aliquid dicit præter subsistentiam Verbi. Sic etiam hic homo Christus aliquid dicit præter Verbum, humanitatem, & aggregatum ex utroque, quia hæc omnia intelligi possunt, & esse, etiam si Verbum non sit homo: ergo aliquid aliud addendum est, & hoc inquirimus quid sit. Nec vero dici potest per illam actionem non fieri aliquid positivum in illa, sed solum privativum, privatur enim propria personalitate, & statim illi Verbum per se ipsum quasi formaliter conjungitur. Hoc, inquam, non satis est; tum quia, etiam ipsa humanitas secundum se, & ut prior natura sua propria personalitate, non est per se ipsam unita Verbo; sed est quasi capax propriæ personalitatis, vel personalitatis Verbi; ergo humanitas ut sic etiam, ut nondum existens sub propria personalitate, & Verbum ut sic præintelligitur, antequam ex illis resultet aliquid compositũ; ergo, ut illud intelligatur resultare, non satis est intelligere illam privationem, sed aliquid aliud positivum intervenire oportet: tum etiam, quia illa actio est positiva, & implicat actionem positivam non inducere terminum positivum, quia (ut dictum est) realiter, seu identice ab illo non distinguitur, & ad illum per se primo tendit, non ad privationem. Unde per hanc actionem non privatur humanitas sua personalitate propria, quæ est quidam modus sibi connaturalis, nisi quatenus inducit aliquid formaliter incompossibile illi modo, & hoc investigamus, quid sit. Tum denique, quia si, humanitatem esse unitam Verbo, nihil adderet, nisi carentiam propriæ subsistentiæ, hoc ipso, quod illa careret formaliter ac præcise, necessario esset unita Verbo, quod per se constat, quam falsum sit.

Per effectionem incarnationis necesse est aliquem terminum fieri.

Secunda sententia est, per hanc actionem fieri in humanitate qualitatem quandam supernaturalem, quæ gratia unionis dicitur, quæ natura sua vim habet uniendi humanitatem Verbo. Ita sentit Gabr. in 1. dist. 30. qu. 4. & in 3. dist. 1. qu. 1. & q. 2. art. 2. qui Ocham allegat, cum tamen ille in 3. qu. 1. contrarium doceat. Citat etiam Alensem 3. part. qu. 7. memb. 2. ar. 1. cujus sententia longe alia est, ut disp. 8. videbimus. Fundamentum hujus authoris nullum aliud esse potuit, nisi quia nihil aliud invenit, quod commodius dici posse existimaret. Sed est sententia omnino falsa, & improbabilis, contra omnes doctores in 3. dist. quam specialiter impugnat Bonaven. dist. 2. ar. 3. qu. 2. & dist. 6. ar. 2. qu. 1. & sumitur ex Alens. 3. par. qu 7. memb. 1. ar. 1. & D. Thom. infra ar. 10. & Albert. dist. 2. putat hanc sententiam pertinere ad errorem Nestorii; neque immerito: nam V. Synodus collat. 8. canon. 4. damnat dicentes hanc unionem factam esse secundum gratiam. Et impugnatur breviter; quia hæc opinio non ponit illam qualitatem, ut dispositionem ad unionem. Hoc enim non pertinet ad præsentem quæstionem, sed disput. 8. tractandum est. Nam etiam si admitteremus illam dispositionem, illa esset prævia ad actionem unitivam. Unde adhuc superesset inquirendum, quid per illam actionem fiat in humanitate. Ponit ergo istam qualitatem, ut formale vinculum ipsius unionis, & ita facit unionem ipsam accidentalem; nulla enim magis proprie accidentalis est, quam illa, quæ formaliter per aliquod accidens fit.

Dices: partes integrales substantiæ materialis uniuntur per quantitatem formaliter, & tamen uniuntur substantialiter. Respondetur, falsum esse antecedens: sed non est hic locus illud examinandi; quod si admitteretur, consequenter illa unio dicenda esset accidentalis. Deinde intelligi non potest, quod aliqua qualitas ex natura sua formaliter sit incompossibilis cum personalitate propria illius naturæ, cui inhæret, tum quia sunt diversorum ordinum, tum quia omnis qualitas de se potius supponit suppositum constitutum, in quo sustentetur. Ergo ex natura sua non potest habere oppositionem formalem cum aliqua subsistentia. Unde multo minus intelligi potest, qualitatem aliquam natura sua formaliter efficere, ut aliqua natura hypostatice sit unita Verbo Dei, quia illa unio pertinet ad constitutionem substantiæ, & hæc est supra rationem accidentis; tum etiam, quia nihil repugnare videtur, ut Deus conservet in humanitate separata a Verbo omnem qualitatem, quæ inhærebat unitæ; non potest autem conservari ipsa unio, seu id, quod proxime fit per actionem unitivam, facta separatione, ut per se constat, nam in humanitate sic separata, & habente illas qualitates, posset fieri iterum actio unitiva, & rediret quæstio, quid per illam fieret. Denique, si illa qualitas est omnino absoluta, inhærebit quidem in ipsa natura, non vero faciet ipsam naturam substantialiter existentem in aliquo supposito, quia qualitas absoluta respicit subjectum, in quo est, & nihil aliud, & maxime quia ille effectus formalis est supra totum ordinem accidentis. Si vero est accidens respectivum, vel reducitur hæc opinio in aliam statim tractandam, vel certe non intelligitur, quo modo qualitas possit respicere suppositum tanquam intrinsecum terminum sibi vere & realiter unitum, cum non respiciat illud tanquam subjectum, quia accidens, quod non sit mera unionis relatio, non respicit hoc modo aliquid nisi subjectum suum.

Objectio
Respon.

Quarta ergo opinio, ponit per hanc actionem nihil fieri in humanitate, nisi relationem unionis. Ita sentit Scot. distinct. 1. quæst. 1. & Ocham in 1. distinct. 30. & in 3. quæst. 1. Durandus dist. 5. quæstio. 2. & sunt, qui tribuant Div. Thom. quia hic art. 7. nihil aliud creatum dicit fieri in humanitate præter relationem, & sæpe aliàs dicit hanc unionem factam esse sine mutatione Verbi, quia tantum facta est secundum unionem, quæ relationem importat, ut videre est infra, quæstio. 16. ar. 1. ad 4. & ar. 6. ad 2. indicat etiam hic art. 7. ad 3. sed illum locum ibi breviter, clare exposuimus, omissis multis, quæ Cajetanus obscure notavit. Fundamentum vero hujus opinionis est simile præcedenti, scilicet, quia nihil aliud absolutum intelligi potest, quod fiat in humanitate. Quod si objicias, quia actio per se primo non tendit ad relationem. Respondet Scot. illud esse verum in relationibus intrinsecus advenientibus, non vero in illis, quas vocat extrinsecus advenientes, in quo genere hanc relationem constituit. Durandus vero respondet illud esse verum in relationibus prædicamentalibus, quas ipse in sola denominatione extrinseca constituit, præter quas dicit esse alias intrinsecas, & reales, inter quas hanc unionem numerat, & has dicit per se primo posse fieri per actionem aliquam.

Hanc

Hanc opinionem Thomistæ vehementer impugnant, ut videre licet in Cajetano hic art.8.Palud.in 3.dist.5.q.1.art.3.&Capreol.ibi ad argumenta Durandi & aliorum; non enim minus ex illa, quam ex præcedenti sequi videtur hanc unionem non esse substantialem, sed accidentalem, quia illa relatio accidens quoddam est, atque unio secundum illam solam dicitur facta, & ideo in V. Synodo collat.8.ca.4. expresse negatur unionem hanc factam esse secundum relationem. Sed fortasse dicerent auctores contrariæ sententiæ relationem hanc non esse vinculum humanæ naturæ, & subsistentiæ divinæ, neque ab illa denominari Christum, aut Verbum hominem, sed ab humanitate, quæ a Verbo immediate terminatur, & cum illo constituit vere hunc hominem, qui est adæquatus terminus substantialis actionis unitivæ, nihilominus tamen dicerent solam relationem creatam addi ipsi humanitati præter subsistentiam increatam. Et hoc modo hæc sententia parum differt a secunda opinione supra tractata, neque habet plus erroris, aut periculi quam illa; falsa tamen est, sicut illa, quia si relatio non est vinculum humanitatis cum Verbo, ergo ordine naturæ prior est substantialis conjunctio, & unio inter humanitatem, & Verbum, quam ipsa relatio, quæ ex illo vinculo resultat. Illa autem conjunctio, seu vinculum illud aliquid est præter humanitatem, & Verbum, ut sæpe probavimus, quia fit per ipsam actionem unitivam, & quia ex vi Verbi, & humanitatis ut sic non sequitur illa unio. Et confirmatur primo, quia Christus, ut est hic homo, est substantia per se una, & in se includit non solum humanitatem, & Verbum, sed etiam eorum unionem. Sed in conceptu suo substantiali non includit relationem, quia non includit accidens: ergo illa substantialis conjunctio aliquid est præter relationem. Et confirmatur secundo, quia hæc relatio necessario supponit aliquam mutationem factam in aliquo extremorum, non enim potest insurgere relatio unionis inter duo extrema, inter quæ antea non erat (sive successione temporis, sive ordine naturæ), nisi aliquid additum sit, vel mutatum in aliquo extremorum; ut duo corpora existentia in duobus locis non possunt novam relationem propinquitatis acquirere, nisi prius aliquod illorum loco mutetur. Sic igitur in proposito, hæc relatio unionis supponit mutationem aliquam factam in humanitate, per quam necesse est aliquid in ea fieri prævium relationi. Quæ rationes concludunt sine dubio, si loquamur de vera relatione accidentali, & prædicamentali, quia non potest illa esse formalis terminus actionis substantialis, nec pertinere formaliter ad constitutionem substantiæ, nec demum esse propria ratio propter quam duæ naturæ substantiales, divina & humana substantialiter de eodem prædicentur, & de se invicem in concreto. Sed Durandus, & Scotus non sunt locuti de hac relatione, ut satis ipsi explicuerunt, præsertim Durandus. Nec D.Thomas in citatis locis intendit favere huic sententiæ in illo sensu: cum enim dicit, Verbum denominari hominem propter relationem, non est sensus, quod a relatione denominetur homo (sic enim non esset vere, nec substantialiter homo), sed sensus est, quod ut Verbum incipiat esse homo, non oportet aliquid novum in illo fieri, quod in ipso inhæreat, sed solum in illo resultat relatio rationis, & ita concludit D.Thomas, potuisse Verbum fieri hominem sine mutatione sui. Propria vero veluti forma, a qua Verbum denominatur homo, est ipsa humanitas, ut subsistens in Verbo, ut idem D.Thomas explicat infra qu.16.art.1.& 2.quo in loco, & in omnibus citatis, id latius explicabimus.

Rejectis igitur aliorum sententiis, dicendum videtur primo, per hanc actionem aliquid factum esse in humanitate, ab illa distinctum ex natura rei, quod desineret esse in illa, si a Verbo separaretur. Hoc satis ex dictis probatum est. Dico secundo, hoc quod fit, non esse aliquid accidentale, sed substantiale. Hoc etiam contra citatas sententias satis ostensum est. Dico tertio, hoc quod fit, esse modum quendam substantialem ipsius humanitatis, quo intelligitur existere in Verbo. Hæc assertio ex omnibus dictis satis etiam concluditur. Primo, quia nihil aliud commode intelligi potest, quia neque est materia, neque forma, neque humanitas ex illis composita, ut probatum est, neque est nova res omnino ab illis distincta, & superaddita humanitati, quia illa non posset esse nisi accidens aliquod, cum non esset materia neque forma substantialis, & quidquid esset, secundum entitatem suam, posse esse a Verbo separatum; non ergo esset ipsa formalis unio: ergo nihil aliud esse potest, quam modus aliquis substantialis humanitatis. Secundo explicatur exemplis, nam cum anima unitur corpori in resurrectione, necesse est, ut aliqua mutatio in illa fiat, vel in corpore, vel in utroque, nam ex illis præcise consideratis secundum entitates suas nō resultat homo; ergo oportet aliquid addere, secundum quod in eis fiat aliqua mutatio; illud autem nihil est aliud, quam modus substantialis conjunctionis. Proportionale exemplum est de accidente inherente subjecto; nam illa inhærentia, prætor entitatē accidentis, quæ cōservari potest in accidente separato, est modus quidam ipsius accidentis, scil. unio ad subjectū, proportionatus tamen illis, & ideo modus accidentalis, & imperfectus: sic ergo in hoc mysterio, cum unitur humanitas Verbo, fit in ea aliquis modus unionis, seu inexistentiæ in Verbo, qui, quoniam est intrinsecus modus substantiæ, & ad compositionem substantiæ, seu cujusdam personæ humanæ pertinet, substantialis est, & non est per modum inhærentiæ, nec per modum informationis, sed alio supernaturali, & ineffabili modo, qui a nobis dicitur modus unionis hypostaticæ. Tertio idem explicatur, quia subsistentia creata modus substantialis est naturæ creatæ, omnino tamen absolutus, & in se terminatus, vel potius ultimo terminans ipsam naturam: hic autem modus exclusus est ab humana Christi natura, ex vi unionis ad Verbum. Ergo recte intelligitur per illam unionem factum esse in illa humanitate alium substantialem modum priori formaliter incompossibilem, non ultimo terminantem naturam in se, sed constituentem illam in Verbo, ut in ipso terminetur. Et ita recte etiam intelligitur, hoc terminare, nihil addere ipsi Verbo in se, sed solum esse denominationem ortam ex hoc, quod humanitas tali modo ponitur, & substantialiter conjungitur Verbo, a quo pendet in ratione subsistendi. Et ab hac sententia sic explicata nihil in re discrepat Durandus supra, ut ex dist. ejus supra citata constat, & ex eodem in 1.dist.30.q.2.num.14.15.& 16. hunc enim modum vocat relationem, quia omnino pendet a supposito Verbi, ad quod dicit intrinsecam, & essentialem habitudinem, quam alii vocant relationem transcendentalem, seu secundum dici, nam etiam Durandus fatetur non esse relationem accidentalem, & prædicamentalem. Et fortasse eandem rem aliis verbis explicuit Scotus, & D.Thomas in his articulis, & in sequenti art.9. (ubi ibidem in principio Cajet.notat) distinguit conjunctionem substantialem ab ipsa unionis relatione inde resultante, & idem ex professo docet in 3. dist.2.q.2.art.2.quæstiunc.3. hæc autem conjunctio sine dubio aliquid est, non solum in fieri per modum actionis, sed etiam in facto esse per modum termini formalis & ita existimo omnes discipulos D.Th. in re non discrepare ab hac sententia, quāquā non eisdē verbis explicet, neq; ita distincte. Et ad eā confirmandam valida sunt argumenta Aureoli, quæ refert Capreolus in 3. dist.5. qu.1. in argumentis contra primam conclusionem, quāquā ad excludendam realem relationem nihil efficiant.

Objectio.

Sed objiciet aliquis, quia hæc sententia videtur eas habere difficultates, quas contra tertiam objiciebamus, hic enim modus etiam est res creata, & minus perfecta, quam ipsa humanitas. Ergo non videtur posse habere hanc veluti connaturalem vim, ut per se ac formaliter uniat humanitatem Verbo. Deinde, cum sit res absoluta, poterit Deus illam conservare in humanitate separata a Verbo. Denique, si humanitas, quia unitur Verbo, indiget modo, ut uniatur illi modo, indigebit alio, & cum modus etiam uniatur, ad hoc similiter erit alius necessarius, unde procedetur in infinitum. Denique ut natura creata uniatur propriæ subsistentiæ, non indiget modo alio distincto ex natura rei ab ipsa, & a subsistentia propria; ergo nec in præsente est necessarius ille modus.

Responsio.

Sed hæc facile expediri possunt, nam licet hic modus sit res creata, tamen est ipsamet quasi formalis conjunctio humanitatis ad Verbum, unde habet intrinsecam & essentialem habitudinem transcendentalem ad personam Verbi. Neque hoc est admiratione dignum in hoc modo unionis, nam proportionaliter idem reperitur in omni unione, quod scilicet sit modus intrinsecus ejus rei, quę per sui mutationem alteri unitur, & sit illi proportionatus,

natus, & intrinsecam habitudinem & dependentiam dicat ad illam rem, cum qua fit unio, & ideo non est simile de hoc substantiali modo, & de quocumque alio accidenti. Unde ad secundam partem negatur, hunc modum posse conservari in humanitate separata a Verbo, quia dicit actualem dependentiam ab illo, sicut impossibile est, actualem modum inhærentiæ conservari in accidente separato a subjecto. Et idem reperietur in omni modo unionis: imo servata proportione in omni modo actualis dependentiæ. Ad tertiam vero partem negatur processus ille, quia hoc differt res omnino distincta a modo rei, quia res non unitur alteri rei omnino distinctæ, nisi intercedat aliquis modus unionis, saltem in altero extremorum. At vero id, quod est modus, per seipsum unitur rei, quia realiter non habet aliam entitatem ab ipsa re, & ejus formalitas consistit in actuali modificatione ipsius rei, & illi uniri nihil aliud est, quam illam modificare actualiter. Unde quamvis possit res conservari a parte rei sine tali modo destruendo illum, tamen non potest ille modus conservari in rerum natura, quin actu afficiat, & sit conjunctus illi rei, cujus est modus, ut videre est in figura, sessione, & omnibus similibus. Et in hoc differt hic modus a qualitate, vel alia re omnino realiter distincta, quæ non ita essentialiter requirit actualem conjunctionem cum alia. Quod est manifestum signum, hujusmodi actualem conjunctionem esse modum superadditum rei, quæ alteri distinctæ unitur, cum dependentia ab illa, & aliqua mutatione sui: in ipso vero modo non esse aliquid illi superadditum, sed esse intrinsecam essentiam ejus. Et per hæc patet responsio ad ultimam partem: negatur enim consequentia, quia subsistentia connaturalis & propria non est omnino res distincta a natura, sed modus ejus, per sese illam afficiens actualiter, subsistentia autem Verbi est res omnino ab humanitate distincta, ut per se constat. Aliæ difficultates hic tangi poterant, videlicet, an hic modus sit naturalis, vel supernaturalis, materialis vel spiritualis, divisibilis, vel indivisibilis, sed in sequentibus disputationibus occurrent propria loca, in quibus hæc commodius tractabuntur.

Dubiola aliquot enodantur. Ex his facile definiri possunt nonnulla dubia ad præsentem quæstionem spectantia. Unum est, quis sit terminus formalis hujus actionis seu incarnationis; disputatione enim præcedente explicuimus terminum integrum, quem Philosophi appellant terminum ut quod, seu qui fit, quem diximus esse compositum ex Verbo & humanitate. Nunc ergo explicandum superest, qui horum sit terminus formalis, seu ut quo. Quidam enim existimant esse Verbum ipsum. Quæ sententia tribui potest Capreolo in 3.d.5.q.1. ubi nullum alium assignat terminum præter Verbum: unde potius videtur loqui de termino humanitatis, prout unitæ Verbo ad subsistendum, quam de termino actionis unitivæ. Et revera de eodem loquitur Cajetanus hic art.8. quando in fine ejus Verbum appellat terminum ad quem assumptionis: sicut etiam D. Thom. ibi insinuat illum loquendi modum, quia Verbum assumit naturam ad se, id est, ut eam suam faciat; sed nunc non hoc modo loquimur de termino ad quem, sed in ordine ad incarnationem, ut est realis & physica actio: & in hoc sensu nullum pro illa sententia auctorem invenio. Probari autem potest primo, quia ille est terminus formalis alicujus actionis, qui est præcipuus, & per modum actus, atque adeo maxime intentus in termino totali: sed hæc omnia conveniunt Verbo potius, quam humanitati: ergo Verbum, seu subsistentia Verbi est terminus formalis hujus actionis. Major ex Philosophia constat; minor declaratur, nam in Christo, ut ex Verbo & humanitate componitur, Verbum est id, quod principalius ac dignius est, ut per se constat. Deinde subsistentia Verbi comparatur ad humanitatem ut actus ejus: illam enim perficit, ejusque dependentiam terminat, & ideo per modum actus se habet respectu illius. Denique, quod maxime intenditur per hanc unionem est, quod divina persona humanitati communicetur, & quod hic homo sit Deus: ergo Verbum non secundum se, sed ut elevans ac perficiens humanitatem, est terminus maxime intentus per hanc unionem. Et confirmatur primo, exemplo resurrectionis, quæ consistit in unione animæ ad corpus, in qua unione formalis terminus est anima, qua unitur corpori, ut illud actuet, & ut illi suum subsistere communicet, ut multi volunt; ergo pari ratione in hac unione terminus formalis erit Verbum divinum, quatenus suā subsistentiam communicat humanitati. Tandem confirmari potest ex ipso nomine Christus, quod unctum significat: unde de formali significat unguentum, quo unctus est: est autem Christus unctus oleo divinæ personæ seu subsistentiæ: ergo de formali significat subsistentiam Verbi; hæc ergo est formalis terminus hujus unionis.

1. Primum. 1. Opinio.

2. Opinio. Secunda opinio esse potest, formalem terminum esse humanitatem. Quæ suadetur primo, quia ille est terminus formalis actionis, quo formaliter constituitur totalis terminus ejusdem actionis, ut talis est; sed terminus totalis hujus actionis constituitur formaliter humanitate: ergo hæc est formalis terminus hujus actionis. Minor probatur, nam terminus integer hujus actionis est Christus, ut est hic homo: hic autem homo formaliter constituitur hac humanitate. Unde natura integra dici solet a Metaphysicis forma totius respectu suppositi, quod comparatione illis quasi materialiter se habet. Et confirmatur ac declaratur; nam formalis terminus non est attendendus ex eo, quod in re principalius est, aut æqualius, nam cum calidum fit, in re quid principalius est subjectum caloris, quam calor, & nihilominus non est terminus formalis calefactionis. Neque etiam est attendendus ex intentione extrinseca agentis, sed ex intentione (ut sic dicam) intrinseca ipsius actionis. Sed in hac actione, quod intrinsece & per se intenditur, est, ut Deus fiat homo; hæc ergo actio ex natura sua supponit Deum, & induit illum humanitate: est ergo humanitas formalis terminus ejus. Quod potest declarari exemplo actionis, qua homo vestem induit, nam, licet adæquate terminetur ad vestitum esse, & in ipso composito ex homine & veste præcipuum sit homo, tamen quia ipse supponitur actioni, & vestis est, quæ illi adjungitur, ideo formalis terminus illius actionis est vestis, non secundum se, sed ut actu induens, & quasi informans hominem. Tandem confirmatur; quia Verbum secundum se non est terminus formalis, ut per se constat, nec per aliquid, quod ipsi addatur, quia hoc nihil est præter humanitatem: unde nec Verbum ut unitum potest habere rationem termini formalis, quia illa reduplicatio, *ut unitum*, nihil addit Verbo ipsi in se, nisi vel relationem rationis, quæ non potest esse terminus actionis realis, vel denominationem ab unione, quæ est in humanitate; denominatio autem non potest esse terminus formalis actionis realis, nisi ratione formæ denominantis; ergo formalis terminus potius erit humanitas, a qua Verbum denominatur humanatum, quod est esse humanitati conjunctum.

3. Opinio. Tertia opinio esse potest, nec Verbum, nec humanitatem esse proprie terminum formalem hujus actionis, sed modum illum unionis, qui in humanitate fit, ut Verbo copuletur, quæ merito tribui potest Scoto in 3.d.11.q.1. Durand.d.5.quæst.2.& aliis, qui hoc sensu ajunt, hanc actionem terminari ad relationem, nam re vera non loquuntur de relatione prædicamentali, sed transcendentali. Ratio reddi potest, quia terminus formalis actionis non supponitur actioni, sed est natura posterior ipsa: sed Verbum & humanitas supponuntur huic actioni, modus autem non supponitur, sed per illam resultat. Major constat, quia actio, cum sit quoddam fieri, formaliter terminatur ad id, quod proxime per illam fit, quod autem supponitur actioni, non fit per illam; quod vero fit per illam, est ordine naturæ posterius illa. Unde etiam fit, ut tam humanitas, quam Verbum, possint esse sine illa actione: modus autem unionis non possit esse sine illa actione: terminus autem formalis est ille, qui proxime & immediate pendet ab actione. Denique, quod Verbum non sit formalis terminus, satis probatum videtur in secunda opinione; quod autem humanitas non sit terminus, patet, quia est proximum subjectum, in quo, & ex quo fit.

In hoc nihil potest certa ratione definiri, nisi prius inter disputantes conveniat, quid nomine termini formalis significetur; nam, si unus per terminum formalem intelligat id, quod præcipuum est, & maxime actuale in toto composito, quod est terminus totalis; alius vero contendat, terminum formalem esse, qui constituit totalem terminum in tali esse specifico: alius denique affirmet, formalem terminum esse id, quod abstracte ac præcise sumptum denuo fit, different quidem in forma loquendi, & in

in significatione vocis, tamen in re non sibi contradicent. Et hoc modo videntur procedere opiniones recitatæ: quæ solum differunt, quia in definiendo termino formali non conveniunt: ejus autem definitio magis ex usu vocis, quam ex aliis principiis pendet. Et ideo tertia opinio simpliciter videtur probabilior, quia revera terminus formalis actionis ut sic est id, quod proxime per illam inducitur, & fit in rerum natura: hic enim est usus hujus vocis, ut ex omnibus Philosophis constat, & ex ipsa ratione termini, quæ in hoc consistit, ut ad ipsum tendat actio; actio autem maxime tendit ad id, quod per ipsum proxime fit. Atque hoc censeo esse simpliciter verum; si quis autem velit omnibus satisfacere, potest sub distinctis considerationibus varios terminos formales assignare: considerando enim hanc actionem sub ratione divinæ communicationis, sic divina subsistentia potest dici formalis terminus ejus, non secundum se, sed ut communicata humanæ naturæ, & ut illam maxime perficiens. Si vero consideretur, ut est humanatio Dei, sic formalis terminus est humanitas, non secundum se, sed ut conjuncta Verbo: unde nunquam potest ab hoc formali termino unio separari, saltem ut conditio necessaria, ut per humanitatem formaliter Deus homo constituatur. Si autem illa actio solum consideretur, ut est unitio quædam talium extremorum, ex qua hoc compositum Deus homo resultat, ejus formalis terminus est modus unionis in facto esse sumptus. Et hæc ultima consideratio est maxime physica, magisque absoluta respectu hujus actionis.

Non Verbum, non humanitas, sed unionis modus est incarnationis terminus formalis.

Secunda dubitatio est, quam Cajet. movet hic art. 8. scil., quis sit terminus a quo hujus actionis; in qua ipse docet, terminum a quo esse humanitatem ipsam, & putat esse sententiam D.Tho. quoniam ibi vocat humanitatem terminum assumptionis: non est autem terminus ad quem: erit ergo terminus a quo. Et probatur, quia terminus a quo supponitur actioni: sed hic nihil supponitur nisi Verbum & humanitas: Verbum autem non est terminus a quo, ut per se constat, erit ergo humanitas. Sed hæc opinio merito reiicitur etiam ab aliis discipulis D.Tho. quia humanitas, ut supra vidimus, potius est subjectum hujus actionis, sicut est in generatione materia, præterquam Aristoteles in Philosophia alium terminum a quo illius actionis & inquisivit & docuit. Deinde est hic eadem ratio, quia terminus a quo non manet, imo est incompossibilis cum termino ad quem; humanitas autem non est incompossibilis cum termino ad quem hujus unionis, sed sub illo manet, & per illum afficitur, & perficitur. Nec D.Tho. ibi vocat humanitatem terminum actionis, sed solum dicit, naturam humanam significari ut in termino assumptionis, cum dicitur Deus factus homo: esse autem in termino assumptionis non est esse terminum a quo talis actionis, sed potius est esse aliquid manens in termino integro resultante ex assumptione. Dicit præterea D.Tho., nomine assumptionis indicari terminum a quo & ad quem talis actionis, quia assumptio (inquit) quasi ab alio ad se sumptio, non tamen declarat, quis sit terminus a quo in hac assumptione: neque ex illis verbis colligi potest, quod sit humanitas, sed potius aliquid aliud ab humanitate, a quo ipsa sumatur. Ratio etiam facta pro illa sententia ex dicendis facile expedietur.

Secunda dubitatio de termino a quo incarnationis. 1. Opinio Cajet. Reiicitur.

Secunda sententia est, terminum a quo hujus actionis fuisse subsistentiam creatam humanæ naturæ. Quam opinionem significare videtur D. Thom. citatis verbis: ***assumptio est ab alio ad se sumptio***, & per illam particulam ***ab alio***, ait indicari terminum a quo: constat autem, naturam humanam Christi non esse assumptam ab alio, nisi a proprio supposito, non in quo fuit, sed in quo futura esset, nisi assumeretur. Et ratione probatur, quia terminus a quo est qui formaliter excluditur per terminum ad quem: sed subsistentia propria formaliter excluditur per unionem hypostaticam: ergo. Quod si objicias, quia subsistentia propria nunquam fuit in illa humanitate; terminus autem a quo debet præcedere, ut sumebat præcedens opinio. Respondetur non oportere, terminum a quo actu præcedere, seu præextitisse, sed satis esse, quod existeret, nisi talis actio interveniret, per quam impediretur. Et hic modus dicendi est probabilis, nam cum terminus a quo possit dupliciter assignari, scil., positive & privative seu negative, si in præsente est positive assignandus, nullus alius excogitari potest. Sed nihilominus verius & proprius dicitur, hanc actionem non habuisse terminum a quo positivum; non est enim hoc de ratione omnis actionis, vel mutationis, sed ***interdum fit ex subjecto in subjectum***, ***interdum vero ex non subjecto in subjectum*** (ut Aristotelis terminis utar). Non fit autem proprie actio, vel mutatio ex termino positive opposito, nisi quando actu & realiter talis terminus præcessit in eodem subjecto: si enim aqua a principio creetur calida, non dicetur proprie, ex frigida factam fuisse calidam: neque aqua, si creata sit aut genita in superiori regione aeris, dicetur, ex inferiori loco in eo fuisse constituta, neque homo creatus in magna quantitate dicetur ex parvo factus esse magnus, solum quia terminus a quo positivus non præcessit: nam inde fit, ut non sit ab illo facta mutatio: sic ergo in præsente non est a persona creata facta assumptio, cum illa non præcesserit. Unde, cum D.Th. ait, assumptionem esse ab alio, non est necesse intelligi, ab alia persona, aut ab alio termino positivo, sed ab alio statu, seu termino saltem privativo vel negativo. Cum autem dicitur terminus a quo formaliter excludi per terminum ad quem, ut quasi adæquate explicetur ratio termini a quo, intelligendum est, non tantum aptitudine, sed actualiter, quia non est satis ut terminus ad quem natura sua aptus sit ad expellendum terminum a quo, vel ut illum impediat, sed oportet, ut actu illum expellat a subjecto, in quo ante erat.

2. Opinio. Objectio. Solutio. Probabilis judicatur hæc opinio. Non tamen amplectitur.

Tertia ergo sententia est, terminum a quo in præsente actione solum esse privativum, seu negativum, illumque esse carentiam ipsius termini ad quem: sic enim Aristot. 1. Physicor. dixit, terminum a quo generationis esse privationem formæ, quæ per generationem inducitur: unde si consideremus hanc actionem, quatenus per illam humanitas unitur Verbo, terminus a quo illius erit carentia talis unionis, quia ex vi hujus actionis humanitas ex non unita fit unita Verbo. Si vero consideretur hæc actio, quatenus per illam communicatur Verbo subsistentia divina, terminus a quo illius erit carentia subsistentiæ divinæ, nam humanitas Christi ex non habente divinam subsistentiam per hanc actionem fit habens illam. Si denique talis actio consideretur, ut per eam humanitas quodammodo communicatur Verbo, & fit Deus homo, terminus a quo illius est, Deum non esse hominem. Fundamentum hujus sententiæ est, quia exclusis aliis, nullus præter hunc relinquitur terminus a quo, qui assignari possit: & hic est maxime proportionatus huic actioni.

Tertia opinio.

Sed superest solvenda eadem objectio, quæ contra præcedentem sententiam facta est; nam hic terminus re ipsa non præcessit in humana Christi natura, nunquam enim caruit unione ad Verbum: diximus autem, hanc conditionem esse requisitam in termino a quo positivo; erit ergo eadem ratione necessaria in termino a quo privativo. Responderi potest primo, illam carentiam unionis humanitatis ad Verbum re vera tempore antecessisse ipsam unionem: nam ante instans incarnationis toto tempore præcedente humanitas Christi non fuit unita Verbo. Nec vero necesse est, ut illo etiam priori tempore extiterit humanitas, sed satis est, quod non fuerit unita, sive extiterit, sive non: ita enim anima rationalis per hominis generationẽ unitur corpori, cui antea non erat unita, sicut per resurrectionẽ, quamvis in resurrectione supponatur existens, non vero in generatione. Unde juxta hunc respondendi modũ hic terminus a quo non est assignandus per modum privationis, sed tantum per modum simplicis negationis, nisi forte respectu materiæ primæ, nam privatio cum sit carentia in subjecto re vera non est, nisi quando subjectũ est actu carens forma: humanitas vero vel anima Christi nunquam hoc modo extiterunt: materia autem corporis ejus prius tempore extitit carens unione ad Verbum. Nec videtur hic modus dicendi alienus ab usitato more loquendi: aer enim, si a principio creetur lucidus, non dicetur ex tenebroso factus lucidus, quia nunquam tenebrosus fuit; dicetur tamen ex non lucido factus lucidus, quia priori tempore, quo non extitit, etiam non fuit lucidus. Sed hæc responsio, licet considerando res, prout factæ sunt, satisfacere videatur, tamen absolute & secundum se, & in omni eventu rem considerando, non satisfacit adæquate, quia simpliciter non est necessarium, ut terminus a quo, etiam

Objectio. Prima responsio. Improbatur.

jam negative sumptus, tempore præcedat actionem: fingamus enim (quod mihi probabilius est fuisse possibile) animam Christi ab æterno assumptam & unitam Verbo, tunc illa actio eundem haberet terminum a quo, quem nunc habet; & tamen negatio unionis non antecessisset duratione illam actionem. Item tunc anima simpliciter esset producta ex nihilo, quia esset creata, quamvis nihilum non antecessisset duratione creationem: ergo non est de ratione termini a quo negativi, ut tempore antecedat actionem. Dicendum est ergo sufficere, ut carentia termini ad quem ordine rationis, seu naturæ antecedat, & quod in re ipsa extitisset suo modo, nisi per talem actionem exclusus fuisset.

Responsio satisfaciens objectioni.

Sed tunc superest, ut aliquam rationem differentiæ reddamus inter terminum positivum & negativum, nam in illo diximus, necessarium esse, ut tempore præcesserit, quod tamen nunc negamus in termino negativo. Et augetur difficultas, nam, quod non est, non potest dici prius natura præcedere: nam esse prius natura supponit esse: sed illa negatio non est necesse, ut prius duratione suo modo sit: neque etiam quod aliquando fuerit: ergo neque etiam necessarium est, ut ordine naturæ præcesserit. Et eadem ratione dici non potest, quod in instanti incarnationis prius natura fuit illa humanitas non unita, quam unita: quia in illo signo fuit non unita: quia in illo instanti pro nullo signo fuit non unita: non enim possunt duo contradictoria de eodem pro eodem instanti verificari, solum propter diversa signa naturæ.

Insurgit alia difficultas

Respondetur ab hoc ultimo incipiendo, negationem non dici ordine naturæ præcedere secundum actualem existentiam, quam suo modo habere potest, ut argumentum supponere videtur, sed solum secundum ordinem, aut præcisionem mentis, quia, nimirum, humanitas prius natura intelligi potest existens, quam unita: & ut sic intellecta, antequam intelligatur in ea facta aliqua mutatio, vel actio, non intelligitur ab illa humanitate exclusa negatio unionis hypostaticæ aut subsistentiæ increatæ; & ideo humanitas in illo priori sic concipitur, ac si careret unione, non conceptu negativo, qui falsus esset, sed conceptu præcisivo, in quo non est falsitas, statim vero ac in secundo signo naturæ intelligitur fieri unio in tali natura, intelligitur etiam excludi carentia unionis. Et hoc satis est ad rationem termini a quo privativi. Et hinc assignatur differentia inter hunc terminum privativum, & positivum, quia terminus positivus, si non præcedit secundum durationem, neque secundum naturæ ordinem, neque secundum quamcunque præcisionem intellectus, antecedet, quia in illo priori, quando concipitur humanitas ante incarnationem, quamvis præcise concipiatur sine subsistentia increata, non tamen concipitur cum subsistentia creata, sed ut prior utraque tam propria, quam aliena; id est, ut præscindens ab utraque, & ideo tunc nulla relinquitur antecessio in termino positivo, quæ ad rationem termini a quo sufficiat, relinquitur autem in termino privativo.

Satisfit illi.

Tertia dubitatio, quæ expeditur ex dictis est. Quod nam sit fundamentum proximum, ex quo resultat relatio unionis inter humanitatem & Verbum. In qua Scotus & Durandus, locis supra cit. nullum fundamentum ad hanc relationem requirunt præter ipsam humanitatem, quia non putant, hanc relationem resultare ex aliquo fundamento posito termino, sed per se ac directe fieri per actionem positivam. At vero Cajet. dicit, fundamentum hujus relationis esse unitatem subsistentiæ utriusque naturæ, quia in omni relatione unionis fundamentum relationis est illud, in quo extrema conveniunt. Sed in primis considerandum est (quod sæpe dixi) hos authores licet verbis inter se pugnent, tamen revera non loqui de eadem re; &, si quæ est inter eos contradictio, non tam esse in explicando fundamento relationis, quam in ponenda vel auferenda vera relatione prædicamentali. Scotus ergo & Durandus loquuntur de ipso modo unionis substantiali, qui proxime intercedit inter humanitatem & Verbum, & hunc vocant relationem propter habitudinem transcendentalem, quam habet ad Verbum cum actuali dependētia ab illo tanquam a suo termino. Et quidem loquendo de hoc modo, sive proprie sive improprie nomine relationis significetur, verissimum est, nullum habere fundamentum, nec resultare ex positione alterius, sed per propriam actionem fieri, ut in superioribus satis ostensum est. Præter hunc autem relationis modum Durandus (& idem videtur sentire Scotus) non ponit in hoc mysterio aliam relationem prædicamentalem realem humanitatis ad Verbū; & ideo mirum non est, quod nullum aliud requirat relationis fundamentum. At vero Cajet. & multi Thomistæ, præsertim recentiores, ponunt in humanitate relationem prædicamentalem & realem unionis ad Verbum; & ideo merito illius fundamentum inquirunt; &, quoniam vix ullam mentionem faciunt modi unionis substantialis, quem nos absolutum cum habitudine transcendentali esse diximus, ideo magnam difficultatem inveniunt in hoc assignando fundamento.

Dubium, de fundamento proximo, ex quo relatio unionis inter Verbum & humanitatem resultat.

Ex his colligere licet, duplicem hic posse quæstionem tractari. Prima est simplex & absoluta, scil. an detur in humanitate talis relatio prædicamentalis unionis ad Verbum distincta aliquo modo ex natura rei a substantiali modo unionis. Secunda quæstio est hypothetica, nimirum, si talis relatio est, quod nam sit illi assignandum fundamentum. Et ab hac posteriori incipiendo, quia ex dictis facillime resolvitur, sententia Cajet. nullo modo probanda videtur. Et in primis non videtur Cajetanus assignasse fundamentum relationis unionis, quæ proxime est humanitatis ad Verbum, seu ad subsistentiam Verbi, sed illam, quæ est inter naturas divinam & humanam, quatenus in una subsistentia uniuntur, ut patet ex ratione, in qua fundatur, scil., quia fundamentum relationis unionis est id, in quo extrema uniuntur: loquitur ergo de unione extremorum in uno tertio, non autem de relatione eorum, quatenus immediate inter se uniuntur: nos autem præcipue loquimur de relatione humanitatis ad subsistentiam Verbi, nam, ut videbimus, hæc sola relatio realis potest hic considerari, nam inter naturas inter se vel non est nova relatio, sed denominatio, quasi mediata ab hac relatione, vel est tantum relatio rationis, ut statim explicabo.

Loquendo igitur de relatione, quæ proxime est humanitatis ad Verbum, cui per se primo unitur, non potest illius fundamentum esse subsistentia Verbi increata. Primo; quia illa subsistentia est terminus hujus relationis, non ergo potest esse fundamentum illius: fundamentum enim & terminus relationis opponuntur potius inter se, quam possint in idem coincidere. Secundo, relatio proxime afficit fundamētum, seu est in illo non ut res omnino ab illo distincta, sed ut modus vel relatio quædam formalis ejus, & eo mediante afficit subjectum; sed hæc relatio nullo modo afficit subsistentiam Verbi, neque est in illa, neque est modus ejus, sed res omnino distincta, & in humanitate inhærens: ergo non est subsistentia Verbi fundamentum illius relationis, sed aliquid creatum existens in humanitate. Tertio, posita humanitate in rerum natura & subsistentia Verbi, si nihil aliud addatur, non resultat hæc relatio, quamvis in illis includatur terminus hujus relationis: ergo signum est in eis præcise sumptis non includi fundamentum relationis, alioquin posito fundamento & termino resultaret relatio. Dices, subsistentiam divinam, non utcunque, sed ut est una subsistentia duarum naturarum esse fundamentum hujus relationis. Sed contra, nam hinc colligimus, non ipsam subsistentiam, sed id, quod additur per hoc, quod illa subsistentia, quæ in se una est, & unius naturæ, sit simul subsistentia alterius naturæ, illud (inquam) quod additur, esse proximum fundamentum hujus relationis quia illo posito, statim resultat relatio; illud autem quod additur, non est aliquid reale in Verbo, neque subsistentia Verbi, sed est modus existendi additus humanitati, a quo Verbum denominatur humanitati unitum, & subsistentia ejus denominatur subsistentia humanitatis; ergo hoc fundamētum ex parte humanitatis potius assignandum est, quam ex parte subsistentiæ Verbi: nam fundamentum relationis realis est aliquid reale, & non denominatio, quæ resultat in Verbo, nisi fortasse per eam explicetur id, a quo talis denominatio sumitur; quod coincidet cum sententia, quam statim exponemus. Respondent aliqui, per subsistentiam Verbi intelligi totum hoc, scilic., Deum esse hominem, & hoc esse fundamentum hujus relationis, quia posito illo totali termino hujus actionis necessario resultat relatio. Sed hoc valde confuse & improprie dictum est, quia in illo toto composito includitur tam subjectum, quam fundamentum, & etiam

Evasio

Improbatur.

jam terminus relationis, quæ ſicut diſtincta ſunt, ita etiam diſtincte aſsignari debent. Unde perinde eſt, ac ſi diceretur, duo alba ſimul poſita in rerum natura eſſe fundamentum ſimilitudinis. Deniq; licet in illo toto compoſito includatur terminus relationis, non dicitur ipſum totum eſſe terminum, ſed Verbum, & licet in eodem includatur ſubjectum relationis, non ipſum totum, ſed humanitas dicitur eſſe ſubjectum ejus: ergo neque ipſum totum eſt fundamentum, ſed aliquid aliud conveniens, ſeu exiſtens in ſubjecto relationis, nam relatio a fundamento realiter non diſtinguitur, ſaltem ut res a re; agimus enim de fundamento proximo & permanente (ut ſic dicam), non de actione ſeu occaſione, ex qua reſultavit relatio, quæ interdum appellatur ratio fundandi, & ſolet eſſe tranſiens, quamvis relatio maneat, ut eſt generatio reſpectu paternitatis.

Dicendum eſt ergo, fundamentum proximum hujus relationis eſſe ſubſtantialem modum unionis humanitatis ad Verbum; ille enim proxime ac formaliter fit per actionem incarnationis, ſeu mutationem humanitatis, & ita illi conveniunt omnia, quæ ad rationem fundamenti proximi deſiderari poſſunt, & in nullo alio reperiuntur. Hoc poſterius ſatis patet ex dictis contrariæ ſententiæ, & ex argumentis, quibus Durand. & Scot. utuntur ad negandum aliud fundamentum hujus relationis. Ac denique, quia quomodocunque inductio fiat, nihil aliud invenietur, quod omnes fundamenti conditiones habeat. Illud autem prius probatur, nam in primis ille modus eſt aliquid creatum, quia de novo fit, & ex hac parte non repugnat illi affici, vel modificari per relationem realem. Rurſus eſt aliquid in humanitate, in qua eſſe debet relatio. Deinde eſt quid realiter diſtinctum a Verbo, ad quod terminari debet relatio. Denique ſine illo modo impoſſibile eſt reſultare hanc relationem, & illo poſito impoſſibile eſt, quin reſultet, quia terminus neceſſario præſupponitur. Ergo habet omnia requiſita ad rationem fundamenti. Solum poteſt objici, quia ille modus ſubſtantialis eſt, & ad complementum cujuſdam ſubſtantiæ pertinens, ſubſtantia autem non poteſt eſſe proximum fundamentum relationis. Reſpondetur tamen, negando minorem, nam ſubſtantia, prout habet aliquam unitatem, vel ad unitatem confert, poteſt fundare relationem, ut patet de relatione identitatis ſpecificæ inter duas ſubſtantias, & de relatione unionis inter materiam & formam ſubſtantialem, quo exemplo confirmari poteſt ſententia propoſita, nam ita eſt in illo neceſſario philoſophandum, & idem eſt de quolibet ſimili.

Fundamentum proximũ relationis, qua humanitas refertur ad Verbum, & denominatur illi unita, eſt modus unionis.

Atque ex his facile conſtare poteſt, quid dicendum ſit de relatione unionis duarum naturarum divinæ & humanæ inter ſe: aliud eſt enim loqui de relatione unionis proprie dictæ, aliud vero de relatione unitatis: unio enim ſolum indicat conjunctionem eorum, quæ diſtincta ſunt, unitas vero dicit identitatem. Relatio ergo unionis nulla eſt propria inter illas duas naturas, niſi ea, quæ eſt inter humanitatem & ſubſiſtentiam Verbi, & quæ fingi poteſt inter eandem ſubſiſtentiam & divinitatem, quæ potius eſt identitas, quia illæ duæ naturæ non habent conjunctionem immediatam inter ſe, ſed in ſubſiſtentia, & ita neque inter ſe referuntur immediata relatione unionis, ſed denominantur unitæ a relatione vel unione, quam habent ad ſubſiſtentiam Verbi. Poteſt autem cogitari inter has duas naturas quædam relatio convenientiæ & quaſi ſimilitudinis, vel potius unitatis & identitatis, quatenus una & eadem ſubſiſtentia terminantur; ſicut tres perſonæ divinæ, quatenus ſunt unum in natura, referuntur relatione ſimilitudinis ſeu identitatis, & ſimile eſſet in duobus hominibus, ſi eandem numero haberent albedinem. Et de hac relatione optime dicitur fundamentũ ejus eſſe unitatẽ ſubſiſtentiæ utriuſque naturæ. Verumtamen, ſi res attẽte conſideretur, hæc relatio non eſt realis, ſed rationis, quia fundamentum eſt idem in utroque extremo. Sicut relatio ſimilitudinis aut æqualitatis inter perſonas divinas, vel inter duos homines habentes eandem numero albedinem, vel quantitatem, eſt relatio rationis juxta cõmuniorem ſententiam, nam, licet res, quæ denominantur his relationibus, ſint diſtinctæ, tamen id, in quo referuntur, & ratione cujus poſſunt fundare & terminare relationẽ, eſt omnino idem, & ita eſt hæc veluti quædã relatio identitatis numericæ.

Objectio. Sed dicunt aliqui, quod licet duæ naturæ, quatenus ſunt unum ſuppoſito, referantur tantum relatione rationis, tamen quatenus utraque intelligitur habere ſubſiſtentiã Verbi, non referuntur relatione identitatis, ſed convenientiæ, & ideo talis relatio, ſaltem ex parte humanæ naturæ, eſt realis. Sed non ſatis intelligo, quomodo talis relatio poſſit eſſe realis & ab alia diſtincta, ſi vere ſit relatio convenientiæ. Nam habere ſubſiſtentiam divinam in communi loquendo, nihil aliud eſt, quam terminari ſubſiſtentia divina: aut ergo convenientia eſt in forma (ut ita dicam) ſeu in ſubſiſtentia, & hæc non eſt alia, niſi unitas ſeu identitas ejuſdem ſubſiſtentiæ in utraque natura, & ita eſt relatio rationis eadem cum relatione identitatis. Vel convenientia eſt in terminatione ſeu modo terminandi, & in hoc non eſt convenientia inter illas naturas, ſed ſumma differentia, quia divinitas terminatur illa ſubſiſtentia per ſummam identitatem: humanitas vero ſolum per realem unionem ad illam: ergo hinc non poteſt oriri relatio convenientiæ nec realis, nec rationis, ſed, ſi quæ oritur, potius eſt relatio diverſitatis: illa vero etiam ex parte humanitatis non erit realis, ſed rationis; quia non habet proprie poſitivum fundamentũ reale, ſed negativum, ſicut de relatione diſtinctionis inter divinas perſonas dicendum eſt. Quod ſi quis dicat illam convenientiam non eſſe in modo terminandi, ſed in hoc communi conceptu habendi ſubſiſtentiam increatam, advertat oportet, per hanc vocem potius ſignificari rationem analogam ſeu proportionem quandam, quam veram convenientiam, præſertim univocam. Probatur, quia humanitatem habere ſubſiſtentiam Verbi, nihil aliud eſt, quam eſſe unitam illi, & conſequenter, quod ſubſiſtentia ſit in illa intime terminando unionem ſeu dependentiam ejus: divinitatem autem habere ſubſiſtentiam Verbi eſt intime & eſſentialiter includi in ipſa tanquam in ultimo & incommunicabili termino: ergo illud *habere* neq; eſt ejuſdem rationis, nec ſignificat aliquam rationem communem utrique naturæ, in qua poſſit illa relatio realis fundari. Igitur inter duas naturas Chriſti, divinam & humanam, nulla intervenit realis relatio unionis, vel unitatis, quæ requirat fundamentum diſtinctum a modo unionis humanitatis ad Verbum. Imo, etiamſi inter illas duas naturas conſideretur relatio effectus ad cauſam, quæ potius eſt inter Chriſtum ut hominem, & Deum ut Deum, quatenus Deus eſt principium efficiens unionis humanitatis ad Verbum, quamvis (inquam) hæc relatio ex parte humanitatis realis ſit, & diſtincta a relatione unionis, quia non fundatur formaliter in formali unione ut ſic, ſed in indepẽdẽtia effectiva, nec terminatur ad Verbum ut terminans unionem hypoſtaticam, ſed ad totam Trinitatem, ut eſt unus Deus efficiens ad extra, nihilominus tamen realiter idem modus unionis, qui, ut eſt quaſi formale vinculum ad Verbum, fundat relationem unionis, ut eſt effectus Dei, ſeu terminus formalis illius actionis, qua fit incarnatio, eſt fundamentum relationis effectus ad cauſam.

Solutio.

Sed hæc omnia procedunt ex illa hypotheſi, quod in hoc myſterio reſultat relatio prædicamentalis, præter modum ſubſtantialem unionis; ſupereſt vero quæſtio abſoluta, an revera detur talis relatio, reſultans ex modo unionis, reſpectu cujus ille ſit proximum fundamentum. Sed hæc quæſtio vel generalis eſt de omnibus relationibus, quæ conſurgere exiſtimantur ex ſimultanea exiſtentia plurium rerum habentium inter ſe aliquam proportionem & denominationem, vel certe ſaltem eſt communis ad omnes illas res, quæ ad alias habent habitudines reales tranſcendentales, & ideo quæſtio hæc Dialecticis, vel Metaphyſicis remittenda eſt. Solum adverto, aliquos exiſtimaſſe, probabiliter poſſe negari in hoc myſterio talem relationem, quamvis in aliis rebus non negetur, quia modus ipſe unionis hypoſtaticæ tam intime includit in ſuo conceptu duo extrema, quorum eſt nexus, ut in illo conceptu eſſentialiter includatur relatio ſubſtantialis & tranſcendentalis, præter quam aliam fingere formaliter diſtinctam, non ſolum ſuperfluum apparet, verum etiam vix concipi poſſe videtur. Aſſumptum patet ex omnibus dictis de modo unionis, & ex Divo Thoma hic art. 9. dicente, unionem eſſe conjunctionem duorum. Unde multi putant, D. Thom. in his articulis uſum eſſe nomine relationis eodem ſenſu, quo Scotus & Durandus, cum vocat unionem, relationem

præ-

præsertim, cum art.8. significet, unionem dicere terminum actionis in facto esse: videtur ergo loqui de relatione substantiali & transcendentali, non vero de prædicamentali. Verumtamen hæc sententia, licet absolute & in se fortasse sit satis probabilis, tamen quatenus differentiam constituit inter hanc relationem & alias prædicamentales, quæ communiter poni solent, ut hæc potius neganda sit, quam aliæ, non video sane quo fundamento satis probabili defendi possit. Et in primis, si ratio supra insinuata, efficax est, negandæ consequenter sunt omnes relationes prædicamentales omnium realium unionum, ut inter materiam & formam, inter subjectum & accidens, & similes, quia in his omnibus intervenit modus unionis, includens intrinsece relationem transcendentalem, quæ sine extremis esse & concipi non potest. Simili ratione neganda est omnis relatio prædicamentalis fundata in habitudine transcendentali, præsertim quando illa talis est, ut existentiam utriusque extremi requirat, ut verbi gratia creaturæ ad creatorem nulla erit relatio prædicamentalis realis, ex parte creaturæ, quia ex parte ejus est actualis dependentia a Deo, quæ non est prædicamentalis relatio, sed vera actio, vel fieri rei, quod vel ad prædicamentum sui termini revocatur, vel ad genus actionis pertinet: optime vero nomine dependentiæ significatur; & essentialiter includit habitudinem transcendentalem, quæ sine extremis neque, esse neque concipi potest: ergo eadem ratione nulla erit relatio prædicamentalis, quæ ex tali dependentia resultat. Idemque argumentum fiet de quacumque relatione fundata in actione actuali, & in actu vitali, prout dicit habitudinem ad suum objectum, & sic de aliis. Tandem, si in omnibus his negantur relationes reales prædicamentales, majori ratione negandæ erunt aliæ, quæ fundantur in unitate, ut similitudinis, æqualitatis, propinquitatis, & similes: nam licet in his non antecedat relatio transcendentalis inter extrema, sed sint omnino absoluta, ut sunt duæ albedines, inter quas intercedit similitudo, quæ est respectiva, tamen hinc non satis colligitur, illum respectum esse aliquid ab extremis distinctum, sed esse ipsamet extrema aliter concepta, scilicet, ut simul existentia, & sese invicem denominantia; solumque erit differentia, quod hic modus concipiendi non est ita conjunctus necessario cum re absoluta, sicut est conjunctus cum re includente transcendentalem habitudinem. Et confirmatur, nam qui est credibile, inter duas res propter solam propinquitatem loci oriri relationem realem prædicamentalem, quam vocant propinquitatis, vel præsentiæ, & inter duas res non solum loco, sed etiam realiter conjunctas in aliquo esse non resultare aliquam similem & perfectiorem relationem? Itaque eo modo, quo admittuntur aliæ relationes reales prædicamentales, non dubito, quin etiam hæc relatio unionis admittenda sit, de qua dixit hic D.Thom. esse rationis in Verbo, & realem in humanitate, & quod sit prædicamentalis & non per se primo terminans actionem, sed resultans, quod clarius expressit in 3.d.2. quæst.2. art.2. quæst.3. Quæ autem sit necessitas admittendi has relationes, &, si admittantur, quomodo sint distinguendæ a fundamentis & terminis, an ex natura rei vel ratione tantum, seu formaliter (ut alii loquuntur) in Metaphysica fuse tractatur. Non omittam autem advertere, posita in præsenti hac relatione unionis, non oportere, illam multiplicare, aut in plures distinguere, una enim sufficit in unaquaque re unita. Quod ideo dico, quoniam solet humanitati unitæ Verbo attribui duplex relatio, altera unionis, de qua dictum est, altera sustentationis (ut sic dicam) passivæ, quatenus a Verbo terminatur & sustentatur in esse, nam prior relatio unionis est æquiparantiæ, quia eodem modo denominat utrumque extremum, ut notavit hic Cajetan. art.8. dub.3. posterior vero est disquiparantiæ seu diversæ denominationis. Sed nihilominus hæ non sunt relationes diversæ, sed eadem relatio diversimode concepta, communi & confuso, vel proprio & specifico conceptu. Ratio enim unionis communis est ad alios modos & genera unionis, ex quibus unus est, quando aliqua uniuntur per modum sustentantis & sustentati. Imo hic etiam conceptus potest esse communis ad subjectum sustentans accidens, & ad suppositum sustinens naturã, imo & ad fundamentum sustinens ædificium; multiplicare autem relationes secundum has omnes rationes, communes & particulares, esset in infinitum progredi. Item quis dicat aliam esse relationem formæ ad materiam, quatenus illi unitur, & aliam, quatenus informat illam, cum ipsa informatio omnino essentialiter includat unionem. Itaque licet unio ut sic non indicet causalitatem, vel dependentiam; sustentare autem aut terminare, modum aliquem causalitatis aut imitationem ejus importare videtur; tamen quando causalitas vel dependentia talis est, ut essentialiter ac formaliter includat unionem, non est distincta relatio unionis, & terminationis dependentiæ, vel sustentationis, sed est eadem diversimode concepta ac declarata: atque ita est in præsente. Nec refert, quod dicebatur de relatione æquiparantiæ vel disquiparantiæ, nam eadem relatio sub communi aliqua ratione potest esse relatio æquiparantiæ, & sub specifica disquiparantiæ, quia duo extrema secundum communem rationem possunt eamdem denominationem recipere, & diversam secundum propriam, ut pater & filius denominantur relata seu correlativa secundum communem rationem, licet secundum propriam denominentur causa & effectus, & exemplar ac imago sunt conformia seu proportionata secundum communem denominationem, licet secundum propriam se habeant ut mensura & mensuratum: sic ergo in præsente Verbum & humanitas secundum communem rationem denominantur unita, secundum propriam vero dicentur terminans & terminatum, seu sustentans & sustentatum. Unde ad hanc relationem attendens secundum propriam rationem ejus dixit D.Thom. in 3.d.5. quæst.1. art.1. quæstiunc.1. ad 2. relationem hanc non esse æquiparantiæ, quamvis in alio sensu ibi loquatur, scilicet, quia in uno extremo est realis, & in alio rationis: quo sensu idem affirmat Gabr. in 3.d.1. q.art. in corol.2. & Scotus ibi. q.1. art.1.

Qui relationes prædicamentales admittit, relationem realem unionis ex parte humanitatis ad Verbum admittat necesse est.

Unica ratio unionis ex parte humanitatis ad Verbum asserenda est, quæ humanitatem, & unitam & sustentatam terminatamque denominare sufficit.

Atque ex his, quæ in fine præcedentis dubii dicta sunt, expeditur facile dubium aliud, quod hic tractari potest, quomodo prædicta unio, quam diximus esse substantialem modum unionis humanitatis ad Verbum, se habeat ad dependentiam respectu Verbi, an, scilicet, sint omnino idem, vel sint res aut modi ex natura rei distincti. Quidam enim censent, illa duo esse ex natura rei distincta, quia dependentia ut sic non est modus substantialis, sed accidentalis; nam, vel est actio, vel se habet ad modum actionis: est enim fieri rei prout est a causa, sine qua esse non potest, unio autem est modus substantialis; ergo. Secundo declaratur, quia in persona creata aliud est subsistentia, aliud dependentia naturæ a propria subsistentia; nam subsistentia dicit substantialem terminum naturæ, dependentia vero est veluti quid medium inter naturam, & suum terminum, unde se habet ad modum actionis seu causalitatis cujusdam, & videtur esse quid accidentale; ergo similiter in præsenti dependentia humanitatis a Verbo, quæ aliam dependentiam supplet, accidentale quid est & distinctum a modo substantiali unionis. Tertio sic declaratur, nam, si Deus conservaret humanitatem absque propria persona, & absque unione ad aliam personam, per aliquam actionem suppleret dependentiam a subsistentia, quæ actio accidens quoddam esset, quia esset propria actio causæ efficientis, & tamen per illam actionem suppleretur dependentia, quam nunc habet humanitas a Verbo; ergo etiam hæc dependentia est quoddam accidens, quia quod sit dependentia, ut ab efficiente, vel ut a termino, non sufficit tantam varietatem conferre, ut una sit accidentalis, & altera substantialis. Quarto tandem unio & dependentia, ut minimum, formaliter differunt, nam unio ut sic ordinatur ad componendum unum, dependentia autem ordinatur ad esse rei, unde & potest dari unio sine dependentia, ut patet in anima rationali respectu corporis, & dependentia sine unione, ut in lumine respectu solis.

Quartum dubium.

Hæc sententia vel laborat in æquivoco, vel est plane falsa, aut res aut modos reales multiplicat sine necessitate. Quod ut declarem, adverto, nomine dependentiæ humanitatis a Verbo plura in præsenti significari posse. Primum est, indigentia, quæ est ex parte humanæ naturæ, ut sustentetur a Verbo, quo possit in esse conservari, quæ non est proprie dependentia actualis, sed potius est necessitas dependentiæ, quam constat non esse unionem, sed priorem unionem, convenit enim illa indigentia humanitati secundum se prius quam intelligatur unita. Unde neque etiam dicit rem aliquam positivam, aut modum

modum realem ab humanitate distinctum, sed in primis dicit capacitatem obedientialem, quam habet, ut uniatur Verbo, & ab illo pendeat: deinde addit carentiam propriæ subsistentiæ, ratione cujus indiget illa natura unione ad Verbum, ac tandem includit intrinsecam limitationem & imperfectionem illius naturæ, ratione cujus indiget proprio vel alieno termino subsistentiæ, ut conservari possit in esse: de hac ergo dependentia non est in præsenti sermo. Secundo per dependentiam significari potest emanatio a causa efficiente, de qua verum censeo esse modum ex natura rei distinctum a termino suo, ut ex Metaphysica suppono, unde in particulari loquendo de hoc mysterio, dependentia propria incarnationis est emanatio illius vinculi, & conjunctionis, quæ inter humanitatem & Verbum facta est, quæ nihil aliud est, quam actio totius Trinitatis, qua hoc mysterium perfecit, quam supra diximus esse in humanitate, & secundum rem non est entitas omnino distincta a modo unionis, prout est in facto esse, est enim quasi via ad illum: via autem non est res distincta a termino, cum sit ipsum fieri ejus: est tamen aliquid ex natura rei distinctum, cum sit quid separabile a termino, ut constat ex communi ratione dependentiæ activæ, quam ex Metaphysica suppono. Et hoc, ad summum, probant rationes dubitandi propositæ.

Tertio per dependentiam intelligere possumus personalem influxum (si ita loqui licet) vel potius terminationem humanitatis a subsistentia Verbi, quæ frequenti usu Theologorum vocari solet dependentia personalis seu suppositalis humanitatis a Verbo, & de hac propriè intelligitur dubitatio præsens, & de eadem dicimus, falsam esse relatam sententiam: nam revera non potest hujusmodi dependentia distingui secundum rem, vel ex natura rei a modo substantiali unionis. Quod primum constat ex communi sententia Theologorum in 3. distinct. prima, qui non aliter explicant unionem hanc, nisi per hanc dependentiam, & in ea censent formaliter consistere; supponunt ergo non habere in re distinctionem. Deinde argumentor ratione primo, quia est superflua, & sine ulla necessitate talis distinctio, nam Verbum, ut Verbum, & quatenus est persona humanitatis, non habet in illam influxum activum, sed terminativum tantum, seu (ut ita dicam) sustentativum: hunc autem habet respectu unionis, ut unio est, quia unio, ut unio formaliter & per seipsam ad Verbum terminatur; & implicat illam esse, quin ad Verbum terminetur, ut ad suppositum naturæ unitæ; ergo respectu illius habet Verbum influxum personalem sufficientem ad suppositandam humanam naturam absque alia dependentia media: ergo ex hac parte non est necessaria. Rursus e contrario, si intelligatur modus unionis efficiens humanitatem, & mente etiam præscindatur vel negetur omnis alia dependentia humanitatis a Verbo ut a supposito, ex vi illius, necessario intelligitur humanitas existens in Verbo ut in supposito, nam intelligitur unita illi, & non nisi ut supposito; ergo ex vi illius formaliter pendet personaliter a Verbo, quia nihil aliud est hoc modo pendere ab illo, nisi esse in illo, ut in persona: ergo neque ex hac parte necessaria est alia dependentia, immo nec satis potest mente concipi, aut distingui. Quod declaro tertio, nam inprimis certum est, quod sicut unio, ita etiam dependentia hæc nihil novum & reale ponit in Verbo, quod in ipso insit, quia aliàs mutaretur Verbum, sicut de unione dici solet, & attingetur sectione sequente. Si ergo illa dependentia aliquid reale est, & aliquid in humanitate existens, necessario debet ab illa distingui saltem ex natura rei, quia potest esse in humanitate, & potest etiam ab illa tolli, quod est certum signum distinctionis ex natura rei, ut in Metaphysica late docui. Rursus hæc dependentia aut est aliquid per modum fieri, aut viæ, & hoc non, aliàs necesse esset ad aliquem terminum tendere, seu aliquid per illam effici, per omne enim fieri necesse est aliquid fieri, cum fieri non sit propter se, sed propter id, quod fit; omitto enim opinionem asserentem in actibus immanentibus dari fieri sine facto esse, tum quia falsa est, tum etiam, quia saltem in actione transeunte, qualis esse posset illa, de qua agimus, nullus ita opinatus est. Interrogo ergo, quid fiat per hanc dependentiam, si enim solum fit ipse modus unionis in facto esse, aut (quod in idem redit) Deum esse hominem, hoc ipsum fit per activam dependentiam, quam secundo loco declaravimus, & ita si hæc alia distincta ab illa ponitur, superflua est: si vero est eadem cum illa, non est, de qua disputamus, quia illa non est dependentia suppositalis, sed activa. Aut illa dependentia est aliquid in facto esse, seu aliquis modus factus in humanitate, nihil enim aliud excogitari potest (quia supponimus non esse relationem prædicamentalem.) Unde rursus inquiram, an sit modus substantialis, vel accidentalis: accidentalis esse non potest, quia nec pertinet ad genus qualitatis, ut per se notum est, neque ad genus actionis, ut probatum est, quia non est aliquod fieri, de aliis vero generibus accidentium nulla potest esse suspicio; erit ergo modus substantialis; ergo non potest esse, nisi modus unionis: quia non potest aliud munus habere, neque sub alio respectu humanitatem afficere aut respicere Verbum. Denique, quia illa dependentia non est a Verbo, ut ab efficiente & principio extrinseco: ergo ut a termino extrinsece conjuncto: ergo per illammet dependentiam conjungitur humanitas Verbo: sicut enim effectus causæ efficientis suo modo connectitur illi per dependentiam, quam habet ab illa, ita humanitas conjungitur supposito per dependentiam, quam habet ab illo: ergo non potest vera distinctio cogitari inter unionem & suppositalem dependentiam a Verbo. Tandem confirmatur, quia in unione accidentis cum subjecto dependentia illius a subjecto non est aliud ab inhærentia ejus, & idem est in dependentia formæ materialis a materia, non enim pendet, nisi media unione, qua illi suo modo inhæret, & ab ea sustentatur: ergo idem est in præsenti dicendum.

Ad argumenta in contrarium: ad primum, falsum est, hanc dependentiam suppositalem non esse substantialem modum, aut esse actionem vel per modum actionis: nam potius est per modum informationis, & intimæ unionis, & ideo tam est modus substantialis, quam unio. Ad secundum respondetur, in persona creata dependentiam naturæ a propria subsistentia in re non distingui a subsistentia ipsa, quatenus natura creata ex necessitate conjungitur illi, eamque postulat, ut complete existere possit; illa enim subsistentia, quia non est res omnino distincta, sed modus naturæ, non per aliam unionem, sed se ipsa immediate conjungitur naturæ, & natura illi, ideoque nihil inter eas mediat, quod possit esse dependentia unius ab altera, sed dependere in eis nihil aliud est, quam unam non posse esse sine altera. Unde illa dependentia mutua est secundum diversas rationes, ob quas illa duo naturaliter inter se connectuntur: hæc autem dependentia & connexio non est aliquid distinctum ab ipsis extremis, quæ per se immediate uniuntur ex vi suarum rationum formalium. Unde fit, exemplum illud quoad aliquid esse simile, quoad aliquid vero dissimile præsenti mysterio, nam humanitas Christi pendet a Verbo divino, ut a persona realiter distincta, & non connaturali, & ideo necesse est, ut inter ipsam & talem personam intercedat unio, qua illi conjungatur & ab illa pendeat, nam, licet res & modus immediate seipsis uniantur, res autem omnino distinctæ non uniuntur, nisi medio aliquo modo unionis, & in hoc est dissimilitudo. Tamen, si comparemus humanitatem non ad Verbum, sed ad ipsam unionem, quamvis non tam proprie dicatur ab illa pendere, quam per illam pendere a Verbo, tamen quatenus sine illa esse non potest, dici etiam aliqualiter potest pendere ab illa, &, quoad hoc erit similitudo, quia, nimirum, eo modo, quo ab illa pendet, seipsa pendet, & non per aliud, quia illa unio est modus naturæ & immediate per se ipsam conjungitur illi: sicut etiam ipsamet unio potest dici pendere a Verbo, quatenus sine illo esse non potest, & tamen non pendet per aliam dependentiam, sed seipsa; sicut actio etiam pendet ab agente non media alia actione, sed se ipsa, ne procedatur in infinitum, & quia unio ex vi suæ rationis formalis & essentialis per se & immediate respicit terminum, ad quem fit. Ad tertium respondetur in primis procedere ex hypothesi impossibili, scilicet, quod humanitas existat sine ulla subsistentia, propria vel aliena, illa tamē posita, dupliciter intelligi potest id fieri, primo quod illa humanitas creetur, vel conservetur in esse per actionē distinctam ab illa, qua nunc creatur, vel conservatur, ut nimirum, illa alia actio sit efficacior, & independens a subsistentia, & hoc modo supplens absentiam ejus; sicut dici solet de actio qua

Ad argumenta in oppositū respondetur.

qua conservatur accidens in subjecto: & extra illud ex hoc tamen conservationis modo solum potest inferri, quod actio creativa humanitatis sit distincta tam a suo termino immediate, id est, ab humanitate ipsa, quam a subsistentia vel unione ejus; an vero illa actio creativa sit dicenda substantialis, vel accidentalis, non est hic differendum, tamen, licet accidentalis dicatur, potest per eam suppleri dependentia suppositalis, quamvis hæc sit per modum substantialem, quia est per intrinsecum modum, quo una substantia integra constituitur. Alius modus facilior erit, si dicamus, Deum in eo casu conservare naturam per eamdem omnino actionem continuatam, qua illam in supposito conservabat, & miraculum solum in hoc consistere, quod Deus illam actionem conservat, non conservando subsistentiam, vel unionem suppositalem, cum tamen illa duo ex natura sua petant ita conjungi, ut secundum naturæ ordinem non possint, nec debeant separari; sicut enim supra dicebamus, dependentiam naturæ a subsistentia solum in hoc consistere, quod naturæ non debetur esse, nisi ut conjunctum cum aliqua subsistentia, quamvis ipsa subsistentia non habeat proprium influxum in illud esse, vel in actionem, qua illud fit, ita, ut Deus conservet existentiam sine subsistentia, non est necessarius novus influxus, quo Deus suppleat absentiam subsistentiæ, sed sufficit, ut Deus non operetur juxta legem & debitum naturæ, sed supra illud, unum sine alio conservando, sicut si Deus vellet conservare animam sine intellectu (supponendo id esse possibile) non esset necessaria nova actio, sed solum, quod suspenderet influxum in intellectum, continuando actionem, qua animam creaverat, & conservaverat. Et juxta hunc modum non procedit argumentum, quia tunc non suppletur dependentia suppositalis per aliquam actionem, sed solum conservatur unum sine alio.

Ad quartum concedo, secundum abstractionem intellectus aliud esse conceptum unionis, & alium dependentiæ in communi, & ita potest dari aliqua unio distincta realiter ab aliqua dependentia, & e contrario: tamen in hac unione & dependentia suppositali, de qua modo agimus, hæc sola ratione differunt, & denominatione, nam dependentia dicitur, quatenus requiritur ad conservationem seu existentiam ipsius naturæ: unio vero, quatenus ex ea unum resultat, vel unum alteri conjungitur, tamen in re hæc ipsa unio, qua natura supposito conjungitur, est id quod requiritur, ut ipsa sit, atque ita est ipsamet suppositalis dependentia a Verbo.

SECTIO IV.

Quomodo solvendæ sint difficultates, quæ in hoc mysterio occurrunt.

EXplicata tota ratione, & essentia hujus unionis, superest, ut objectiones, quæ fieri solent, ut impossibilem eam probent esse, dissolvamus. Hoc enim a principio hujus materiæ usque ad hunc locum distulimus, & quoniam D. Thom. in discursu præcedentium articulorum, & quæstionum, multa in argumentis tetigit, quæ ibi explicata sunt, & in sequentibus etiam quæstionibus, præsertim 3. & 4. alia similia circa illius literam sunt explicanda, ideo breviter attingemus duo, vel tria capita, ad quæ difficultates hujus mysterii revocantur.

1. Object. Primum sumitur ex parte assumptæ naturæ, cui repugnare videtur, ut per subsistentiam Verbi subsistat. Primo, quia in natura substantiali completa, & integra in sua specie, idem est existentia, & subsistentia, quia talis existentia esse debet substantialis; ergo existentia per se: ergo subsistentia. Sed non potest humana natura privari sua existentia propria, & creata, & ad existendum per alienam assumi; ergo idem fieri repugnat in subsistentia. Et confirmatur primo, quia subsistentia creata, & propria humanitatis, est accidens, vel substantia; non primum, ut constat, quia pertinet ad substantialem compositionem hominis, & quia aliàs multo minus posset suppleri a Verbo. Si autem est substantia, pertinebit ad complementum hominis; ergo non potest deesse humanitati Christi, aliàs Christus non esset completus homo. Nihil ergo potuit Verbum supplere in illa humanitate, atque adeo, neque potuit illi substantialiter uniri. Confirmatur secundo, quia Christi humanitas nullam dependentiam habet a Verbo magis, quam a Patre, & Spiritu sancto; ergo nullam specialem unionem potest habere cum illo: in omni enim vera unione oportet, ut saltem alterum extremorum habeat aliquam dependentiam ab altero. Antecedens probatur, tum quia omnis dependentia a Verbo debet pertinere ad aliquod genus causæ, quod in proposito non potest esse aliud, nisi efficientis: hoc autem commune est toti Trinitati; tum etiam, quia, etsi intelligeremus humanitatem dimitti a Verbo, ita conservaretur in esse, sicut nunc conservatur, sine nova efficientia.

Exacta hujus dubii expositio pendet ex tribus metaphysicis quæstionibus, quas, ne hujus materiæ cursum impedirent, in proprium Metaphysicæ scientiæ opus remittendas duximus, quod brevi, ut spero, in lucem edemus, in eoque omnia metaphysica principia, quæ tam in hoc, quam in aliis Theologicis libris supponimus, declarare, & persuadere conabimur. Ideoque hic solum supponam, quod in eis verum esse sentio. Prima quæstio est, quomodo in rebus creatis existentia distinguatur ab essentia. Et suppono in re non distingui, si sumatur essentia, quatenus entitas actualis est, habens aliquod esse extra causas suas, quia in eo statu intelligitur constitui formaliter per ipsam existentiam; & hinc concedo difficultati propositæ, impossibile esse rem aliquam existere in rerum natura per entitatem realiter ab illa distinctam; imo nec per aliam existentiam, quam per sibi intrinsecam, & connaturalem, sicut non potest ulla entitas formaliter constitui in esse talis entitatis, nisi per seipsam. Unde secundo etiam conceditur difficultati propositæ, in humanitate Christi fuisse aliquam existentiam creatam, & substantialem, non quidem omnino completam, qualis est existentia personæ, sed aliquo modo incompletam, qualis est existentia solius naturæ præcise sumptæ. Secunda quæstio, quæ supponitur, est, in personis creatis quid addat suppositum supra naturam creatam. Et suppono addere positivum modum, quo perfecte terminatur talis natura, ut in se, & per se sit, neque indigeat alio sustentante. Qui modus ex natura rei distinguitur ab ipsa creata natura ad eum modum, quo inhærentia actualis distinguitur ab ipsa entitate formæ accidentalis. Tertia quæstio est, quomodo subsistentia creata distinguatur ab existentia ipsius naturæ substantialis, ut sic. Et dicendum est consequenter juxta definitionem præcedentis quæstionis, subsistentiam esse modum naturæ existentis, ut existens est, atque adeo existentiæ ipsius. Nam ex vi existentiæ solum intelligitur natura esse extra causas suas, & apta, ut in se, & per se sit, per subsistentiam vero actu terminatur, & quasi formaliter constituitur in modo per se essendi, sicut proportione servata intelligitur in exemplo dato de inhærentia accidentis, quæ est modus existentiæ accidentalis. Nam ex vi illius solum constituitur forma accidentalis extra causas suas apta ad existendum in alio, per modum autem inhærentiæ terminatur, ut actualiter in alio existat.

Ex his ergo ad difficultatem propositam respondetur, negando existentiam naturæ, ut natura est, esse omnino idem cum subsistentia, quia licet existentia naturæ substantialis sit, non tamen includit in suo formali, & essentiali conceptu modum illum, quo actualiter per se existit; sed solum petit illum ex natura sua, seu constituit naturam aptam ad per se existendum, ita ut si miraculose non impediatur, statim ab illa manet, vel illi conjunctus sit ille modus per se existendi, qui subsistentia dicitur, & in hoc consistit, quod existentia naturæ substantialis sit. Sicut e contrario in accidenti, quod existentia ejus accidentalis sit, non consistit in hoc, quod per illam existentiam actualiter inhæreat, sed in hoc, quod per illam taliter existat, ut illi debeatur actualis inhærentia, qui est modus ab illa distinctus. Et juxta hoc intelligendus est difficilis locus, qui habetur in VII. Synodo act. 6. tom. 3. circa finem, ubi Epiphanius inquit: *Ideo errasse hæreticos in hoc mysterio, quia nihil aliud agunt, quam ut ostendant, naturam & hypostasim idem esse, quæ sane inter se differre veri Ecclesiæ Catholicæ alumni cognoscunt*, & subdit: *Hypostasim enim cum proprietatibus subsistentiam dicimus ab eo, quod est* ὑφεστάναι, *hoc est subsistere,* φύσιν *vero, id est, naturam, remper se existentem, non indigentem altera, ut subsistat.* Cum enim dicit, naturam esse *remper se existentem*, exponendus est juxta dicta, *per se*, id est, non alio tanquam in subjecto inhæsionis,

sionis, vel *per se*, id est, substantialiter in sensu explicato: vel denique *per se*, non actu, sed aptitudine, & quasi radicaliter. Et eodem sensu intelligendum est, quod subditur: *Non indigere altera re, ut subsistat*, quia natura substantialis de se non postulat, ut sustentetur ab alia: sed secundum se affert suam subsistentiam, quamvis hæc sit modus ab illa distinctus. Et hinc fit, ut, sicut in accidente potest conservari existentia accidentalis sine modo actualiter inhærendi: ita in natura substantiali possit conservari actualis entitas ipsius naturæ, seu (quod idem est) existentia substantialis ipsius naturæ sine subsistentia actuali, & ita factum est in hoc mysterio. Et ita intelliguntur alia obscura verba Concil. Francoford. in epistola ad Episcopos Hispan, satis post medium, sumpta ex Paschasio lib. 2. de Spiritu S. cap. 4. quæ sic habent: *In Deo homine gemina substantia est, non gemina persona. Nam persona personam consumere potest, non substantia substantiam, quia persona res juris est, substantia res naturæ*. Ubi nomen substantiæ pro essentia, vel natura sumptum est. Et hoc modo dicitur unam substantiam non consumere aliam, quia una non repugnat alteri, nec necessario excludit illam ab eodem supposito, & ita vocat substantiam *rem naturæ*, non eo modo, quo suppositum solet *res naturæ* vocari, ut constat ex D. Thom. 1. p. q. 29. art. 2. dicitur enim suppositum *res naturæ*, quatenus supponitur communi, & specificæ naturæ, seu quasi habens naturam. Substantia vero eo loco dicta est *res naturæ*, id est, res, quæ est natura, seu entitas naturæ. Persona vero dicitur ibi, *res juris sui*, quia per se est, & non innititur alteri. Dicitur autem persona consumere personam, non quia in altera natura prius fuerit aliqua persona, quæ postea consumpta fuerit: sed quia impedita est illa natura, ne in propria persona subsisteret, & ita dicitur consumi persona, non quoad totum compositum ex natura & personalitate, sed quoad formale constitutivum personæ, quod est subsistentia, seu personalitas. Et ad hunc modum exponit D. Thom. simile dictum Innocen. infra q. 5. art. 2. ad 3.

Respon. ad 1. Ad primam confirmationem respondetur, subsistentiam non esse accidens, sed substantialem quendam modum, ut dictum est, qui quidem pertinet ad complementum hominis in ratione suppositi, & personæ, non tamen ad complementum humanæ naturæ, nec hominis, ut homo est, formaliter enim constituitur & essentialiter, humanitate. Unde fateor deesse humanitati modum hunc, non tamen Christo deesse aliquid, ut sit perfectus homo, quia perfectam habet humanitatem, & altiori subsistentia subsistit, & hoc modo dicunt Damasc. 3. de fide cap. 6. & alii patres, *Verbum assumpsisse totum, quod in nostra natura plantavit, quia quod inassumptibile est, est incurabile*, quia perfectissimam humanitatem sibi univit, non tamen illum modum, qui non est de essentia hominis, ut homo est.

Respon. ad 2. Humanitas Christi a Verbo pendet in subsistendo. Ad secundam confirmationem, negatur assumptum, pendet enim humanitas a Verbo in subsistendo, quo modo non pendet a Patre, & ab Spiritu sancto, quia illo modo non pendet a Verbo tanquam ab efficiente. Omnis enim efficientia est per voluntatem seu naturam divinam; hæc vero dependentia formaliter terminatur ad ipsam relationem seu subsistentiam Verbi. Non ergo ut ad principium efficiens, sed ut ad substantialem terminum intime conjunctum illi naturæ. Non oportet autem intelligere humanitatem ita pendere a Verbo in suo esse simpliciter, ut si ab illo dimitteretur, statim corrumpenda foret; sed satis est, quod mutaret modum essendi, & propriam subsistentiam statim acquireret.

Dubium. Solent vero hic obiter multa inquiri, primum an illa natura separata a Verbo inciperet habere novam subsistentiam per novam efficientiam, vel sine illa. Non enim desunt, qui negent, requiri novam efficientiam, quia sufficere putant, ut Deus auferat impedimentum, non conservando unionem ad Verbum; illo enim ablato ex vi prioris generationis, qua illa humanitas producta fuit, incipiet habere suam subsistentiam, quia si in principio non fuisset positum impedimentum, illa prior generatio fuisset sufficiens ad conferendam hanc subsistentiam; ergo & postea sufficit ablato impedimento, neque est necessaria nova aliqua efficientia. Sed hæc sententia impossibilis est, nisi fortasse in modo loquendi differat. Nam subsistentia humanitatis est aliquis modus realis, qui nunc non est in humanitate Christi, & si separaretur a Verbo, inciperet esse in illa; sed impossibile est novam rem, vel novum modum rei realem, & positivum incipere esse in re sine aliqua causa efficiente; ergo. Et confirmatur primo, quia ibi esset nova mutatio, non tantum privativa, sed positiva; ergo nova actio; ergo nova efficientia. Confirmatur secundo, quia impossibile est accidens semel separatum a subjecto sine nova actione iterum uniri; ergo impossibile est naturam substantialem separatam a propria subsistentia incipere habere illam sine nova actione, non enim minus intrinseca est inhærentia actualis formæ accidentali, quam subsistentia naturæ substantiali. Denique fundamentum contrariæ sententiæ nihil probat. Primo, quia actio generativa præterita, quamvis per accidens fuerit impedita, tamen jam non est; ergo non poterit per seipsam jam efficere, etiam si tollatur impedimentum. Deinde, quia si perspicacius res consideretur, generatio naturalis, quæ non impeditur, sed attingit usque ad productionem proprii suppositi vel subsistentiæ, revera habet aliquem modum, quem non habuit generatio, quæ impedita est, ne per illam propria subsistentia fieret, quia subsistentia facta per priorem generationem, etiam habuit suum fieri, & manavit ab aliquo agente; ergo illud ipsum habuit rationem actionis, quia naturaliter totum id conjunctum fuit cum generatione, licet non censeatur actio distincta, sed modus ipsius generationis: quando ergo hic modus impeditur in prima generatione, ibi deest aliquid actionis. Unde si postea tollatur impedimentum, necesse est denuo poni illum influxum activum, qui jam ponitur per modum novæ actionis distinctæ, quia separatus fuit, & non unitus cum priori generatione. Exemplum esse potest (quo etiam auctores contrariæ sententiæ utuntur, quamvis non sit omnino simile) nam quando ignis generatur, ex vi ipsius generationis substantialis censetur fieri calidus, & ibi dicitur esse una actio, non quia fieri caloris distinctum non sit a fieri substantiæ, sed quia per se una est actio, ad quam per se cætera consequuntur. Si autem intelligamus produci ignem, & impediri emanationem caloris, postea vero auferri impedimentum, intelligemus per se requiri novam actionem & productionem caloris; quod si hæc negetur esse nova, solum quia ablato impedimento naturaliter manat a principio posito per priorem actionem, hoc dico pertinere solum ad diversitatem in modo loquendi, atque hunc a communi omnium sensu esse satis alienum. Quis enim neget esse novam actionem, ubi est nova passio, nova mutatio, & novus modus aliter se habendi? Et præsertim, quia non est ita certum subsistentiam sic se habere ad humanitatem, ut jam dicam in quæstiuncula tertia hujus difficultatis.

Humanitas a Verbo separata non inciperet habere novã subsistentiam sine nova efficientia.

Secundo enim hic quæri solet, an separata humanitate a Verbo, necessarium omnino sit statim per se subsistere, an vero possit manere privata tam propria subsistentia, quam omni unione ad alienam subsistentiam. Sed hoc dubium tractavi sufficienter in dictis quæstionibus Metaphysicis. Et ideo illud omitto, sentio enim fieri non posse, ut natura careat omni modo subsistendi in se, vel in alio: quia isti modi involvunt immediatam contradictionem, sicut rectum & obliquum respectu lineæ, & hæc vel illa figura respectu quantitatis, aut hoc vel aliud ubi, respectu corporis.

Tertio quæri hic solet circa eamdem difficultatem, an separata humanitate a Verbo, statim active resultaret propria subsistentia ab ipsa humanitate, an vero necessario esset conferenda per extrinsecam effectionem primæ causæ. Videtur enim hoc secundum dici probabilius, quia subsistentia est modus intrinsecus ipsius existentiæ; sed in natura non est principium intrinsecum, a quo possit manare propria existentia, quia omnis efficientia, vel naturalis emanatio, supponit existentiam sui principii, quia supponit in illo aliquam entitatem actualem. Unde ipsa rei productio per se primo terminatur ad existentiam; & ideo immediate est a causa extrinseca agente, & non medio aliquo principio intrinseco ipsius rei, ut recte dixit D. Thom. q. 27. de veritat. art. 1. ad 3. & clarius opusc. de ente, & essentia cap. 3. ergo idem dicendum est de subsistentia, nam licet hæc videatur esse posterior natura, quam existentia, & ideo posse manare ab illa; tamen hoc non videtur necessarium, nec consentaneum naturis rerum: quia cum res naturali modo Dubium.

produ-

producitur, non videtur prius produci in existentia a solo agente, & posterius natura recipere subsistentiam tanquam manantem a propria existentia: sed immediate recipere utrumque ab agente, a quo res ipsa cum modo sibi connaturali fit. Quemadmodum cum fit accidens in subjecto, non intelligitur habere ab agente extrinseco immediate solam existentiam, & ab hac manare active inhærentiam actualem; sed utrumque esse proxime & immediate ab ipso agente. Unde sumitur confirmatio, nam si intelligamus accidens semel separatum a subjecto, licet Deus tolleret ab illo modum per se essendi, non intelligeremus statim manare ab illo inhærentiam ad subjectum, sed oporteret ab aliquo agente extrinseco uniri; ergo similiter. Quin potius hoc exemplo declaratur non posse alterum horum modorum, scilicet existendi per se, vel in alio, auferri, nisi posito alio formaliter incompossibili. Itaque si accidens est separatum divina virtute, & per se existit, non potest, conservata existentia illius, privari illo modo, nisi iterum subjecto uniatur, ita ut per actualem inhærentiam excludatur modus per se essendi, quia isti modi sunt ita immediate oppositi, ut unus non possit, nisi per alium excludi; ergo idem dicendum est e contrario de humanitate semel unita Verbo, quod non possit illo modo unionis privari, nisi formaliter per propriam subsistentiam illi datam. Unde, sicut non potest ipsa humanitas effective concurrere, ut separetur a Verbo: ita neque ut suam recuperet subsistentiam. Quod si hoc verum est, ipsa quæstiuncula proposita falsitatem, & repugnantiam involvit, scilicet quod prius auferatur impedimentum unionis, & postea fiat subsistentia, nam potius causa veluti formalis, & intrinseca, dissolvens unionem deberet esse subsistentia, & ideo non videtur esse posse ab intrinseco principio, sed tantum ab intrinseco agente.

Separata humanitate a Verbo statim active resultaret propria subsistentia ab ipsa humanitate. Contrarium nihilominus sententiam videntur communiter sequi, & docere discipuli D. Thom. quibus ipse favere videtur infra qu. 16. artic. 12. in corpore, & ad primum, ubi docet propriam, & creatam personalitatem humanæ naturæ causari ex principiis intrinsecis ejusdem naturæ, quod non videtur posse intelligi, nisi de causalitate per modum principii activi, seu quasi activi per naturalem quandam resultantiam. Quod etiam indicat in hac quæstione artic. 5. ad 1. Et potest ratione confirmari, quia hic modus subsistentiæ habet intrinsecam connexionem cum ipsa natura multo magis, quam propriæ passiones cum forma vel essentia; ergo posita natura, naturaliter ab illa resultat hic modus multo magis, quam proprietas dimanet ab essentia. Et confirmatur, quia nullo alio signo melius intelligimus hanc naturalem resultantiam unius ex alio, quam ex naturali connexione, quæ est inter rem & intrinsecum modum ejus, seu inter essentiam & proprietatem; ergo, &c. Deinde non est simile, quod supra de accidente objiciebatur, quia actualis inhærentia accidentis pendet a subjecto, & ideo non potest dimanare ab ipso accidente, nisi subjectum concurrat: si tamen fingamus, accidens semel separatum ita applicari subjecto, ut ablato impedimento extrinseco statim possit illud informare, tunc non videretur necessaria alia extrinseca efficientia, ut inhæreat. Sicut in Eucharistia, quando ex hostia consecrata generatur vermis, in instanti generationis, in quo materia supponitur accidentibus, ut intelligatur illa quantitas iterum uniri materiæ, solum oportet intelligere, ut Deus suspendat illum peculiarem concursum, quo quantitatem separatam conservabat, statim enim illa quantitas ex naturali aptitudine, & impetu suæ naturæ unitur materiæ sibi sufficienter applicatæ. Et ita potest retorqueri argumentum, quod cum subsistentia naturæ substantialis sit modus omnino absolutus, & independens a subjecto, & aliàs sit intrinsecus & connaturalis, & ad eum natura intrinsecam habeat aptitudinem & propensionem, ablato impedimento ab illa naturaliter resultat. Unde falsum etiam est non posse Deum auferre illud impedimentum, cum possit suspendere illum specialem concursum, quo conservat unionem humanitatis cum Verbo, quia enim ille concursus potentior est, illo stante impeditur natura, ne ab illa resultet propria subsistentia, & ita illo suspenso tollitur impedimentum. Et ita hoc posterius videtur in hac quæstiuncula asserendum. Quamquam enim non sufficienter convincatur (possent enim non difficulter solvi, quæ pro hac parte adducta sunt) est tamen magis philosophicum, magisque tam rationi, quam aliorum sententiis consentaneum.

Dubium. Utrum humanitas Christi violenter sit in divino supposito. Sed hinc oritur quarta quæstiuncula, quæ potest esse nova difficultas circa hoc mysterium, nam ex præcedenti sequitur humanitatem Christi violenter esse in divino supposito, utpote privatam propria personalitate, ad quam habet naturalem appetitum. Quam difficultatem late tractat Cajetan. infra q. 4. artic. 2. Nam videtur quidem humanitas retinere appetitum naturalem ad suam personalitatem, quia hic appetitus nihil aliud est, quam ipsa naturalis capacitas connaturalis, & debitæ perfectionis. Nam quia hæc capacitas natura sua est ordinata ad suam perfectionem, metaphorice dicitur amare illam, & quasi quiescere & gaudere sub illa, si eam habet, vel si non habet, appetere: at in humanitate Christi manet naturalis capacitas respectu propriæ personalitatis, hæc enim auferri non potest a natura sua, ipsa manente: sicut forma actuando materiam non potest tollere capacitatem naturalem ejus ad alias formas. Et quamvis maxime perfecta sit, non tollet privationes aliarum, quia non confert formales effectus earum. Sic etiam humanitas Christi caret connaturali personalitate, & illa capacitas manet privata termino proprio. Personalitas enim Verbi alterius rationis cum sit, hanc privationem auferre non potest: manet igitur appetitus, qui nihil aliud est (ut dixi) quam hæc naturalis capacitas perfectionis non obtentæ. Nec refert, quod personalitas Verbi sit excellentior, ut tollatur hic appetitus. Quia naturalis appetitus tendit ad perfectionem proportionatam naturæ, & personalitas Verbi, licet sit excellentior, non tamen terminat, nec reddit illam per se subsistentem eo modo, quo propria & connaturalis personalitas, ut inferius etiam latius dicemus. Quod explicatur a simili, quia intellectus licet habeat supernaturalem scientiam, & visionem beatam, quæ excellentior est, nihilominus habet naturalem scientiam sibi connaturalem.

Dices non esse simile, quia in intellectu possunt illæ scientiæ esse simul: in humanitate vero non possunt simul esse personalitas divina, & humana, ut dicemus. Sed contra, nam hoc conferret aliquid in appetitu elicito, qui ex cognitione oritur & variari potest, at vero in appetitu naturæ id nihil refert, quia nihil discernit, neque mutatur, sed est immutabilis proprietas naturæ, quamdiu natura manet. Et ideo non refert, quod nobiliori actu terminetur, quia illud est secundum potentiam obedientialem, non naturalem, & quia hoc non obstante illa humanitas nunc habet modum essendi in alio, & non in se, ideo non obstante unione, videtur retinere appetitum ad proprium & connaturalem existendi modum. Et hæc opinio sic probata solet Scoto attribui quodlib. 19. art. 3. sed ibi nihil clare dicit, imo nec consequenter asserere potuisset, supposita ejus opinione, quod personalitas propria in solis negationibus consistat, quia ad solam negationem non terminatur per se appetitus naturalis, quod bene notavit Ocham in 3. q. 1. ad 16. negans hunc appetitum in humanitate ex prædicto fundamento, quod personalitas in negatione consistat. Supposita vero contraria sententia, quod personalitas dicit positivam perfectionem, placet multis junioribus contraria sententia, scilicet esse in Christi humanitate appetitum naturalem ad connaturalem subsistentiam. Juxta quam opinionem ad difficultatem responderi potest negando sequelam, scilicet, quod humanitas tunc maneat violenter in Verbo. Cujus ratio primo reddi posset, si teneremus naturam non habere vim activam respectu suæ personalitatis, quia ad statum violentum non satis est carere perfectione connaturali debita potentiæ, seu capacitati passivæ; sed necesse est privari propria perfectione, vel actione, contra internum impetum activum, ut indicat Arist. 3. Ethic. cap. 1. & lib. 2. ad eumdem post medium. Sed hæc responsio procedit ex duobus principiis vel falsis vel valde incertis, quia in primis ostensum est, aut verum aut probabilius esse, humanitatem habere impetum etiam activum respectu propriæ personalitatis. Et deinde Arist. nunquam dixit talem appetitum requiri ad violentiam, sed solum quod sit a principio extrinseco passo non conferente vim: non confert autem vim, si sit contra appetitum ejus tam activum, quam passivum, ut si ponamus cœlo esse naturalem motum ab Oriente in Occidens propter princi-

Violentũ quid.

principuum passivum, quamvis nō activum, certe si moveretur motu contrario, violenter moveretur, quamvis non moveretur contra appetitum activum, sed passivum.

Aliter ergo responderi potest, solam carentiam alicujus naturalis perfectionis non sufficere ad violentiam, sed ulterius requiri, ut id proveniat ex actione contraria, & repugnante ipsi appetitui naturali: at vero in hoc mysterio, quamvis humanitas privetur aliquo modo, vel perfectione naturali, non tamen per formam contrariam ipsi naturæ, sed per supernaturalem modum existendi, cum quo nec natura habet repugnantiam, nec connaturalem proportionem, sed dicitur esse in potentia obedientiali respectu illius. Hoc exemplis declaratur; nam in primis materia, cum privatur aliqua forma sibi connaturali, non patitur violentiam, quia privatur per aliam formam sibi etiam connaturalem, & manus hominis, licet gravis sit, non patitur violentiam, cum sursum movetur ab anima, quia aliunde ille motus est magis connaturalis. E contrario vero, cum aqua calefit, patitur violentiam, sive habeat principium actuum suæ frigiditatis, sive non, quia privatur sua connaturali dispositione per formam ejusdem ordinis sibi disconvenientem, & disproportionatam. At vero si contingeret subjectum affici quadam forma superioris ordinis, quæ melius ipsum disponeret, & conservaret in esse suo, licet consequenter privaretur aliqua naturali dispositione inferiori, non posset proprie dici pati violentiam, sed elevari ad aliquem statum supernaturalem, vel perfectiorem, quia licet secundum quid, scilicet ex parte privationis esset contra appetitum naturæ; non tamen simpliciter, scilicet ex parte positivæ formæ, quæ non est contra, sed supra naturam.

Humanitas Christi non manet violenter in Verbo.

Objectio.

Dices: esse per se & uniri alteri sunt modi intrinsece, & formaliter repugnantes; ergo, si carentia unius est contra appetitum naturæ, præsentia alterius erit etiam repugnans eidem appetitui, & ita ipsamet unio erit non solum supra, sed etiam contra appetitum naturæ. Nec satis est dicere non esse contra naturam, quia est ex potentia obedientiali, aut non esse violentum, quia est a solo Deo. Quia violentia non attenditur ex causa extrinseca, quod scilicet sit hæc vel illa, sed ex repugnantia, quæ est in passo, quod licet interdum obediat actioni Dei, tamen hæc ipsa obedientia potest esse contra impetum naturæ, & ex hac parte violenta. Respondetur tamen, quod licet subsistentia propria, & modus unionis habeant intrinsecam repugnantiam, ut non possint simul esse in eadem natura, tamen in ordine ad perficiendam ipsam naturam nō proprie repugnant, quia uterque perficit naturam, & ipsa unio licet supernaturalis sit, magis perficit, quam propria subsistentia; & ex hac parte dicitur non esse forma contraria, nec repugnans ipsi naturæ, & ideo neque esse violenta, sed supernaturalis.

Respoc.

Responsio ad dubiū.

At vero Cajetan. quem fere alii discipuli D. Thom. sequuntur, ex his eisdem principiis docet humanitatem assumptam non appetere propriam personalitatem, sed perfectissimo modo quiescere in Verbo, quia licet non habeat formaliter suam personalitatem naturalem, habet illius perfectionem in ipso Verbo eminentiori modo, & ideo nobiliori termino & actu contenta est. Et confirmari ac explicari potest ista sententia hoc modo. Nam hæc denominatio appetitus naturalis metaphorica est, & ideo non significat capacitatem in quocumque statu; sed significat illam ita vacuam sua perfectione, ut neque illam habeat, nec loco illius aliam eminentiorem, quæ vicem ejus supplere possit: hæc enim metaphora sumpta est ex appetitu elicito recte instituto, cui proportionari censetur appetitus naturæ; appetitus autem elicitus, & recte ordinatus non desiderat perfectionem inferiorem, quando loco illius habet altiorem, & utramque simul habere non potest. Unde sumitur etiam confirmatio, quia non est dicendum, humanitatem Christi appetere separationem a Verbo; appeteret autem illam, si suam personalitatem appeteret.

Humanitas Christi habet naturalē capacitatem ad propriam personalitatem, non tamē appetitū.

Et placet mihi consentire cum Thomistis in hoc modo loquendi, quia videtur satis accommodatus rationi, & communi modo concipiendi, nam in re non video hic esse posse differentiam ullam, nam sine dubio in humanitate eadem capacitas manet, & eadem proportio connaturalis cum sua propria personalitate: manet etiam formalis privatio propriæ personalitatis, quia unio ad Verbum non confert illam formalem perfectionem, illumque formalem modum, in quo naturalis personalitas consistit. An vero hæc capacitas in eo statu existens dicenda sit appetitus, nec ne, pro eo statu, quæstio est de nomine. Et fortasse vocari posset appetitus per modum simplicis affectus vel amoris, qui non respicit absentiam vel præsentiam rei, sed bonitatem, in quam simpliciter tendit, etiam si non affectet consecutionem ejus. Negari autem potest appetitus per modū desiderii, quod respicit consecutionem boni non habiti, nam hic pugnare videtur cum quieta possessione alterius boni alteri repugnantis, & illud virtute continentis, illiusq; vicem supplentis.

Ratio autem reddi potest, non quia personalitas Verbi tollat capacitatem propriæ personalitatis, nec quia formaliter illam actuet, aut repleat: hoc enim satis improbatur prioribus rationibus, & quia unio hæc non respicit naturalem potentiam, sed obedientialem, sed ratio reddenda est solum ex metaphora appetitus recte instituti, qui non desiderat minus bonum repugnans majori bono, quod possidet. Dices; materia prima, etiam si habeat animam rationalem, appetit alias formas minus perfectas. Respondetur, pro tunc non proprie appetere, sed cum primum tali forma privatur, vel si dicenda sit appetere, est sub conditione, pro eo tempore, quo caruerit præsente forma. At vero neque hic modus appetitus attribui potest humanitati, quia unio ad Verbum perpetua est: unde pro nullo tempore potest esse humanitati conveniens propria personalitas.

Secundum caput difficultatis est ex parte Verbi, quia non videtur potuisse uniri humanitati sine sui mutatione. Quod ita explicatur primo, quia nunc est homo, & antea non erat homo; ergo aliter se habet, nam hæc denominatio non est extrinseca, ut possit denuo advenire per solam mutationem alterius. Secundo, quia ut humanitas constituat Verbum hominem, oportet, ut afficiat ipsum per modum formæ totius suppositi, alias concipi non potest, quo modo humanitas det Verbo esse hominem, si illud in aliquo genere causæ non afficit. Tertio, quia e contrario non potest Verbum per seipsum dare humanitati, ut subsistat, quin ipsam etiam afficiat, & informet, vel certe per modum materiæ, & subjecti sustentet illam. Quæ omnia videntur includere imperfectionem, nec posse fieri sine aliqua ipsius Verbi mutatione. Denique si Deus uniret hypostatice humanitatem angelo, necessarium esset non solum humanitatem, sed etiam angelum mutari; ergo similiter, &c.

Secunda objectio ex parte Verbi.

Respondetur, hanc esse potissimam difficultatem hujus mysterii, quæ vix potest humano ingenio satis explicari, quamvis possint argumenta utcumque dissolvi. Dicimus ergo, Verbum nullo modo fuisse mutatum, quia nihil novi in seipso suscepit quasi inhærens, cum ipsum talis impressionis capax non sit. Deinde sine hac mutatione potest intelligi unio per mutationem humanitatis, quia nec Verbum de se ordinatum est ad hanc unionem, nec ipsa unio ad Verbi perfectionem, sed totum id, & in humanitate factum est, & propter commodum humanitatis. Præterea humanitas non intelligenda est informare Verbum, aut aliam causalitatem circa illud exercere, quod totum perfectioni Verbi prorsus repugnat. Imo ad hoc ipsa etiam humanitas improportionata est, quæ neque inhærere potest, cum sit substantia, nec proprie informare, cum ipsa ex materia & forma componatur; & licet integra natura dicatur metaphysice forma totius, non est, quia vere informet, sed quod tota essentia sit, per quam res in tali specie constituitur. Est igitur humanitas in Verbo, solum quia in illo subsistit, & ab illo terminatur, & quasi sustentatur, & hinc etiam Verbum denominatur homo, quia terminat dependentiam ejus, & in illa subsistit. Ad difficultatem ergo negatur assumptum, sed tota mutatio circa humanitatem facta est, quę veluti est insita Verbo, ipso quidem manente unito, sed immutato. Nec valet argumentum, quod unitur, mutatur; Verbum unitur, ergo mutatur. Major enim neganda est, si universaliter sumatur, vel distinguenda. Est enim vera de illo, quod per se primo unitur per proprium modum unionis: non vero de illo, quod solum unitur, quia alterum sibi conjungit, quod fortasse in nulla alia unione reperitur. Sed non refert, quia hoc mysterium singulare est & admirabile, extrema enim aliarum mutationum, vel ejusdem ordinis sunt, & natura-

Responsio.

Unio hypostatica fa[c]ta sine ulla Verbi mutatione.

naturalem proportionem habent, mutuamque habitudinem, vel ad invicem se perficiunt, aliquod proprium causalitatis genus ad invicem exercendo; at vero in hac unione, Verbũ omnino est alterius ordinis, & nullo modo perficitur, neque exercet aliquam propriam causalitatem.

Addunt aliqui, Verbum ex se, & propter infinitatem suam præhabere unionem ad humanitatem, quam in se retinet, etiam si humanitas illi non sit unita: unde & ab æterno illam habet, etiam si non denominetur unitum, donec humanitas illi uniatur. Quæ responsio, si intelligatur de continentia eminentiali, est probabilis, & coincidit cum præcedente, nam Verbum ob suam infinitatem, & immutabilitatem, ex se habet, quidquid necessarium est, ut sit unitum, si alterum extremum ipsi uniatur. Si autem intelligatur responsio de formali continentia, ita ut in Verbo ex se & ab æterno sit formalis unio, est falsa & improbabilis. Primo, quia est contra omnes Theologos. Secundo, quia involvit repugnantiam, quod sit actualis unio, & non denominet unitum, nec actu faciat unum cum alio, cum in hoc ejus formalis ratio & effectus formalis consistat. Tertio, quia ratio unionis est imperfecta, dicit enim connaturalem habitudinem ad componendum aliquod tertium, sine quo vel esse non potest, vel saltem non modo connaturali; hæc autem imperfectio non potest formaliter in Deo reperiri. Quarto aliàs etiam in persona Patris & Spiritus S. essent similes uniones æternæ, quod dicere ridiculum esset. Est ergo tota unio in humanitate, & in ea de novo fit per mutationem ejus, terminatur autem ad Verbum sine illius mutatione.

Ad primam vero probationem, seu explicationem difficultatis respondetur, hanc denominationem hominis respectu Verbi, non posse dici intrinsecam eo modo, quo in creaturis denominatio a forma inhærente, vel a modo intrinseco, & quasi identificato ipsi rei solet dici intrinseca. Nec vero potest dici extrinseca, quia revera sumpta est a quadam natura intime & substantialiter Verbo conjuncta; est ergo veluti media, nam quia est a natura realiter distincta, videtur extrinseca, quia vero est a natura intime conjuncta, videtur intrinseca, & ita potius est appellanda. Quia vero unio, ex qua oritur hæc denominatio, sine mutatione Verbi facta est, ideo potuit Verbum incipere sic denominari sine sui mutatione. Sed hic incidebat quæstio, an saltem per communicationem idiomatum possit Verbum dici mutari ratione mutationis, quæ fit in humanitate. Sed hoc disputandum est in quæst. 16. nunc solum dicitur, ex vi hujus mutationis, quæ tendit ad unionem, non posse sic denominari, quia mutatio, quæ fit in humanitate, antecedit ordine naturæ terminum unionis, ut circa literam artic. 8. indicatum est, & in citato loco latius dicetur.

(Ad 1.) (Dubium.) (Respõsio.)

Ad secundam rationem dubii jam dictum est, quomodo humanitas constituat Verbum hominem non informando, nec causalitatem aliquam in ipsum exercendo: sed potius e contrario, quia Verbum ipsum terminat humanitatem, & in illa subsistit. Ad tertiam vero similiter negatur, Verbum formam esse, vel subjectum humanitatis, sed purum terminum, sicut nec subsistentia propria habet rationem materiæ, aut formæ, compositio enim hæc ex natura & subsistentia alterius rationis est a compositione ex materia & forma, & subjecto & accidente. Natura enim jam plene composita ex materia & forma per subsistentiam terminatur. Neque refert, quod in modo denominandi subsistentia imitetur formam. Dicitur enim quis per subsistentiam subsistere, sicut per scientiam scire, quia sæpe modus causæ, vel actus in re est diversus, licet similibus vocibus explicetur. Dicitur enim homo mortalis, seu materialis e materia, & rationalis ab anima, licet modus causæ diversus sit. Quo circa ratio actus, vel termini latius patet, quam ratio formæ, sicut e contrario capacitas vel aptitudo generalius quiddam est, quam propria potentia passiva, est enim de ratione formæ, ut sit ens incompletum natura sua ordinatum ad complendum unam essentiam integram, vel perficiendum aliquod subjectum, cum quo postulat uniri, ut existat modo suę naturæ accommodato. Unde etiam fit, ut sit principium per quod res operatur, præcipue si forma perfecta sit; at vero ratio actus vel subsistentiæ, in suo conceptu non includit hujusmodi imperfectiones. Quamvis enim subsistentia creata imperfecta sit: tamen hæc imperfectio non est de formali conceptu subsistentiæ ut sic, sicut aliæ imperfectiones sunt de conceptu formæ, ut sic. Cujus signum est, quod in Deo reperitur formalis subsistentia, non vero propria forma. Denique informare, ut sic, dicit aliquo modo esse in alio, quod imperfectionem dicit; terminare autem naturam, vel subsistere in illa, potius est quasi sustentare illam, quod perfectionem indicat seclusa imperfectione subjecti. Non ergo hic intervenit aliquod proprium causalitatis genus, neque enim omnis dependentia postulat veram causalitatem, ut patet in relatione pendente a suo termino; reductive vero potest hæc terminatio revocari ad aliquod genus causæ vel materialis, quia est per modum sustentantis, vel formalis, quod magis placet, quia est per modum actus perficientis. Causalitas autem efficiens propria Verbi, ut terminantis, hic nulla intervenit, quia non influit propria actione in ipsã entitatem humanitatis, vel unionis, sed tantum exhibet se ipsum tanquam terminum unionis; omnis enim alia efficientia communis est toti Trinitati, ut dicetur late infra q. 3. Quare supra etiam diximus non pendere humanitatem a Verbo in existentia sua, ut a causa per se influente, sed ut a conditione necessaria. Et ita fere explicant rem hanc Theologi in 3. d. 1. ubi specialiter videri possunt Scotus & Gabriel q. 1. Et ex his facile improbari potest error Joan. de Ripa, qui dixit essentiam divinam posse vere ac proprie informare naturam vel materiam creatam, & in hoc mysterio divinitatem esse veram formam humanitatis, quod Eutychianam hæresim sapit. Refert istius auctoris plura argumenta, & solvit Capreol. in distin. 5. quæst. 2

(Ad 2.) (Ad 3.)

Ad quartam respondetur primum procedere ex hypothesi impossibili, ut infra dicam. Secundo illa data, potest negari assumptum, dicendo posse Deum ponere humanitatem in Angelo, sine Angeli mutatione, quia etiam ibi non requireretur informatio, nec perfectio Angeli nova. Ultimo tamen negatur similitudo, quia suppositum Angeli, cum finitum sit, & in se, & in omni modo essendi suo est intrinsece terminatum ad suam naturam, & ad modum subsistendi sub illa, & ideo si uniretur alteri naturæ, acquireret alium novum essendi modum, vel relationem realem unionis, quia est res ejusdem ordinis, & capax illius. At vero Verbum propter suam infinitatem de se, & intrinsece est ita dispositum, ut ex vi sui naturalis modi essendi sine ulla additione, vel mutatione possit esse sub quacumque natura, quæ illi uniatur, & ideo novo modo, vel relatione reali potest uniri. (Ad 4.)

Tertium caput difficultatis sumitur ex parte totius compositi, seu ex improportione, & infinita distantia rerum tam diversarum, ut sunt Deus & creatura. Si enim ex substantia & qualitate non potest fieri unum per se, quia genere distant, quomodo fiet ex Deo & creatura, inter quæ infinite major distantia est? Sed hæc difficultas tacta est a D. Thom. supra art. 1. hujus materiæ, & inter explicandum ejus literam sufficienter expedita. Et ideo dicitur breviter, distantiam in genere entis inter extrema non impedire unionem eorum, si aliunde habeant sufficientem proportionem: inter Verbum autem & naturam humanam est quidem aliqua proportio, non naturalis, sed obedientialis, seu non repugnantiæ. Quia in Verbo reperitur ratio subsistentiæ, & in humanitate capacitas naturæ, & ideo major est proportio inter hæc extrema ad componendum unum per se, quam inter substantiam, & qualitatem, quia licet in perfectione magis distent, tamen in ratione substantiæ, atque adeo in ordine ad unionem substantialem majorem convenientiam habent. (Tertia objectio ex parte totius cõpositi.) (Respõsio.)

Unum vero superest circa hunc punctum difficile quia ipsamet realis distinctio Verbi & humanitatis videtur repugnare compositioni ex natura & subsistentia, quia hæc compositio tantum est ex re & modo: compositio autem, quæ talis est, etiam de potentia absoluta ex rebus distinctis fieri non potest. Quod ita explicatur, quia modus rei nunquam potest suppleri per aliquem actum, vel formam omnino realiter distinctam, quia hoc repugnat naturæ modi, ut inductione etiam constare potest, nam quia figura est modus quantitatis, impossibile est figurari quantitatem per realitatem distinctam, & idem est de sessione respectu sedentis, & de similibus. (Dubium.)

Respondetur, in nostra sententia verum esse naturalem compositionem ex natura & subsistentia esse tanquam ex re & modo. Negatur autem inde fieri non potuis- (Respõsio.)

potuisse in hoc mysterio ex rebus omnino distinctis consurgere unam personam compositam per veram & ineffabilem compositionem ex natura & supposito; quia licet hæc unio in hac generali ratione conveniat cum naturali compositione ex natura & subsistentia, non est tamen ejusdem rationis & modi, ut in præcedenti sectione dictum est, & nunc amplius explicabitur. Ad aliam enim partem, in qua sumitur, modum rei numquam posse suppleri per entitatem omnino distinctam, respondetur in primis non esse eamdem rationem de subsistentia, & de aliis imperfectis modis, quales sunt illi, qui in argumento sumuntur, quia subsistentia dicit perfectionem simpliciter, quæ formaliter in Deo est; ita ut ipsa personalis subsistentia Verbi sit per se ens perfectissimum, & ipsa persona quæ subsistit: unde fit, ut possit per se ipsam uniri naturæ creatæ, & illam in se sustinere. Alii vero modi semper adhærent alicui entitati, quam consequuntur, & ideo effectus, vel quasi effectus eorum formalis, non potest fieri per distinctam realitatem. Secundo potest dari, modum non expelli formaliter, nisi per modum, vel per privationem, & ita in præsenti mysterio modus per se essendi, quem deberet habere humanitas Christi, non expellitur formaliter per Verbum, sed per modum adhæsionis, vel unionis, quem humanitas illa habet in Verbo, ut jam dictum est. Similiter verum est, modum non posse suppleri per rem distinctam ita, ut maneat effectus, vel quasi effectus modi omnino ejusdem rationis: si autem diversa ratione fiat, potest suppleri, ut in proposito humanitas sibi relicta realiter per se, & in se subsisteret; nunc autem ita subsistit, ut sit in alio, scilicet Verbo, cumque suo modo componit unam personam, & ita nunc habet illa humanitas modum omnino diversum ab eo, quem haberet separata, inter quos modos est differentia, quod ille, qui est connaturalis, scilicet personalitatis propriæ, est omnino absolutus, & quasi in se manens: ille autem, quem tunc habet, est veluti respectivus, & innitens alteri rei distinctæ, scilicet Verbo; & inde fit, quod naturalis compositio ex natura & personalitate propria tantum est ex re & modo, compositio autem, quę nunc est in persona Christi, potuit esse ex rebus distinctis medio illo modo, quo aliter se habet nunc humanitas. Neque oportet compositionē hanc esse omnino similem compositioni naturali in distinctione, vel qualitate componentium; sed in hoc solū, quod ex ea resultat quiddam incommunicabiliter subsistens in tali natura. Aliquale exemplum est in accidente, v.g. in quantitate dum inhæret, habet modum proprium in re distincta, scilicet substantia, cum qua unum componit; tamen separata habet alium modum in se existendi sine actuali inhærentia ad rem distinctam. Dices; ergo nunc humanitas Christi non subsistit proprie, quia non est in se, sed in alio. Respondetur, non subsistere tanquam id, quod subsistit, sed proprie Verbum in illa subsistit, & illa dicitur in Verbo subsistere, quia illius subsistentia terminatur, & quasi sustentatur.

Modus rei non potest suppleri per realitatē distinctā.

ARTICULUS IX.

Utrum unio duarum naturarum in Christo sit maxima unionum.

15. 4. d. 5. q. 1. art. 1. q. & 4 contra G. 41.

A *D nonum sic proceditur. Videtur, quod unio duarum naturarum in Christo non sit maxima unionum. Unitum enim deficit in ratione unitatis ab eo, quod est unum, eo quod unitum dicitur per participationem, unum autem per essentiam. Sed in rebus creatis aliquid dicitur simpliciter esse unum: sicut præcipue patet de unitate ipsa, quæ est principium numeri. Ergo hujusmodi unio, de qua loquimur, non importat maximam unitatem.*

2 *Præterea. Quanto ea, quæ uniuntur, magis distant, tanto minor est unio. Sed ea, quæ secundum hanc unionem uniuntur, maxime distant, scilicet natura divina & humana; distant enim in infinitum. Ergo hujusmodi est minima unio.*

3 *Præterea. Per unionem fit aliquid unum. Sed ex unione animæ & corporis in nobis fit aliquid unum in persona & natura; ex unione autem divinæ & humanæ naturæ fit aliquid unum solum in persona. Ergo major est unio animæ ad corpus, quam divinæ naturæ ad humanam: & sic unio, de qua loquimur, non importat maximam unitatem.*

Sed contra est, quod August. dicit primo de Trin. quod homo potius est in Filio Dei, quam Filius in Patre. Filius autem est in Patre per unitatem essentiæ, homo vero est in Filio per unionem Incarnationis. Ergo major est unio incarnationis, quam unitas divinæ essentiæ, quæ tamen est maxima unionum. Et sic per consequens unio Incarnationis importat maximam unitatem.*

Lib. 1. c. 10. ante medium tom. 3.

b *Respondeo dicendum, quod unio importat conjunctionem aliquorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi. Uno modo, ex parte eorum, quæ conjunguntur; alio modo ex parte ejus, in quo conjunguntur. Et ex hac parte, hujusmodi unio habet præeminentiam inter alias uniones: nam unitas personæ divinæ, in qua uniuntur duæ naturæ, est maxima. Non autem habet præeminentiam ex parte eorum, quæ conjunguntur.*

c *Ad primum ergo dicendum, quod unitas divinæ personæ est major, quam unitas numeralis, quæ scilicet est principium numeri. Nam unitas divinæ personæ est unitas increata, per se subsistens, non recepta in aliquo per participationem. Est etiam in se completa, habens in se quidquid pertinet ad rationem unitatis: & ideo non competit sibi ratio partis, sicut unitati numerali, quæ est pars numeri, & quæ participatur in rebus numeratis. Et ideo quantum ad hoc, unio incarnationis præeminet unitati numerali, ratione scilicet unitatis divinæ personæ, non autem ratione naturæ humanæ, quæ non est ipsa unitas divinæ personæ, sed est ei unita.*

d *Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte conjunctorum, non autem ex parte personæ, in qua est facta unio.*

e *Ad tertium dicendum, quod unitas divinæ personæ est major unitas, quam sit unitas, & personæ & naturæ in nobis. Et ideo unio incarnationis est major, quam unio animæ & corporis in nobis.*

f *Quia vero illud, quod in contrarium objicitur, falsum supponit, scil. quod major sit unio incarnationis, quam unitas personarum divinarum in essentia, dicendum est ad auctoritatem August.* quod humana natura non est magis in Filio Dei, quam Filius Dei in Patre, sed multo minus: Sed ipse homo quantum ad aliquid, est in Filio magis, quā Filius in Patre: inquantum scil. idem supponitur in hoc, quod dico homo, prout sumitur pro Christo, & in hoc quod dico, Filius Dei: non autem est idem suppositum Patris & Filii.*

Positam in argum. sed cōtra.

COMMENTARIUS.

QUęstio hęc non videtur proprie intelligi posse de relatione unionis, quia non potest in illam convenire, ut maxima sit, nisi fortasse dicatur maxima, id est, maxime perfecta inter relationes unionis; quod licet verum quidem sit, non tamen videtur hic proprius illorum verborum sensus, & ideo Cajetan. exponit hic sumi unionem pro ipsa conjunctione substantiali, quod videtur consentaneum D. Thom. quia licet in præced. artic. unionem tantum pro relatione sumpserit: in principio tamen pręsentis articuli declarat unionem significare conjunctionem. Vel ad æquivocationem vitandam dici posset, D. Thom. movere quidem quæstionem de relatione, non tamen ratione ipsius, sed ratione fundamenti. Nam quod relatio unionis, vel unitatis, aut similitudinis sit major vel minor, tantum potest illi convenire ratione fundamenti, & sic res eodem revolvitur, licet verba sint diversa. Dicitur autem maxima unio, quantum ex corpore articuli, & solutione ad primum licet colligere, illa, quæ ad unitatem maximam terminatur; est enim unio quasi via quædam tendens ad unitatem, seu modus, ex quo aliqua unitas resultat, & ideo formaliter ac proprie maxima erit unio illa, qua maxime unum fit. Observare autem oportet variis modis aliqua posse uniri, primo inter se & immediate, secundo in aliquo tertio resultante ex illis, sicut anima & corpus dicuntur vel inter se uniri, vel in humanitate, quæ ex eis resultat, unde hi duo modi in eumdem coincidunt.

Unio maxima quę.

Aliter vero possunt duo aliqua uniri, non inter se immediate, sed in aliquo tertio, ut duo rami ejusdem arboris in trunco. In Christo ergo omnes hi modi unionum considerari possunt. Uniuntur enim proxime inter se Verbū & humanitas, & ex eis resultat hic homo, in quo etiam illa duo extrema uniuntur. Duæ etiam naturæ divinitas & humanitas copulantur in subsistentia Verbi, tanquam in termino aliquo modo ab eis distinctio, realiter scil. ab humani-

manitate, & ratione a divinitate. Et hoc ultimo modo consideravit D. Th. hanc conjunctionem in hoc articulo, ut ex titulo & ex corpore satis constat, Obiter tamen omnia definit, quia non potest unus modus unionis sine alio in Christo explicari, ut ex dicendis patebit.

b Non videtur D.Th. absolute respondere quæstioni, sed sub disjunctione. ***Conjunctio enim***, inquit, ***duorum in aliquo uno considerari potest, vel ex parte eorum, quæ uniuntur, vel ex parte ejus, in quo uniuntur.*** Et deinde addit, hanc unionem esse maximam ex parte personæ, in qua duæ naturæ uniuntur, quia illa persona est maxime una. Ubi licet obiter notare, considerare D. Th. illam personam, ut est veluti quoddam tertium, in quo duæ naturæ uniuntur, sic enim illa est simplicissima, & maxime una: non vero loqui de illa persona, ut est composita resultans ex unione, sic enim non est maxime una. Et licet inter personas compositas fortasse sit maxime una, ut infra explicabitur; tamen hoc D.Th. non assumeret, ut per se notum sine explicatione, vel probatione, At vero ex parte ipsarum naturarum dicit D. Th. hanc unionem non esse maximam, quod sine probatione relinquit, ut per se notum, quia illæ naturæ sunt inter se valde distinctæ, & ut naturæ sunt, non uniuntur inter se. Propter quod idem D.Th. in 3. dist. 5. q. 1. art. 1. quæstiuncula 2. dicit, inter naturas, ut sic, non solum non esse maximam unionem; sed neque unionem esse, quia ut sic, non componunt aliquid, sed potius maxime inter se distant, ut hic etiam ad secundum dicitur.

Objectio. Sed objicitur contra distinctionem, & responsionem D.Th. quia ut unio duorum in tertio sit maxima aliquo modo, non satis est illud tertium in se esse maxime unum, sed oportet ulterius considerare modum conjunctionis, quod D.Th. facere omisit, & ideo insufficienter distinxisse videtur, & non recte collegisse, aliàs eodem modo posset colligere tantam esse unionem duarũ in una persona Verbi, quanta est unio trium personarum naturarum in una natura, quia tanta est unitas illius personæ, in qua fit unio duarum naturarum, quanta est unitas essentiæ, in qua uniuntur tres personæ, Et similiter unio justorum omnium per gratiam, vel per affectum, quo in Deo uniuntur, esset maxima, quia Deus, in quo uniuntur, est maxime unus. Recte ergo potest aliquid in se esse maxime unum, & tamen non maxime unire ea, quæ in ipso uniuntur.

Respon. Respondetur ex Cajetano, sensum distinctionis dictæ non esse, quem objectio indicat, scil. unionem posse considerari vel ex parte extremorum, quæ uniuntur, vel ex parte ejus, in quo uniuntur secundum se, & prout in se unum est; nam hoc non est satis ad colligendam unionem extremorum, ut recte probat objectio: sed sensus est, debere hæc considerari, prout concurrunt ad unionem & conjunctionem, ita ut considerare unionem ex parte extremorum sit considerare illa, non prout in se talia sunt, sed prout apta sunt conjungi, & actu conjunguntur. Et similiter illud unum, in quo conjunguntur, non solum debet considerari, prout in se unum est, sed prout conjungit, & copulat extrema. Et quamvis D. Th. non hæc omnia ita aperte distinxerit: tamen juxta subjectam materiam ea subintelligenda putavit. Supponit enim qualitatem, & naturam hujus unionis superioribus articulis explicatam, quibus ostensum est, illam esse substantialem ac personalem ex duabus naturis in quadam simplicissima subsistentia. Supposito enim hoc genere unionis recte colligit D. Th. conjunctionem illarum naturarum inter se, quatenus, scilicet, immediate inter se comparari possunt, sic (inquam) unionem non esse maximam, imo nec proprie esse unionem, quia ex illis ut sic nihil unum componitur, sicut ex materia & forma componitur una natura, quod notavit idem D. Th. in 3. dist. 5. q. 1. art. 1. quæstiunc. 2. Colligit subinde idem D.Th. hic ex maxima unitate illius personæ, in qua illæ naturæ uniuntur, unionem ipsarum in tali persona esse maximam, quia cum altera natura non solum unitur, sed etiam omnino idem est, cum altera vero intime & substantialiter unitur. Quæ omnia ex dicendis in sequenti disputatione melius intelligentur.

c Argumentum primum ad formam redactum tale est. Hæc unio non refert maximam unitatem; ergo non est maxima unio. Antecedens patet, quia magis unum est, quod per se est unum ratione suæ unitatis, quam quod est unum ex eo solum, quod multa in illo conjuncta sunt, quia esse unitum deficit a ratione unius. Quia unitum dicitur per participationem, unum vero per se, & quasi per essentiã. Sed in rebus creatis est aliquid per se unum, scilicet ipsa unitas, quæ est principium numeri; ergo. D.Th. in solutione videtur in forma distinguere primum antecedens, ex parte enim humanæ naturæ concedit hanc unionem non esse maximam, nec superare unitatem numeralem, quia humana natura non est, inquit, unitas divinæ personæ, sed est ei unita; ex parte autem personæ Verbi dicit hanc unionem esse maximam, quia divina persona est simplicissima, & multo magis per se una, quam sit ipsa unitas, quæ quidem est principium & caput totius numeri.

Sed hæc responsio videtur incidere in difficultatem tactam circa literam corporis articuli; non enim satis est, ut ipsa persona, in qua fit unio, sit maxime una, sed ulterius oportet, ut conjunctio in illa sit maxima, atque adeo ut id, quod resultat ex tali conjunctione, sit maxime unum. Hoc autem in proposito non est persona simplicissima ut sic, & ut per se una, sed ut composita, & solum una, quatenus in ea multa unita sunt. Unde mihi concedendum videtur, non solum unitatem personæ Verbi secundum se, & ut simplicissima est, esse majorem unitate numerali, sed etiam unitatem personæ compositæ Christi Dei & hominis resultantem ex unione esse majorem unitate numerali. Nec existimare possum D. Th. hoc voluisse negare, sed solum designasse primam radicem & causam excellentiæ hujus unionis, quæ ex simplicissima Verbi unitate, & non ex humanæ naturæ conditione sumenda est. Hoc autem, quod dicimus, verum esse, præter ea, quæ sequenti disputatione dicemus, facile ostendi potest. Quia sicut hæc unitas Christi resultat ex rebus distinctis unitis, & non est per se omnino simplex, ita unitas, quæ est principium numeri, ex partibus continui unitis resultat, hanc enim vocamus unitatem, quæ est principium numeri; non est ergo omnino simplex, neque in hoc excedit hanc unionem, vel unitatem Christi: aliunde vero hæc unio in multis superat, quia est substantialis, & altioris ordinis, & fit in re vel cum re simplicissima per intimam conjunctionem sine ullo medio.

Quod si urgeatur argumentum in unitate transcendentali puncti, v. g. vel alterius rei simplicis. Respondetur, illam non esse unitatem resultantem ex unione, sed (ut ita dicam) ex simplici identitate: hic autem loquimur de unione, & de unitate, quæ ex illa resultat, & hanc dicimus superare omnes uniones, atque adeo omnes unitates ex unionibus resultantes, non vero ipsam identitatem, seu unitatem rei simplicis. Objectio. Respõsio.

d Secundum argumentum D.Th. est. Inter ea, quæ maxime distant, non est maxima unio, sed natura divina & humana maxime distant; ergo. Cui argumento solum respondet D. Th. probare quidem ex parte naturarum, quæ uniuntur, non esse unionem maximam, non vero ex parte personæ, in qua uniuntur. Sed contra, nam de ipsa divina persona, & natura humana potest fieri idem argumentum, quia etiam illa inter se maxime distant; ergo unio inter illa non est maxima, etiam si unitas ipsius personæ secundum se maxima sit. Respondetur distinguendo illam argumenti propositionem: ***Quæ maxime distant, non maxime uniuntur.*** Si enim sit sermo de sola distantia in perfectione, seu in genere entis, falsa est. Potest enim Deus hujusmodi res ita distantes, quæ aliunde inter se habent proportionem, vel non repugnantiam, maximo quodam vinculo copulare, ut in fine disputationis præcedentis, & supra q. 1. art. 1. dicebamus. Si autem sit sermo de distantia non tantum in perfectione, sed etiam in proportione, seu (ut ita dicam) in ratione unibilium, sic admitti potest illa propositio, & in eodem sensu verum est naturas divinam & humanam, ut naturæ sunt, maxime distare, quia ut sic omnino improportionatæ sunt, ut ex eis fiat unum. Et in hoc sensu procedit solutio D. Thomæ: hoc autem modo natura humana, & persona Verbi non maxime distant, quia licet in perfectione distent, quandam tamen proportionem servant quasi actus, & potentiæ, seu termini, & terminabilis, & ideo hæc possunt inter se maxime uniri. Objectio. Respõsio.

e Tertium argumentum sumitur ex unione animæ & cor-

corporis, quæ videtur major, quia ex illa resultat non tantum una persona, sed etiam una natura. Solutio autem est, solum inde probari terminum illius unionis esse pluribus modis unum; non vero esse magis unum. Ubi considerare oportet in homine aliam esse naturæ unitatem, & aliam personæ propriæ & creatæ: hæ namque unitates ita distinctæ sunt, ut una sit separabilis ab alia, ut in Christi humanitate videre licet. Ibi enim reperitur unitas naturæ humanæ sine unitate personæ creatæ. Et hinc aperte colligitur, quando ex anima & corpore resultat homo unus in natura & in persona, licet in specie videatur esse una unio, re tamen vere esse duas, quarum altera est inter partes naturæ ut sic, quæ inter se conveniunt ad componendam unam naturam, quæ unio inventa est inter animam & corpus Christi Domini; altera vero est totius naturæ cum sua subsistentia, vel fortasse etiam singularum partium essentialium cum suis partialibus subsistentiis. Unde recte intelligitur, hanc compositionem, seu unitatem hominis extensive (ut ita dicam) excedere hanc unionem incarnationis, quia hæc est tantum una, illæ vero sunt duæ, & hoc est, quod D. Th. dixit, illud esse pluribus modis unum. Hoc tamen non obstante fieri potest, ut illa unica incarnationis unio intensive sit major quacumque alia. Quomodo autem hoc verum sit, tractabitur jam disput. sequenti.

Conjunctio trium personarū in essentia non unio, sed unitas est.

f Ultimo tandem in argumento, *Sed contra*, & solutione ejus comparat D.Th. hanc unionem cum unione trium personarum in divina essentia, & dicit hanc posteriorem esse longe majorem, quod per se evidens est; quin potius dicendum videretur, comparationem esse impropriam, & abusivam, quia illa Trinitatis non est unio, sed unitas & identitas. Unde licet absolute diceremus hanc unionem incarnationis esse maximam, hoc non esset contra supremam conjunctionem trium personarum in una essentia, quia licet illa revera sit major, non tamen unio, sed unitas est.

Objectio. August. Respon.

Objicit tamen D.Thomas ex Augustino li. 1. de Trinit. c. 10. dicente, hominem potius esse in Filio, quam Filium in Patre. Et respondet, si hoc dictum de humanitate intelligatur, falsum esse, quia magis est Filius in Patre, quam humanitas in Filio; hic enim est in Patre simplicissimo modo per unitatem essentiæ, humanitas autem in Filio solum per unionem, & compositionem: si autem hoc dictum intelligatur de hoc homine, illud est verum ratione suppositi, nam hic homo dicit personam Filii, qui magis in seipso est, quam in Patre. Ubi primum circa rem ipsam oportet hinc colligere, quod licet unitas, per quam Filius est in Patre, sit maxima quædam, & simplicissima unitas, est enim unitas ipsius essentiæ divinæ, quatenus in re omnino est idem cum personis, nihilominus unitas, per quam persona divina intelligitur esse in se ipsa, vel potius idem sibi, censetur major; unitas enim ex propria ratione unitatis excludit distinctionem, & si simplicissima sit, excludit compositionem: qua ratione igitur unitas essentiæ divinæ simplicissima est, nulla potest esse major, qua vero ratione unitas personarum in essentia admittit distinctionem ipsarum personarum inter se, ex hac parte unitas uniuscujusque personæ ad seipsam est major, quia nullam in ipsa persona admittit distinctionem respectu sui ipsius; & hoc modo dicitur una persona divina magis esse in se, quam in alia; ad quem modum dici etiam potest, unamquamque relationem magis esse idem sibi ipsi, quam essentiæ, non quia in re ipsa aliquo modo distinguatur ab essentia, sed quia non ita adæquate est idem illi sicut sibi ipsi; ita enim est idem sibi, ut non possit distingui ab aliquo, quod cum ipsamet identificetur, ita vero est idem essentiæ, ut tamen possit realiter distingui ab alia persona, quæ identificatur cum essentia. Deinde quoad mentem August. observari potest, videri potius ipsum loqui de humanitate, quam de homine, sic enim ait: *Cum filius sit Deus & homo, alia substantia Deus, alia substantia homo*, & subdit: *Homo potius in Filio, quam Filius in Patre*; videtur igitur loqui de natura ipsa, nam si de supposito loqueretur, falso diceret: *Alia substantia Deus, & alia substantia homo*. Quod si admittatur hic sensus, adhuc exponi posset humanitatem dici potius in Filio, quam Filium in Patre, non propter majorem, nec æqualem unitatem, sed quia humanitas quodammodo immediatius est in Filio, & cum illo componit unum hominem, Filius autem est in Patre tantum ratione naturæ, unde ex unione eorum inter se non resultat aliquid unum, sed solum ex unione, quam habent cum natura; & ad hoc videtur tendere exemplum, quod statim subdit August. scilicet, quod anima mea magis videtur esse una cum anima alterius, quam cum corpore meo, & tamen magis est in corpore meo, quam in anima alterius. Recte tamen & fortasse melius exponitur August. cum D.Thom. ut de persona hujus hominis, & Filii loquatur; cum autem dicit: *Alia substantia Deus, alia substantia homo*, sensus est, quod licet idem sit Deus, & homo, alterius tamen essentiæ sit, in quantum Deus, & alterius, in quantum homo; sicut licet caro, & anima sint una persona, tamen alia substantia est anima, & alia corpus; tamen quia unus, & idem Filius est utriusque substantiæ humanæ, & divinæ, ideo homo dicitur magis esse in Filio, quam Filius in Patre.

Unitas ut sic distinctionem excludit.

Quomodo relatio in divinis magis sit idem sibi ipsi, quam essentiæ.

Dictum Augustini.

DISPUTATIO IX.

In duas Sectiones distributa.

De excellentia, & perfectione hujus unionis, quæ est Incarnatio.

POst explicata essentiam, seu quidditatem hujus unionis convenienti ordine sequitur, ut gradum perfectionis explicemus, quod dupliciter fieri potest. Primo considerando formaliter perfectionem unionis in ratione unionis. Alio modo considerando perfectionem hujus unionis in genere entis, vel in perfectione gratiæ; recte enim fieri potest, ut unio sit imperfecta in genere entis, quia ex imperfectis rebus sit, & quod ex illa resultat, est imperfectum ens, & tamen quod in genere unionis sit perfecta, quia videlicet perfecte unit extrema, ita ut unum per se, ac perfecte componant; quomodo unio, v.g. inter materiam, & formam cœli in genere entis minus perfecta est, quam unio animæ rationalis, & corporis, quamvis in genere unionis perfectior sit; & idem e converso accidere potest, & interdum etiam potest unio utroque modo esse perfectior, vel minus perfecta, ut facile potest exemplis demonstrari. Utrumque igitur de hac unione sigillatim, ac breviter inquirendum est.

SECTIO I.

Utrum hæc unio in ratione unionis sit omnium maxima.

LOquemur in hoc dubio de unione, quæ proxime fit inter humanitatem, & subsistentiam Verbi, nam illa cognita, & perfectione ejus, facile constabit, quid de unione duarum naturarum in una persona dicendum sit. Durandus ergo in 3. dist. 5. q. 3. negat, hanc unionem esse maximam, putat enim unionem materiæ, & formæ, seu animæ, & corporis esse majorem. Primo, quia major est unitas essentiæ, quam unitas personæ; ex materia autem, & forma fit una essentia, non autem ex Verbo, & humanitate. Secundo, quia materia, & forma ita uniuntur, ut non possint separari salva utriusque consistentia; Verbum autem, & humanitas ita uniuntur, ut etiam si separentur, optime possint consistere. Tertio addi potest materiam, & formam natura sua coaptari per modum actus, & potentiæ, & ideo majorem habere proportionem, ut intimius, ac perfectius uniri possint, quam Verbum ad humanitatem. Quarto denique ex materia, & forma, seu anima, & corpore resultat duplex unio, naturæ & personæ, quæ non solum extensive, sed etiam intensive videntur excedere, tum ex parte unitatis essentiæ propter dicta, tum ex parte unitatis personæ creatæ, quæ inde resultat, cum enim illa non componatur ex rebus distinctis, sicut persona Christi ut humana, sed tantum ex re & modo, videtur esse magis una; ergo omni ratione illa unio videtur major.

Nihilominus dicendum est cum communi sententia, hanc unionem esse maximam formaliter, & in ratione unionis; intelligendum vero est comparationem fieri inter proprias uniones, seu compositiones ex rebus realiter distinctis, quod inferius explicabitur. Hanc vero sententiam docuit D.Th. hic, & clarius in 3. d. 5. q. 1. art. 3. q. 2. quem ibi sequuntur Palud. q. 3. art. 3. Capreol. q. 1. conc. 3. & in illius defensione. In eandem inclinat Scot. d. 6. q. 1. ad argumenta, & Bonav. q. ult. qui tamen variis utitur

Unio hypostatica in ratione unionis omnium maxima.

utitur distinctionibus, & multum confundit comparationem in dignitate, & in vinculo unionis; clarius id docuit Alens. 3. p. q. 7. n. 2. art. 3. & Marf. in 3. q. 2. art. 1. conclus. 4. clarius q. 3. art. 2. p. 4. ubi tamen non bene explicat D. Th. sententiam. Citatur pro hac sententia Bernard. lib. 5. de considerat. ad Eugen. post. medium, ubi solam unitatem trium personarum in divina essentia dicit superare hanc unionem, sed Durandus illum explicat de dignitate unionis propter perfectionem personæ, non propter perfectionem vinculi & conjunctionis. Sed Bernardus aperte de conjunctione loquitur, ideo enim dicit unitatem Trinitatis esse majorem, non quia natura divina dignior est, sed quia personæ sunt ipsa natura. Et hanc unionem probat esse majorem cæteris, non quia persona Verbi dignior est, sed quia est maxime una, & simplex. Citari etiam potest Leo Pap. serm. 17. de passione Domini. Ubi tamen solum habet hæc verba: *In tantam unitatem, Dei & hominis natura convenit, ut nec supplicio potuerit dirimi, nec morte disjungi.* His tamen verbis tacite indicat, hanc unionem majorem esse unione animæ & corporis, quæ morte dissolvi potuit, quo argumento frequenter utuntur Theologi, & quatenus non videatur omnino urgens, quia id fieri potuit ex omnipotente voluntate Dei, quamvis unio in se non esset maxima. Et interdum fieri potest, ut unio dissolvi non possit, quia forma caret contrario activo, quamvis unio in se non sit major, ut unio caloris cum suo subjecto non est minor, quam unio alterius accidentis, licet propter oppositionem contrarii facilius dissolvatur ejus unio. Nihilominus non est contemnenda illa ratio, quia cum aliis conjuncta, potest ad excellentiam hujus unionis explicandam conferre, præsertim hoc modo explicata, quod hæc unio, quia est superioris, & excellentioris ordinis, requirit infinitam virtutem, & influxum causæ agentis adeo perfectum, ut a nullo alio vinci, aut superari possit; & hinc fit, ut non habeat formam contrariam, aut repugnantem sibi, per quam dissolvi possit, atque adeo, ut natura sua, & non solum ex beneplacito Dei sit indissolubilis, & perpetua, quod multum refert ad perfectionem unionis ut sic. Potest etiam pro hac sententia citari Cyrill. lib. de Incarnat. Unigenit. c. 7. ubi hanc unionem præfert unioni animæ & corporis, quamquam non de propria ratione unionis, sed de eminentia, & supernaturali modo ejus loqui videtur. Ratio vero potest esse, quia illud compositum, quod resultat ex hac unione, est magis unum, quam omne aliud compositum ex rebus realiter distinctis; ergo & unio est maxima. Consequentia patet ex dictis, & antecedens declaratur, quia in primis illud est magis unum, quam omne compositum ex substantia, & accidente, quia illud tantum est unum per accidens, terminus vero resultans ex hac unione est unus per se. Deinde hic terminus est quid simplicius seu minus compositum, quam omne aliud compositum substantiale ex rebus distinctis, cujusmodi est vel natura constans ex materia, & forma, vel totum constans ex partibus integralibus; & de hoc posteriori non videtur posse esse dubium, quia compositio ex partibus integralibus, vel est quantitativa, vel valde similis illi, unde non fit sine aliquo medio uniente extrema, & quodammodo includit quandam infinitam compositionem partium, quæ tantum copulantur secundum aliquem extremum terminum, & non secundum se totas. De priori vero, scilicet natura composita ex materia, & forma, ita declaratur, primo quia tam materia, quam forma est minus simplex, quam Verbum divinum, & actus minus perfectus; at vero actus, quo perfectior, & simplicior, eo potest perfectius, & intimius conjungi alteri extremo, & cæteris paribus major unitas, & simplicitas componentis confert sine dubio ad majorem unitatem compositi. Secundo unitas suppositi, quæ resultat ex compositione naturæ cum subsistentia, ex suo genere major est, quam unitas, quæ resultat ex materia, & forma, cujus signum est tum quod illa unitas, & compositio suppositi, reperitur etiam in angelis, tum etiam quod illa compositio in rebus creatis tantum est ex re, & modo intrinseco, quæ ex suo genere minor est, quam ex rebus distinctis: at vero hæc unio pertinet ad compositionem ex natura & subsistentia; ergo ex hac parte etiam est major. Quod etiam ex eo declarari potest, quia cum subsistentia creata tantum sit modus naturæ, divina subsistentia tam intime copulatur illi naturæ, ut impediat illum modum, & quodammodo

Compositio ex part. integralibus qualis.

vicem ejus suppleat, ut dictum est. Et confirmari potest ex locutionibus, quæ ex hac unione sequuntur, nam per eam factum est, ut Verbum sit homo proprie, ac substantialiter, quod in nulla alia unione simile reperitur; illud enim, quod Averroi tribui solet: *Ex intellectu, & intelligibili fieri maxime unum, quia intellectus fit ipsum intelligibile*, magis per metaphoram, quam ex re ipsa & veritate dictum est: hic autem verissime, & propriissime Verbum factum est homo per intimam humanitatis conjunctionem.

Et ex his aperte concluditur unionem duarum naturarum in persona Verbi esse maximam omnium inter omnes uniones duarum rerum in aliquo tertio. Probatur ex dictis, quia illud unum, in quo uniuntur istæ naturæ, est in se maxime unum, & indivisibile, & alteri naturæ non solum unitur, sed est unum cum ipsa, alteri vero maxime unitur, ut ostensum est; ergo.

Responsio. Ad fundamenta Durandi facile respondetur. Ad primum nego unitatem essentiæ compositæ ex materia, & forma, esse majorem unitate personæ formaliter, ac præcise loquendo; quod ideo addo, quia, si sumatur unitas, vel compositio personæ, quatenus supponit, vel interdum includit compositionem naturæ, sic potest dici quodammodo minus, quia includit in se plures compositiones: sic autem non recte fit comparatio, ut per se constat; si autem præcise fiat, ostensum est compositionem personæ ut sic esse minorem, seu e converso unitatem inde resultantem esse majorem.

Ad secundum respondetur; in primis illud esse posse accidentarium, nam quod extrema separata non possint conservari, potest esse ex imperfectione eorum, & mutua dependentia, non vero ex majori unione. Fortasse enim magis potest conservari una pars integralis separata ab alia, quam sine ultima dispositione sua, & tamen inde non fit majorem unionem intercedere inter substantiam, & dispositionem accidentalem, quam inter partes substantiales inter se; & deinde non constat, materiam, & formam posse consistere dissoluta unione; materia enim, si ab una forma separatur, indiget alia, ut permaneat in esse: & in hoc par est ratio de humanitate, nam si separaretur a Verbo, indigeret alia subsistentia, ut consisteret; forma vero separata a materia naturaliter conservari non potest, nisi sola rationalis, cui hoc singulare est, quia est forma subsistens. Et ita etiam est singulare in Verbo divino: ut licet sit unitum humanitati, habeat nihilominus subsistentiam omnino ab illa independentem, quod non refert, ut propterea unio minus perfecta censenda sit; sicut anima rationalis non minus perfecte unitur materiæ, quam aliæ formæ, quamvis separata consistere possit.

Ad tertium respondetur, inter materiam, & formam esse majorem proportionem naturalem; quam respicit naturalis unio; at vero humanitas habet proportionem obedientialem respectu subsistentiæ Verbi, quam respicit supernaturalis unio quæ altioris ordinis est, & hoc sufficit, ut unio possit esse major. Ad ultimum, partim responsum est, partim dicitur, compositionem creatam ex humanitate, & subsistentia propria, ex ea parte, qua extrema non distinguuntur omnino realiter, sed tanquam res & modus, includere quandam identitatem inter extrema, & quoad hoc non debere, nec posse comparari cum hac unione, quia ut sic non est unio, sed unitas; & propterea dixi hanc comparationem debere fieri cum unionibus ex rebus distinctis; quatenus vero illa subsistentia creata est quidam modus distinctus a propria natura, sic exceditur in simplicitate, & unitate, & in aptitudine, seu potius virtute terminandi quamcumque naturam, tam propriam, quam alienam, a subsistentia Verbi, quæ infinite perfecta est, tam in genere subsistentiæ, quam in ratione actus purissimi; & ex hac parte superat hæc unio etiam ipsam compositionem ex natura, & subsistentia creata, sicut unio formæ substantialis ad materiam ex ea parte, qua substantialis est, superat unionem modi accidentalis, verbi gratia, sessionis cum subjecto suo, quamvis in ratione talis identitatis major possit esse unitas inter modum, & subjectum, quam sit inter materiam & formam. Solet vero hic inquiri, cum qua naturali unione seu compositione unio hæc majorem similitudinem habeat. Sed de hac re sufficiunt dicta superius disputatione præc. sect. 1. in solutione objectionis contra primum dictum.

SE-

SECTIO II.

Utrum unio Incarnationis in genere entis, seu doni a Deo collati sit omnium maxima.

IN hoc dubio unum est, de quo a nemine dubitatur, nec dubitari potest, videlicet terminum adæquatum resultantem per hanc unionem esse rem perfectiorem quacumque alia creata; est enim hic terminus (ut supra ostendimus) hic homo Christus, constans ex persona Verbi, & humanitate; includit ergo in se infinitam perfectionem Verbi, superat ergo omnia alia, quæ finita sunt.

Object. Dices hoc argumento probaretur hunc terminum esse tam perfectum, sicut Verbum ipsum secundum se, atque adeo sicut Patrem ipsum, vel Spiritum sanctum, quod videtur contra Verba Christi Joan. 14. dicentis: *Pater major me est*, ubi loquitur de se ipso, ut homine, atque adeo, ut termino hujus unionis.

Respon. Respondetur, si in hoc termino consideretur totum id, quod includit, verum est, esse simpliciter infinite perfectum, quia includit totam perfectionem Verbi, & humanitatis, sicut omne compositum includit totam perfectionem componentium; si autem hic terminus consideretur formaliter, ac præcise, ut constituitur per humanitatem, sic dicitur minor Patre.

Quod ergo in quæstionem venire potest, solum est, an considerando id, quod per hanc unionem confertur humanæ naturæ, illud sit majus, & excellentius quocumque alio ente creato, vel quocumque dono Dei.

Durand. Durandus enim in 3. dist. 2. q. 1. dicit perfectiorem esse, & digniorem unionem beatitudinis, atque adeo esse excellentius Dei donum, quia reddit formaliter beatum, & explet omne desiderium. Idem Richardus ibi art. 2. q. ult. ad fin. Gabr. dist. 1. q. 2. art. 3. dubit. 4. ad 2. videtur sentire hanc gratiam unionis pertinere ad majorem dignitatem, tamen q. 2. art. 2. ad 2. ad finem in contrariam partem inclinat. Idem Marsil. q. 3. art. 2. ad 2. Scotus vero dist. 2. q. 1. dicit hanc unionem esse perfectiorem in ratione actus primi, illam vero, quæ est in visione beata, esse perfectiorem per modum actus secundi, simpliciter vero negat esse comparabiles, quia sunt diversarum rationum. Sed cum ratione doni, & perfectionis conveniant, in ea comparari poterunt, imo non solum cum perfectione visionis, sed etiam cum perfectione gratiæ habitualis potest hæc unio comparari. Et potest fundari hoc modo hæc opinio, quia per hanc unionem duo possunt intelligi conferri humanitati, scilicet modus ille creatus, qui fit in humanitate, & persona Verbi (omitto enim prædicamentalem relationem unionis, hæc enim & parvam perfectionem affert, & ex suo fundamento judicanda est) modus autem unionis videtur in se esse quid valde imperfectum, quia realiter, seu identice est idem cum ipsa humanitate, & ita ex hac parte non videtur excedere ordinem naturæ in entitate sua, imo videtur esse quid minus perfectum, quam ipsa substantia humanitatis, gratia vero, vel visio beata est res omnino supernaturalis in entitate, & substantia sua, Verbum autem est quidem in se infinite perfectum, tamen sicut persona Verbi donatur aliquo modo humanitati per hanc unionem, ita persona Spiritus sancti, & tota Trinitas donatur homini per gratiam; ergo in hoc æquales sunt; omnibus ergo pensatis, perfectior, vel dignior videtur illa unio. Et confirmatur primo, quia donum communicabile indifferenter naturis rationalibus, & irrationalibus, minoris excellentiæ, & dignitatis esse videtur, quam donum, quod solis rationalibus creaturis communicari potest; sed hæc unio est prioris generis, ut patebit infra quæst. 4. visio autem beata, & etiam gratia habitualis est posterioris generis; ergo, Secundo confirmatur, quia gratia habitualis sanctificat animam, & visio Dei replet omne gaudio, ac denique ipse amor Dei ad summum bonum animæ præferendum cujuis alii; ergo non videtur hæc unio cum his omnibus bonis comparanda, nec præ illis eligenda. Tertio confirmatur, quia per mysterium Eucharistiæ confert nobis Deus ipsummet Christum, qui est infinitum bonum; ergo ex hac parte non minus beneficium, seu donum est, quam ipsa incarnatio, aliunde vero superat, quia non uni tantum humanitati, sed omnibus datur, & non semel tantum, sed sæpissime; ergo, &c.

Nihilominus dicendum est cum communi sententia, hanc unionem esse supremum ac perfectissimum opus gratiæ, per quod Deus communicat creaturæ aliquid excellentius, & melius, quam per omnem aliam actionem communicet. Hæc est sententia D. Th. art. sequenti, ad 1. art. 11. in corpore, & infra q. 4. art. 1. ad. 2. ubi tenet Cajetanus, & alii. Idem supposuit D. Th. supra q. 1. art. 1. ubi late explicuimus, quomodo communicatio bonitatis divinæ sit major in hoc opere, quam in omni alio, quod idem fere docet Albertus, in 3. dist. 2. & Bonavent. ibi art. 1. q. 2. in prioribus argumentis, quorum conclusionem postea concedit. Idem sumitur ex Alexan. Alen. 3. p. q. 11. & 12. art. 1. membr. 1. & ex Henri. quodlib. 6. q. 6. & quodlib. 13. q. 5. & alii authores infra citandi, qui negant gratiam unionis posse communicari creaturæ irrationali, hanc sententiam tanquam manifestam supponunt. Denique Scotus hoc tandem docuit in 4. dist. 49. q. 2. §. ad istam secundam quæst. *Unio hypostatica perfectissimum opus gratiæ & donum Dei excellentissimum.* Et probari primo potest ex August. lib. 13. de Trinit. c. 9. & 13. dicente, Deum factum esse participem nostræ mortalitatis, ut nobis persuaderet futuros participes immortalitatis ejus & gloriæ, & ideo Joannem Evangelistam cap. 1. cum dixisset: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, statim addidisse: *Et verbum caro factum est*, ut ab eo, quod majus est, suaderet quod incredibile videbatur. Itaque censet multo majorem esse gratiam, Deum fieri hominem, quam homines per gratiam adoptionis fieri Dei filios, & hæredes, quo argumento fere usus est Paulus ad Rom. 8. dicens: *Qui proprio filio suo non pepercit, quomodo cum illo non omnia nobis donavit?* eodem modo loquitur August. tractat. 2. in Joan. & ideo lib. de prædestinat. sanct. c. 15. hanc gratiam unionis vocat: *Excellentissimam, tantamque naturæ humanæ subvectionem, ut quo altius attolleretur, non haberet.* Idem sumi potest ex Chrysost. hom. 10. in Joan. Ratione breviter claratur primo, quia, si consideremus omnia, quæ in hac unione interveniunt, non tantum collatum est humanitati aliquod donum creatum, sed ipsamet persona increata filii Dei, quæ est infinitum bonum. *Differentia inter unionem hypostaticam, & beatificã, & unionẽ per gratiam.* Nec vero cum hoc dono conferri potest, quod ipsis justis datur per gratiam ipsa persona Spiritus sancti, aut Beatis ipsa essentia divina, quia in illis unionibus accidentalibus non datur ipse Deus, ut per se ipsum quasi formaliter perficiat, vel actuet, seu terminet ipsum esse creaturæ suæ, neque ut cum illa unum ens vere componat: sed dicitur dari speciali modo, quia singulari ratione censetur esse præsens, aut per modum objecti, aut per modum principii supernaturaliter efficientis, & perficientis animam, aut certe secundum quandam præsentiam, vel unionem ex speciali amicitia profectam. At vero per hanc unionem ipsamet persona Verbi per se se conjungitur humanitati, illamque perficit, & terminat dependentiam ejus. Ac denique cum illa unam substantiam vere, ac ineffabiliter componit. Quanto ergo major est persona divina, quam ejus participatio, & filiatio naturalis, quam adoptiva, tanto donum collatum per hanc unionem conjuncta alia videtur superare. Quod argumentum totum fundamentum habet in Paulo ad Heb. 1. dicente de Christo: *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit*; & infra id confirmat ex illo Psal. 44. *Dilexisti justitiam, & odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ participibus tuis*, quæ de Christo Deo & homine intelliguntur, in quo humanitas divinitate uncta est, ut sancti exponunt, quos infra q. 78. & 15. afferemus. Quod a signo confirmari potest, tum quia humanę naturę ratione hujus unionis debetur major reverentia, & honor, quam debeatur illi personæ creatæ propter quamcumque excellentiam gratiæ, aut gloriæ; ergo signum est hanc dignitatem esse majorem, sic enim colligere videtur Paul. ad Hebr. 1. cum ait, *& adorent eum omnes Angeli ejus*; tum etiam quia ipsi humanitati ratione hujus unionis debetur omnis excellentia gratiæ & gloriæ, & ut sit prorsus impeccabilis, ut infra dicetur, nonnullum etiam signum est, quod hoc bonum, quod est præstantius, eo est rarius, unde soli uni naturæ communicatum est. Secundo confirmatur, seu explicatur exemplo, quia sicut corpus humanum per substantialem conjunctionem cum anima rationali, efficitur veluti organum conjunctum illius, & participat quodammodo spiritualem & rationalem perfectionem ejus, qui status est major perfectio

corporis, quam omnis alia creata: ita humanitas per hanc unionem substantialem fit vere, ac proprie natura ipsius Verbi divini, & instrumentum conjunctum illius, & ideo illi debitum est, ut participet perfectiones ipsius Verbi, & ut ab illo dirigatur, & gubernetur tanquam a propria hypostasi; est ergo hoc bonum sine ulla comparatione, major perfectio illius humanitatis, quam omnis alia perfectio creata aut creabilis; ergo.

Secundo, si consideremus ipsum modum unionis, in primis excedit in hoc omnia alia entia creata, quod est in altiori ordine rerum, quam reliqua omnia: sicut enim gratia quamvis comparata ad substantiam animæ, sit fortasse in esse physico, & in entitate minus perfecta, quia est accidens, anima vero substantia, tamen secundum gradũ, vel ordinem rerum, constituitur in altiori ordine divino, quia est quædam participatio divinitatis ejusque perfectionum, seu operationum, eo modo, quo sunt propriæ Dei, & non possunt esse connaturales substantiæ creatæ: ita hæc unio, licet in se tantum sit quidam modus creatus, tamen quatenus attingit Deum ipsum in se, & illi intime, & substantialiter conjungit naturam creatam, & facit, ut ille, qui est verus homo, sit etiam verus Deus, non per participationem, sed personaliter, & per essentiam, hac ratione pertinet ad quendam altiorem ordinem rerum, quam sit ordo naturæ, vel gratiæ adoptionis; cujus signum etiam est, quia hæc unio non debetur naturæ, nec secundum se, neque etiam ut habenti gratiam creatam quantumcumque perfectam, at vero gratia habitualis, & beatitudo ipsa, licet non debeatur naturæ secundum se, debetur tamen naturæ, ut habenti hunc modum unionis ad Verbum. Et hoc docuit optime D.Th. infra q.7. art. 13. ad 3. ubi dicit, gratiam unionis, non esse in genere gratiæ habitualis, sed esse supra omne genus, sicut ipsa divina persona, quod satis est, ut illa unio sit excellentius donum Dei, quam omne aliud creatum, quamvis fortasse in entitate sua non excedat ipsam substantiam humanitatis, sicut etiam donum sanctificationis per gratiam est majus, quam ipsa creatio substantiæ, quamvis fortasse ipsa entitas gratiæ physice non sit perfectior, quia excellentia horum donorum magis pensanda est ex modo, quo per illa Deus ipse communicatur, quam ex physica tantum entitate. Et confirmatur, quia hic modus non solum est supernaturalis, ut supra ostendimus, verum etiam est majus opus Dei, quam opus creationis, vel glorificationis, quia, ut supra q.1. late dictum est, divina omnipotentia, atque alia attributa, in illo magis ostenduntur.

Solutio argumenti. Et ex his facile est fundamentis contrariæ sententiæ respondere, quoad principale enim fundamentum jam declaratum est, quomodo Incarnatio, tam ratione unionis, quam Verbi uniti, excedat omnia alia dona Dei. Unde solum addendum est, hunc modum unionis simpliciter dicendum esse supernaturalem multo magis, quam gratiam, vel visionem beatam, quia multo minus potest esse connaturalis creaturæ, & altiori modo conjungit illam Deo, supra totum debitum illius, ac denique magis in eo agitur supra omnes leges naturæ. Nec refert, quod hic modus non sit entitas distincta omnino realiter a substantia humanitatis, satis enim est, totum illud esse, quod habet, ut est modus, esse omnino supernaturale, non tantum quia supernaturaliter fit, sed quia in se est quid supernaturale. Quod vero gratia aut visio habeant proprias entitates supernaturales distinctas omnino ab entitate substantiæ, non arguit in eis majorem supernaturalitatem, sed in hoc modo majorem quandam perfectionem, quia non pertinet ad modum accidentis, sed substantiæ. Et inde etiam colligi potest, hunc modum esse magis supernaturalem, imo constitui (ut ita dicam) in supremo gradu supernaturalitatis; substantia enim omnino supernaturalis, si esset possibilis, altior esset, quam accidens supernaturale; quia vero talis substantia omnino creata esse non potuit, solum mediante hoc modo unionis potuit aliquo modo constitui, illa enim substantia composita ex Verbo & humanitate maxime supernaturalis censenda est.

Ad 1. confirmat. Ad primam confirmationem negatur assumptum, ratio enim substantiæ perfectior est, quam ratio sensibilis, quamvis illa communicari possit inanimatis, hæc vero solis animantibus; imo ex illa ratione sequeretur majorem perfectionem esse habere sensum, quam sit unio hypostatica, quia hæc communicari potest lapidi, illa vero non. Illud ergo, ut Cajetanus notavit, ad summum procedit in perfectionibus connaturalibus, quæ oriuntur ex propriis rerum principiis; imo addendum est, oportere, ut sint perfectiones ejusdem ordinis, & maxime in iis, quæ non sunt perfectiones simpliciter, sed includunt imperfectionem; generaliter autem loquendo, sæpe universalior perfectio est major ex suo genere, quia est simpliciter simplex: ita vero est in proposito, quia constitutio suppositi est perfectio simpliciter, & substantialis, & ideo ex suo genere major est, licet possit pluribus rebus communicari, quam visio, quæ accidentalis perfectio est. Concedi tamen potest visionem ex ea parte, qua est actus vitæ actusque secundus quoad modum esse secundum quid magis perfectam, quam unio hypostatica, per se sumpta & ex hac parte solum posse communicari creaturæ rationali, sicut nutritio simpliciter non est perfectior, quam ratio substantiæ vel suppositi, & tamen propter modum non potest esse nisi a principio vitæ.

Ad 2 confirmat. Ad secundam confirmationem respondetur posse potius retorqueri in confirmationem veritatis, quia per hanc unionem excellentiori modo sanctificatur anima, & deificatur, quam per omne aliud donum creatum, imo non solum anima, sed etiam corpus, quæ est alia excellentia hujus unionis, quæ animam, & carnem immediate conjungit Deo, unde sine dubio est bonum præ omnibus eligendum. Quod vero ex illa præcise non sequatur gaudium, nisi media aliqua cognitione, hoc pertinet ad excessum secundum quid, quia provenit ex modo vitaliter operandi. Et hinc etiam posset obiter solvi dictum Aug. quod hic afferri solet, quod *Mater Dei felicior fuit concipiendo mente, quam ventre*; non est enim comparabilis illa conceptio cum hac unione, quia non fuit ita formaliter sanctificata, & deificata Beata Virgo per conceptionem corporalem filii Dei, sicut ipsa humanitas per unionem, quanquam dictum illud suam habeat intelligentiam, infra suo loco tractandam. Et hinc ad ultimam confirmationem dicitur, nullam esse comparationem sumptam ex mysterio Eucharistiæ, quia ibi non datur Christus secundum unionem personalem, sed solum secundum quandam realem præsentiam, & unionem accidentalem ad effectus gratiæ creatæ & accidentalis ordinatam.

ARTICULUS X.

a *Utrum unio duarum naturarum in Christo sit facta per gratiam.*

16. *AD decimum sic proceditur. Videtur, quod unio Incarnationis non sit facta per gratiam. Gratia enim est accidens quoddam, ut in secunda parte habitum est**. *Sed humanæ naturæ unio ad divinam, non est facta per accidens, ut supra ostensum**. *Ergo videtur quod unio Incarnationis non sit facta per gratiam.* Inf. q.6. a. 6. Et ver. q.29. ar.2. Et 3. d.13. q.3. art.1. P. sec. q. 110. art 2. & 5

2 *Præterea, Gratiæ subjectum est anima. Sed sicut dicitur Col.2. in Christo inhabitavit omnis plenitudo divinitatis corporaliter: ergo videtur, quod illa unio non sit facta per gratim.* A. t.6. hujus quæst.

3 *Præterea, Quilibet Sanctus Deo unitur per gratiam. Si igitur unio Incarnationis fuit per gratiam, videtur, quod non aliter dicatur Christus esse Deus, quam alii Sancti homines.*

*Sed contra est, quod August. dicit in lib. 2. de Præd.** *Sanctorum, ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio factus est Christus. Sed homo ille factus est Christus per unionem ad divinam naturam. Ergo unio illa fuit per gratiam.* c.15. ante med. to.7.

b *Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est**, *gratia dupliciter dicitur. Uno modo ipsa voluntas Dei gratis aliquid dantis: alio modo ipsum gratuitum donum Dei. Indiget autem humana natura gratuita Dei voluntate ad hoc, quod elevetur in Deum cum hoc sit supra facultatem suæ naturæ. Elevatur autem humana natura in Deum dupliciter. Uno modo per operationem, qua scil. Sancti cognoscunt & amant Deum. Alio modo per esse personale. Qui quidem modus est singularis Christo: in quo humana natura assumpta est ad hoc, quod sit in persona filii Dei. Manifestum est autem quod ad perfectionem operationis requiritur, quod potentia sit perfecta per habitum; sed quod natura habeat esse in supposito suo, non fit mediante aliquo habitu.* 3.d.13.q.3. a.1. p.2. q.110.a.1.

Sic

Sic ergo dicendum est, quod si gratia accipiatur ipsa Dei voluntas gratis aliquid faciens, vel gratum seu acceptum aliquem habens, unio Incarnationis facta est per gratiam: sicut & unio Sanctorum ad Deum per cognitionem & amorem. Si vero gratia dicatur ipsum gratuitum Dei donum, sic ipsum quod est humanam naturam esse unitam personæ divinæ, & potest dici quædam gratia, in quantum nullis præcedentibus meritis hoc est factum, non autem ita quod sit aliqua gratia habitualis, qua mediante talis unio fiat.

c *Ad primum ergo dicendum, quod gratia, quæ est accidens, est quædam similitudo divinitatis participata in homine. Per Incarnationem autem humana natura non dicitur participasse similitudinem aliquam divinæ naturæ, sed dicitur esse conjuncta ipsi divinæ naturæ in persona filii: majus autem est ipsa res, quam similitudo ejus participata.*

d *Ad secundum dicendum, quod gratia habitualis est solum in anima: sed gratia, id est, gratuitum Dei donum, quod est uniri divinæ personæ, pertinet ad totam naturam humanam, quæ componitur ex anima & corpore. Et per hunc modum dicitur plenitudo divinitatis in Christo corporaliter habitasse: quia est unita divina natura non solum animæ, sed etiam corpori. Quamvis etiam possit dici, quod dicitur habitasse in Christo corporaliter, id est non umbraliter sicut habitavit in sacramentis veteris legis, de quibus ibidem subditur, quod sunt umbra futurorum; corpus autem est Christus, prout scilicet corpus contra umbram dividitur. Dicunt etiam quidam, quod divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, id est, tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones. Uno modo, per essentiam, præsentiam, & potentiam: alio modo, per gratiam gratum facientem, sicut in sanctis: tertio modo, per unionem personalem, quod est proprium sibi.*

Unde patet responsio ad tertium: quia scilicet unio Incarnationis non est facta solum per gratiam habitualem, sicut alii sancti uniuntur Deo, sed secundum subsistentiam sive personam.

COMMENTARIUS.

EXplicuit hactenus D. Th. perfectionem essentialem hujus unionis, & veluti physicam naturam ejus. In his autem tribus ultimis articulis docet, quid sit hęc unio in genere gratiæ, seu quomodo sit hoc opus gratiæ gratuito collatæ humanæ naturæ, & obiter declarat nonnullas causas, præsertim extrinsecas Incarnationis. Ad intelligendum ergo titulum præsentis articuli advertendum est, tribus modis posse existimari hanc unionem factam esse per gratiam, scilicet effective, dispositive, & formaliter, alia enim genera causarum in præsenti locum non habent, ut per se constat. Rursus gratiam distinguit D. Th. in corpore articuli uno modo significare gratuitam Dei voluntatem, alio vero quodlibet gratuitum donum Dei. Unde fit etiam, ut hæc gratia in increatam, & creatam distinguatur, & juxta varias significationes, variæ quæstion. sub hoc uno titulo comprehendi possunt, quas omnes videtur D. Th. complexus, omnibus enim illis satisfacit.

1.Concl. *b* Dicit ergo primo, hanc unionem esse per gratiam, quæ est gratuita Dei voluntas, quia est supra facultatem totius naturæ, & supra omnia merita, in qua conclusione assignat causam efficientem, quam dicit esse solam divinam voluntatem, non utcunque operantem, sed ut elevantem naturam, supra totum debitum, & meritum suum, sub qua ratione voluntas, gratia vocatur, & in hoc genere causæ dici potest unio hæc facta per gratiam increatam.

2.Concl. Dicit secundo, non esse factam hanc unionem per aliquam gratiam habitualem, & inhærentem ipsi humanitati. Ratio est, quia hæc unio non est aliqua operatio, sed est communicatio ipsius esse personalis filii Dei: at vero gratia habitualis ordinatur ad operationem: ergo. In qua conclusione intendit D. Th. excludere hanc gratiam, quoad omne genus causæ, pro certo enim supponit, non posse esse formalem, quia est accidens, quod supra etiam disputatione sexta probatum est, quod vero non sit efficiens, vel disponens, optime probat ratione adducta, quia habitus solum ad operationem disponit, & solam illam efficit. Et confirmat hoc, argumento proportionali, nam in nobis natura non est in supposito suo, medio aliquo habitu; ergo neque in Christo. Quod argumentum videri potest non omnino efficax, quia hæc unio in Christo non fit eodem prorsus modo, ac in nobis. Sed quomodo in hoc teneat proportio in sequenti disputatione latius ostendemus. Ultimo est in hac conclusione advertendum, quamvis D. Th. specialiter locutus fuerit de gratia habituali, sub ea tamen comprehendisse, non solum habitum existentem in essentia animæ, sed etiam habitus potentiarum, imo addo extendi hoc debere ad actus, & ad omne auxilium creatum ad operationem ordinatum, de his enim omnibus ratio D. Th. procedit, quia hæc omnia ordinantur ad operationem, ut dispositiones vel principia earum, vel si sint operationes ipsæ, multo minus possunt ipsæ concurrere ad constitutionem suppositi, cum ab illo procedant, ut in nobis etiam videre est.

Dicit tertio, hanc unionem esse gratuitum Dei donum, 3.Concl. seu quandam gratiam, in quantum gratis a Deo facta est, nullis præcedentibus meritis, quo sensu, vel etiam juxta primam conclusionem locutus videtur August. lib. de prędest. Sanct. c. 15. quem hic affert D. Th. in argumento sed contra. In qua conclusione Cajet. advertit non dixisse D. Th. unionem factam esse per gratiam, sed ipsam esse gratiam, quod verissimum est, loquendo de ipsa substantiali unione, quæ ut supra diximus est modus supernaturalis omnino gratis collatus humanæ naturæ, non per aliam gratiam, ipsa enim unio est veluti formalis ratio conjunctionis humanitatis cum Verbo: unde si loquamur de humanitate, dici potest unita Verbo per gratiam, non dispositive, sed quasi formaliter, scilicet per ipsam unionem, quæ gratia quædam est. Addo relationem etiam unionis posse dici gratiam factam per ipsam conjunctionem substantialem, tanquam per fundamentum suum, quanquam relatio non debeat censeri distincta gratia ab ipso fundamento, ex quo naturaliter resultat. Denique Verbum ipsum potest dici gratia collata humanitati, quia ut supra dictum est, illi est datum, ut terminus substantialis dependentiæ illius, unde per se ipsum illam sanctificat: & hoc modo potest dici facta hæc unio per gratiam, non tanquam per formam, aut per aliam causam propriam, sed tanquam per terminum ipsius unionis, quanquam verum sit, illam particulam, *per*, non proprie ad hanc significationem accommodari.

Sed contra hanc conclusionem sic expositam potest objici ratio illa facta pro secunda conclusione, quia in nobis non unitur natura suo supposito per aliquid, quod mediet inter ipsam & suam subsistentiam, neque etiam per modum medium; ergo neque in hac unione requiritur. Sed hæc objectio supra expedita est, negando consequentiam, quia in nobis subsistentia non est res distincta, sed modus intrinsecus naturæ; at vero in hac unione, subsistentia Verbi est res omnino distincta a natura, & ideo necesse est, ut modus unionis inter illa intercedat. Itaque ratio illa fuit efficax ad secundam conclusionem, quia ibi excludebatur gratia accidentalis, non vero urget contra hanc tertiam, quia gratia, de qua sermo est in hac conclusione, est substantialis.

c Argumentum primum D. Th. est facile, & recte concludit unionem hanc non esse factam per aliquam gratiam, quæ sit accidens animæ. D. Th. autem in solutione, non est contentus hoc concedendo, sed voluit etiam illud probare, quia per gratiam accidentalem solum communicatur homini quædam participata similitudo divinæ naturæ: per incarnationem vero confertur ipsa persona filii Dei. Unde concludit hanc gratiam esse altioris ordinis ab omni gratia accidentali, & consequenter non fieri per illam.

d In secundo argumento explicat D. Th. illum locum Pauli ad Col. 2. *In quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*, & tres adhibet expositiones, quarum tertiam non affirmat, sed refert tantum, quia non est expositio, sed metaphorica quædam accommodatio, illo enim modo etiam posset dici Deus habitare in rebus omnibus corporaliter, quia sicut corpus habet tres dimensiones, ita Deus est in omnibus rebus, per essentiam, præsentiam, & potentiam; duæ vero priores expositiones sunt optimæ, & literales. Prima, ut corporaliter significet, id est, vere, & non per figuras, aut umbram. Secunda, ut illa voce significatum sit Verbum non tantum in anima, sed etiam in carne Christi habitasse per hanc unionem, & utraque est August. epist. 57. ad Dardanum circa finem, ubi posteriorem magis probare videtur, & mihi maxime placet, si

ita

ita explicetur, quod plenitudo divinitatis dicatur fuisse in Christo corporaliter, quia ex verbo divino, & humana natura corporea, una ineffabilis substantia corporalis composita sit; sicut anima potest dici habitare corporaliter in homine, non quia in corpus conversa sit, sed quia ita est unita corpori, ut cum illo unam personam corpoream componat; & hoc modo dicit Aug. per illud *corporaliter*, idem significatum esse, quod illis verbis, *Verbum caro factum est*: & Theodor. ibi. *Corporaliter*, inquit, *id est tanquam in proprio corpore, non enim singularem aliquam gratiam accepit, ut Moyses, Deus enim est & homo, & id, quod videtur, unitam habet unigeniti divinitatem*: & Theoph. *Habitavit*, inquit, *in eo corporatus, & una substantia cum eo, quod assumpsit*; quod explicat exemplo animæ, & corporis, quod ex Cyril. refert, & hoc testimonio in hoc sensu utitur Gelas. Pap. lib. de duabus naturis circa medium. Aliam vero expositionem seu potius amplificationem primæ expositionis supra positæ habet Prosper lib. sententiarum Aug. sententia 293. ubi inquit divinitatem dici habitare in Christo corporaliter, quia in illo implentur omnia, quæ in antiquis umbris figurata sunt: *Ut sic quodammodo* (inquit) *umbrarum præcedentium ipse sit corpus*, id est, figurarum illarum ipse sit veritas.

ARTICULUS XI.

a *Utrum unionem Verbi incarnati aliqua merita præcesserint.*

17. 1.2.q.98. ar.4.c.& 3. d.st.4.q.3. art. 1. & Rom. 1. l. 3.col.2. fi. & Heb 1.l. 4.col.3. * innuitur in gl. interlineari, ibid. * Li. 13. c. 20. circa finem.

AD undecimum sic proceditur. *Videtur, quod unio Incarnationis fuerit aliqua merita subsecuta: quia super illud Ps. 32. Fiat misericordia tua super nos, quemadmodum, &c. dicit gl.* * Hic insinuatur desiderium Prophetæ de Incarnatione, & meritum impletionis. Ergo incarnatio cadit sub merito.*

2 *Præterea. Quicumque meretur aliquid, meretur illud, sine quo illud haberi non potest. Sed antiqui Patres merebantur vitam æternam, ad quam pervenire non poterant, nisi per incarnationem, dicit enim Greg.* * *in lib. 13. Moral. Hi qui ante Christi adventum in hunc mundum venerunt, quantamlibet justitiæ virtutem haberent ex corporibus educti, in sinum cœlestis patriæ statim recipi nullo modo poterant: quia nondum ille venerat, qui justorum animas in perpetua sede collocaret. Ergo videtur quod meruerint Incarnationem.*

* In offic. illius ad Mat.

3 *Præterea.* * *De beata Virgine cantatur, quod Dominum omnium meruit portare. Quod quidem factum est per Incarnationem. Ergo Incarnatio cadit sub merito.*

† Ca. 15. non proc. a fin. t.7.

Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro * *de prædest. Sanctorum. Quisquis in capite nostro præcedentia merita singularis illius generationis invenerit, ipse in nobis præcedentia multiplicatæ regenerationis inquirat. Sed nulla merita præcesserunt regenerationem nostram: secundum illud ad Titum 3. Non ex operibus justitiæ, quæ fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit per lavacrum regenerationis. Ergo nec illam Christi generationem aliqua merita præcesserunt.*

Art. præc.

b *Respondeo dicendum, quod quantum ad ipsum Christum, manifestum est* * *ex præmissis, quod nulla ejus merita potuerunt præcedere unionem. Non enim ponimus, quod ante fuerit purus homo, & postea per meritum bonæ vitæ obtinuerit esse filius Dei, sicut posuit Photinus: sed ponimus, quod a principio conceptionis ille homo vere fuerit filius Dei, ut pote non habens aliam hypostasim, quam Dei: secundum illud Lu. 1. Quod ex te nascetur, sanctum, vocabitur filius Dei. Et ideo omnis operatio illius hominis subsecuta est unionem. Ergo nulla ejus operatio potuit esse meritum unionis.*

c *Sed neque etiam opera alterius cujuscumque hominis potuerunt esse meritoria hujus unionis ex condigno. Primo quidem, quia opera meritoria hominis proprie ordinantur ad beatitudinem, quæ est virtutis præmium, & consistit in plena Dei fruitione. Unio autem Incarnationis cum sit in esse personali, transcendit unionem beatæ mentis ad Deum, quæ est per actum fruentis. Et ideo non potest cadere sub merito.*

Secundo, quia gratia non potest cadere sub merito, quia est merendi principium. Unde multo minus Incarnatio cadit sub merito, quæ est principium gratiæ: secundum illud Joan. 1. Gratia & veritas per Jesum Christum facta est.

Tertio, quia incarnatio Christi est reformativa totius humanæ naturæ: & ideo non cadit sub merito alicujus hominis singularis: quia bonum alicujus puri hominis non potest esse causa boni totius naturæ.

d *Ex congruo tamen meruerunt sancti Patres Incarnationem, desiderando & petendo: congruum enim erat, ut Deus exaudiret eos, qui ei obediebant.*

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc est falsum, quod sub merito cadit omne illud, sine quo præmium esse non potest: quadam enim sunt, quæ non solum requiruntur ad præmium, sed etiam præexiguntur ad meritum, sicut divina bonitas, & ejus gratia, & ipsa hominis natura. Et similiter Incarnationis mysterium est principium merendi; quia de plenitudine Christi omnes accepimus, ut dicitur Joa. 1.

e *Ad tertium dicendum, quod beata Virgo dicitur meruisse portare Dominum omnium; non quia meruit ipsum incarnari; sed quia meruit ex gratia sibi data illum puritatis & sanctitatis gradũ, ut congrue posset esse mater Dei.*

COMMENTARIUS.

QUoniam dictum est unionem hanc esse gratiam, id est, gratuitum donum, quod merita excludit, ideo D.Th. quæstionem hanc hoc loco movet, quæ de omni merito tam de condigno, quam de congruo, & tam ipsius Christi, quam cujuscumque alterius intelligitur. Quod autem D.Th. interrogat, an præcesserint merita, non intelligit de tempore, aut duratione, sed an præcesserint tanquam ratio, & causa hujus unionis.

b Respondet autem tribus assertionibus; prima est, non potuisse Christum mereri incarnationem suam; ratio est, quia operatio meritorum Christi subsecuta est unionem; ergo non præcessit illam ut meritum ejus. Quæ ratio supponit unum principium fidei, sc. humanitatem Christi non prius tempore fuisse conceptam, quam unitam, quod inferius tractandum est; supponit etiam meritum debere antecedere præmium, de quo dicemus late disputat. seq. 1. Concl.

c Secunda conclusio est, nullum alium hominem potuisse mereri de condigno hanc unionem. Primo, quia meritum hominis ex se solum ordinatur ad beatitudinem; hæc vero unio est bonum alterius ordinis. Secundo, quia omne tale meritum fundatur in gratia, cujus principium, & fons est incarnatio. Tertio, quia nullus homo potuit mereri de condigno reparationẽ totius generis humani, & consequenter nec incarnationẽ, per quam ipsum reparatur. Ex quibus rationibus 1. & 3. sunt perspicuæ, & habent locum etiam respectu Angelorum, ad quos hæc conclusio extendenda est, & mea sententia etiam principia, in quibus fundatur secunda ratio, communia sunt Angelis; habet vero specialem difficultatem ratio illa, quam in sequenti disputatione commodius tractabo. 2. Concl.

d Tertia conclusio est, de congruo sanctos Patres meruisse incarnationem desiderando, & petendo illam, quia congruum erat, ut Deus exaudiret homines sibi amicos, & obedientes, & juxta hanc conclusionem explicat in solutione ad primum glossam super id Psal. 32. *Fiat misericordia tua Domine super nos, sicut speravimus in te*, dicentem, ibi insinuari desiderium Prophetæ de incarnatione, & meritum impletionis, quod non invenio expresse in aliqua glossa: sumi vero potest ex Glossa ordinaria conjuncta cum interlineari, quæ ex Augu. desumpta est super illum Psalmum. 3. Concl.

e In solutionibus argumentorum sola solutio ad tertium est valde notanda, nam specialiter de Virgine inquirit, an meruerit incarnationem, vel concipere Deum; Et respondet D.Th. non meruisse Virginem, ut Deus fieret homo, sed meruisse illum puritatis & sanctitatis gradum, ut congrue posset esse mater Dei. Quę responsio indiget longa expositione, & disputatione statim tractanda.

ARTICULUS XII.

a *Utrum Gratia unionis fuerit homini Christo naturalis.*

19. Inf.q.7.ar. 13. 2. & q. 34. art.3. 2.& 3.dist. 4.3.ar.2.q. 1.ar.1.& 2. hujus q.

AD duodecimum sic proceditur. *Videtur, quod gratia unionis non fuerit homini Christo naturalis. Unio enim incarnationis non est facta in natura, sed in persona: ut dictum est* *: *sed unumquodque denominatur a termino. Ergo gratia illa magis debet dici personalis, quam naturalis.*

2 *Præterea, Gratia dividitur contra naturam: sicut gratuita quæ sunt a Deo distinguuntur contra naturalia, quæ sunt a principio intrinseco. Sed eorum, quæ ex opposito dividuntur, unum non denominatur ab alio: Ergo gratia Christi non est ei naturalis.*

3 *Præterea. Naturale dicitur quod est secundum naturam. Sed gratia unionis non est naturalis Christo secundum naturam divinam (quia sic conveniret etiam aliis personis) nec etiam naturalis est ei secundum naturam humanam: quia sic conveniret omnibus hominibus, qui sunt ejusdem naturæ cum ipso: igitur videtur, quod nullo modo gratia unionis sit Christo naturalis.*

Sed contra est, quod Aug. dicit in Enchirid. in humana naturæ susceptione fit quodammodo ipsa gratia illi homini naturalis, qua nullum possit admittere peccatum.* c.40. post med. to.3.

b *Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in quinto Metaphys.* natura uno modo dicitur ipsa nativitas, alio modo essentia rei, unde naturale potest aliquid dici simpliciter: uno modo, quod est tantum ex principiis essentialibus rei, sicut igni naturale est sursum ferri: alio modo dicitur esse homini naturale, quod ab ipsa nativitate habet: secundum illud Eph.2. Eramus natura filii iræ. Et Sap.12. Nequam est natio eorum, & naturalis malitia ipsorum.* l.5. met. tex.5.to 3.

c *Gratia igitur Christi sive unionis, sive habitualis non potest dici naturalis, quasi causata ex principiis humanæ naturæ in Christo.* d *quamvis possit dici naturalis, quasi proveniens in naturam humanam Christi, causante divina natura ipsius.*

e *Dicitur autem naturalis utraque gratia in Christo, in quantum eam a nativitate habuit: quia ab initio conceptionis fuit natura humana divinæ personæ unita, & anima ejus fuit munere gratiæ repleta.*

Ad primum ergo dicendum, quod licet unio non sit facta in natura, est tamen causata ex virtute divinæ naturæ, quæ est vere natura Christi: & etiam convenit Christo a principio suæ nativitatis.

Ad secundum dicendum, quod non secundum idem dicitur gratia & naturalis: sed gratia quidem dicitur, in quantum non est ex merito: naturalis autem dicitur, in quantum est ex virtute divinæ naturæ in humanitate Christi ab ejus nativitate.

Ad tertium dicendum, quod gratia unionis non est naturalis Christo secundum humanam naturam, quasi ex principiis humanæ naturæ causata: & ideo non oportet quod conveniat omnibus hominibus. Est tamen naturalis ei secundum humanam naturam, propter proprietatem nativitatis ipsius, prout sic conceptus est ex Spiritu sancto, ut esset idem naturalis filius Dei & hominis. Secundum vero divinam naturam est ei naturalis, in quantum divina natura est principium activum hujus gratiæ. Et hoc convenit toti Trinitati, scilicet hujus gratiæ esse activum principium.

COMMENTARIUS.

QUoniam esse gratiam, & esse naturalem unionem videntur inter se pugnantia, cum dictum sit, unionem hanc esse gratiam, omnino gratis concessam, ideo D. Th. inquirit, an hoc non obstante, possit hæc gratia esse Christo naturalis. Notandi vero sunt singuli termini in tit. positi. In primis enim gratia unionis variis modis sumi potest; primo extrinsece potest dici gratia unionis, quę effective facit unionem, scilicet divina voluntas, quæ acceptio non est propria, neque usitata. Secundo potest etiam extrinsece dici gratia unionis, omnis gratia resultans ex unione, seu debita ratione unionis, & hoc modo ipsa gratia habitualis Christi, quatenus illi data est ratione unionis, posset gratia unionis appellari, tamen hoc etiam improprium est, & præter consuetudinem, unde nec de hac gratia movetur hæc quæstio, quamquam propter connexionem doctrinæ D.Th. etiam de illa responderit. Tertio ergo gratia unionis proprie, & intrinsece dicitur ipsa unio substantialis; quia vero in hac unione interveniunt, seu donātur humanæ naturę, & modus unionis, quo ipsa est in Verbo, & subsistentia increata Verbi, quæ terminat dependentiam ejus, ideo hoc nomen gratia unionis utrique solet accommodari: nam & ipsa Verbi persona potest dici gratia unionis, quia est donum gratuitum humanitati concessum, ut sumitur ex D.Th. inf.q.6. art.6. & q.7.art.11. & ex hac parte solet interdum gratia unionis dici infinita, & increata: ipsa etiam unio, seu modus unionis proprie vocatur gratia unionis, ut constat ex eodem D.Th. infra q.7.art.13. & hoc modo potissimum sumitur in hoc art. ut constat ex corpore ejus, & solutione ad tertium, ubi dicitur, gratiam unionis esse active a tota Trinitate. Gratia unionis multipliciter dicitur.

Alius terminus in titulo positus est, Christus homo, de quo Cajet. advertit, non sine causa quæsitum esse de Christo homine, & non de Christo absolute, ut denotetur, sermonem esse de supposito divino non secundum se, sed subsistente in humanitate; Christus enim non existit simpliciter per unionem, sed per eam constitutus est Deus homo, & de illo sic constituto quæritur, an sit illi hæc unio naturalis. Christus homo.

b Et hic est tertius terminus hujus tituli, quem D.Th. in corpore distinguit: dicitur enim aliquid naturale, quia manat ex principiis naturæ, sub quo menbro cōprehendi potest, quidquid est naturæ debitum, aut quidquid est consentaneū, aut proportionatum viribus naturæ, sive semper conveniat, sive non; quo fit, ut naturale hic non sumatur, prout distinguitur contra liberum, quare D.Th. hoc loco acceptionis illius non meminit. Alio vero modo dicitur naturale, quod a principio nativitatis inest, quod posterius membrum Cajet. subdividit, nam interdum aliquid convenit a nativitate solum concomitanter secundum durationem, quomodo gratia dicitur concreata angelis, vel Adæ, vel cæcitas dicitur conjuncta cæco a nativitate; aliquādo vero cōvenit aliquid a nativitate, & ex vi ipsius nativitatis, quomodo dicitur homo nasci in peccato originali, & esse natura filius iræ, ad Eph.2. D.Th.a. in artic. indifferenter videtur uti hac voce, & ita simpliciter quærit, an visio sit aliquo modo naturalis Christo homini. Naturale multipliciter dici.

c Respondet tribus assertionibus; prima est, Gratia unionis non potest dici naturalis homini Christo, tanquam proveniens ex principiis humanę naturę Hanc non probat D.Th. quia per se nota est ex supra dictis; intelligit autem non provenire ex principiis humanæ naturæ, non solum quia ab illis non causatur, sed etiam quia nullo modo illi debita est. 1. Concl.

d Secunda conclusio est. Hæc unio dici potest naturalis Christo homini, tanquam proveniens in humanam naturam, causata a divina natura ipsius Christi; dicitur enim naturale alicui, quod per proprias vires suæ naturæ facit. Et hanc conclusionem extendit D.Th. ad gratiam etiam habitualem Christi Domini. Nec refert, quod hæc gratia non proveniat a divinitate in humanitatem necessitate naturæ, sed libere, ut Durand. & alii objiciunt; quia, ut jam dixi, hic non sumitur naturale, ut distinguitur a libero, actus enim amoris Dei viribus naturæ a voluntate nostra factus dicitur ei naturalis, quamvis libere fiat. Est vero notanda nonnulla differentia inter gratiam unionis & habitualem, gratia enim unionis, cum sit prima omnium in Christo, licet in dicto sensu possit dici naturalis, quia virtute naturali divinitatis fit, non tamen potest dici naturalis, tanquam aliquo modo debita homini Christo, quia nec debetur humanæ naturæ, nec divinæ, ut per se constat; at vero gratia habitualis, quia in Christo supponit aliam, non solum est naturalis dicto modo, sed etiam quia debetur humanitati jam unitæ: & idem est de omnibus gratiis, quæ supponunt Christum constitutum Deum hominem. 2. Concl.

Tertia conclusio est, hanc gratiam posse dici naturalem, quia ab initio conceptionis fuit collata humanitati, quæ etiam extenditur ad habitualem gratiam. Sed circa hanc conclusionem est advertendum, aliud esse loqui de Christo homine, aliud de humanitate ipsa; si enim de Christo homine loquamur, potest dici illi connaturalis hæc gratia, non solum concomitanter, sicut potest dici connaturalis gratia angelis, sed etiam quia ex vi illius actionis, per quam fuit homo productus, habet hanc gratiam. Et ratio est, quia hæc gratia unionis non supponit Christum in esse Dei hominis, sed constituit illum tanquam terminum suum proprium, & intrinsecum; unde sicut unaquæque res dicitur habere ex vi suæ generationis id, quod habet per illam, quatenus per illam producitur: ita Christus dicitur habere hanc unionem ex vi suæ conceptionis. At vero oportet distinguere in ipsa conceptione Christi ipsam actionem effectivam humanitatis ab actione unitiva. Nam quod dictum est, procedit de actione unitiva: ex vi cujus convenit huic composito, quod est Christus, unio humanitatis ad Verbum, quæ est de intrinseca ratione illius, & hoc modo dicitur ei naturalis. Secus vero est respectu actionis productivæ humanitatis, nam ex vi ejus, etiamsi intelligatur esse ab Spiritu sancto, & ex Virgine, non habet Christus gratiam unionis, nisi tantum concomitanter, quia data est simul cum illa, non 3. Concl.

ex

ex vi illius, neque ex debito illius, aliàs humanitati sic formatæ, seu effectæ, ex vi talis productionis debita esset unio, quod est omnino falsum, quia illæ duæ actiones non habent inter se naturalem colligantiam, ita ut priori debeatur posterior, sed de facto habuerunt ex voluntate Dei. Unde fit, ut respectu humanitatis non possit dici hęc unio illi connaturalis, eo quod a principio conceptionis illi data sit, nisi tantum concomitanter, eo modo, quo gratia fuit connaturalis Adæ, vel Angelis, qui est modus satis improprius; at vero gratia habitualis, & Christo homini, & humanitati ipsi unitæ potest dici connaturalis tanquam utriq; debita ex vi talis conceptionis totalis, & integræ, ut includit duplicem actionem supra dictam.

Dubium. Sed quæres, quomodo simpliciter loquendum sit, tota enim hęc quæstio videtur esse de modo loquendi, nam res ipsa constat, & D.Th. non respondit simpliciter, sed tantum sub distinctionib. & eodem modo procedunt alii Theologi, Alens. 3. par. q. 8. memb. 3. art. 4. Bonavent. in 3. dist. 4. art. 2. q. 3. Richard. art. 3. q. 2. ubi Duran. q. 3. tam gratiam unionis, quam habitualem, negat proprie dici posse naturales Christo, quia non ex necessitate naturæ, sed mere gratis communicantur. Sed jam dictum est

Solutio. non hic sumi naturale, ut distinguitur contra liberum. Et fortasse ad tollendam æquivocationem esset melius non loqui simpliciter, sed cum aliquo addito, vel explicatione. In rigore tamen dicendum videtur, aliquid dici posse naturale, vel simpliciter, & absolute, quia est in se ens pertinens ad ordinem naturæ, vel relative, seu respectu alicujus, quomodo gloria potest dici naturalis gratiæ; unio ergo, seu gratia unionis non potest simpliciter, & absolute dici naturalis, sed supernaturalis, ut supra sępe demonstratum est. Neque ut dicatur simpliciter naturalis sufficit, ut Deo sit connaturale efficere illam, aliàs etiam justificatio, vel gratia ipsa posset dici res naturalis. At vero relative, seu respectu Christi potest dici hæc gratia illa naturalis, duplici illo modo a D.Th. explicato, & prior solum tribuitur huic homini secundum quandam communicationem idiomatum, quia enim hic homo est Deus, & Deus per vires naturæ suæ facit hanc unionem, ideo dicitur connaturalis huic homini. Posterior autem modus proprie convenit Christo Deo homini, ut est terminus resultans per hanc unionem.

DISPUTATIO X.

In octo Sectiones distributa.

De causis incarnationis præsertim meritoria.

1. Concl. Diximus de essentia & excellentia hujus mysterii, ubi etiam ostendimus, quomodo supernaturale sit, & ad ordinem gratiæ superiori quodam modo pertineat: sequitur jam, ut de illius causis dicamus. Ex quatuor autem causis, quæ ad effectum aliquem concurrere possunt, materialis & formalis proprie non habent locum in hac unione, quia non fit in ea compositio materiæ & formę, ut dictum est, quanquam extrema compositionis, scilicet humanitas & Verbum, possint tanquam causæ, vel principia ejus considerari, ut Verbum sit tanquam actus & forma, humanitas vero tanquam subjectum seu materia, quæ actuatur: de quibus agendum est cum D.Th. q. 3. & 4. De causa autem finali hujus mysterii, latissime dictum est supra in q. 1. Solum ergo superest dicendum de efficiente, quæ in physicam, seu proprie efficientem causam, & meritoriam distingui potest, & de utraque dicemus. Et addemus etiam aliquid de causa dispositiva, tum quia conjuncta quodam modo est cum causa meritoria, tū quia D.Th. in his artic. præsertim 10. & 11. has tres causas indicavit.

SECTIO I.

Quæ sit, vel esse possit causa efficiens hujus mysterii.

Dico primo: Deus, & tota Trinitas est causa principalis efficiens hoc mysterium: est conclusio de fide definita in Concil. Lateran. sub Mart. prim. can. 2. & in Conc. Later. sub Innoc. III. & habetur in cap. firmiter de summa Trin. & fide Cathol. in Conc. Tolet. VI. & XI. in confessionibus fidei, & tradit illam frequenter August. l. 1. de Trin. c. 4. in Enchirid. c. 38. tr. 10. & 12. in Joan. passim alii patres de hoc mysterio disputantes, & sumitur ex Scriptura sacra, in qua ipsi Filio tribuitur humanæ naturæ assumptio, ad Heb. 2. *Non angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit.* Ad Phili. 2. *formam servi accipiens*; assumere autem includit efficere unionem, ut supra dictum est. Patri, propter efficientiam tribuitur, quod miserit filium suum, ad Gal. 4. *misit Deus filium suum factum ex muliere.* Denique Spiritui sancto appropriatur hoc opus Luc. 1. & Matth. 1. Ratio vero est, quia omnia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa, procedunt enim a tribus personis, ut sunt unum in natura, & voluntate, atq; adeo in actione & operatione, juxta illud Joan. 5. *Pater meus usque modo operatur, & ego operor*; & Joan. 10. *quæ Pater facit, hæc & Filius similiter facit*, ut bene explicat Damasc. lib. 3. fidei c. 14. & 15. At vero hoc mysterium, ut effective procedit a Deo, est unum ex operibus, quæ ad extra fiunt; ergo.

Dico secundo: Deus solus est proxima causa principalis hujus mysterii, nec potuit creatura ulla ad illud concurrere per modum causæ principalis proximæ. Voco autem principalem causam proximam, eam, quæ per propriam virtutem intrinsecam operatur, etiamsi sit causa secunda dependens a Deo. Et ita est conclusio certa, & loquendo de facto videtur de fide, ex illis locis Luc. 1. *Spiritus sanctus superveniet in te*, & Matth. 1. *Quod enim in ea natum est, ex Spiritu sancto est*; ubi solus Deus assignatur, ut causa proxima, & immediata hujus mysterii. Et idem sumitur ex modo loquendi Conciliorum omniū, & Patrum de hoc mysterio tractantium. Ratione vero etiam de possibili convinci potest, aliter fieri non potuisse. Primo quidem, quia hæc unio facta est ad personam divinam; nulla autem creatura potest habere virtutem principalem, & propriam, ut faciat Deum subsistere in aliena natura, nam hoc esset quodammodo subjicere Deum virtuti creaturæ. Et confirmatur, quia nulli naturæ creatæ potest esse connaturale esse unitam hypostatice personæ divinæ; ergo multo minus potest esse naturalis virtus efficiendi hanc unionem. Dices. Possit esse virtus supernaturalis, tamen sufficiens, & principalis. Sed contra, quia talis virtus deberet esse superaddita, & infusa substantiæ creatæ, quia substantia creata per se ipsam nihil habet supernaturale, esset ergo virtus accidentaria; ergo non posset esse principalis virtus ad efficiendam hanc unionem substantialem, quæ est altioris ordinis, quam omnis qualitas supernaturalis, ut supra ostensum est. — 2. Concl.

Ex his rationibus concluditur, si per impossibile posset persona creata terminare alienam naturam, nihilominus tamen unionem inter illa, etiam non posse fieri ab illa creatura, ut a causa efficiente & principali, quia talis unio esset supra omnem naturalem ordinē rerū; nulla autem creatura potest sua virtute, ut principalis causa, immutare hunc ordinem, sicut non potest fingi creatura, quę virtute sua principali separet accidens a subjecto, illudq; ita separatū conservet. Vel sicut etiā non potest persona creata, per solā vim naturalē suę subsistentię terminare alienam naturam, quia non minus est efficere hanc unionem, quā terminare illam, vel separare accidēs a subjecto.

Sed quæri hic potest, an saltem per modum instrumenti divini possit creatura efficere hanc unionem, vel an de facto illam effecerit. Quoad priorem partem nonnulli negant id esse possibile, unde a fortiori negant factum esse. Ratio est, quia creatura non potest esse instrumentum creationis; ergo neque hujus unionis: patet consequentia, sicut per creationem communicatur rei ipsum esse existentiæ, ita per hanc unionem communicatum est ipsum esse existentiæ divinæ, quod altius est. Sed hæc ratio & sumit antecedens dubium, & fortasse falsum, ut suo loco dicetur, & male infert; tum quia falsum etiam est, per hanc unionem communicari naturæ, ipsum esse existentiæ, nam potius supponitur, & naturæ existenti communicatur subsistentia divina, unde supra ostendimus, animam Christi fuisse vere creatam, prius natura quam assumptam, vel humanitatem ejus fuisse prius natura formatam, vel conceptam, quam unitam. Tum etiam, quia juxta omnium sententiam, hæc actio est per modum immutationis ex præsupposito subjecto, sive illud includat existentiam, sive sit entitas essentiæ, quæ juxta aliam opionem est aliqua entitas actualis distincta ab existentia, & prior natura, quam illa: hæc ergo enti-

entitas supponitur huic unioni juxta hanc sententiam; illa ergo esset subjectum illius actionis, vel mutationis, per quam fit hæc unio, & consequenter non esset actio ex nihilo: posset ergo creatura esse instrumentum illius, quamvis non posset esse instrumentum creationis, quia cessat ratio, propter quam D.Tho.docuit, creationis, scilicet, quia est actio ex nihilo.

Alii vero propter aliam rationem negant etiam hoc esse possibile, scilicet, quia virtus unitiva etiam instrumentalis debet habere virtutem super utrumque extremum, ut utrumque conjungat: sed impossibile est, ut creatura habeat virtutem etiam instrumentalem supra divinam personam; ergo neque ut efficiat hanc unionem. Confirmatur, ac declaratur, quia creatura non potest communicare ipsum esse divinum personale, quod per hanc unionem communicatur. Atque ita videtur sentire Medina infra, q.31.art.4. Prædicta vero ratio in primis non probat de unione ad personam creatam, si ex parte termini illa esset possibilis. Sed neque de præsenti unione ad Verbum mihi videtur efficax ratio, quia hæc unio non fit per actionem, vel mutationem circa utrumque extremum, sed circa alterum tantum, scilicet humanitatem; ergo non est necesse, ut instrumentum habeat directe, & per se virtutem supra ipsam personam divinam, sed solum supra humanitatem, ipsa divina persona concurrente principaliter, & ut ita dicam, admittente ad se fieri unionem extrinsecæ naturæ. Quod ita declaratur & confirmatur, quia loquendo de virtute effectiva, nec Pater, nec Spiritus sanctus habent virtutem supra personam Verbi, imo neque ipsum Verbum supra seipsum, sed solum habet voluntatem liberam, ut efficiat in humanitate unionem ad seipsum, & quia est eadem voluntas Patris & Spiritus sancti, eadem est in eis potestas; ergo pari ratione potest esse liberum Deo, uti creatura ut instrumento ad efficiendam unionem alicujus naturæ ad seipsum: nec enim per hoc subditur Deus virtuti instrumenti, quando quidem tota ejus actio versatur circa extrinsecam naturam, & usus vel elevatio ejus pendet ex voluntate assumentis.

Et in hoc est maxima differentia inter instrumentum, & causam principalem; hæc enim agit per virtutem sibi connaturalem, quæ natura sua est definita & determinata, & ideo impossibile est, ut sit talis virtus potens unire creaturam Deo, quia hoc esset quodammodo subjicere Deum suæ actioni naturali, non quia posset agere in ipsum, sed quia posset, naturam quandam in ipso ponere, ut ita dicam, non ex determinatione voluntatis ejus, sed ex naturali efficacia, & determinatione virtutis suæ, quod repugnat divinæ excellentiæ. At vero instrumentum divinum agit tantum per potentiam obedientialem, & influxus ejus, vel actio definitur juxta voluntatem Dei libere elevantis, & utentis tali instrumento: & ideo nihil repugnat, quod Deus illo utatur ad hujusmodi unionem, eo modo terminando actionem sui instrumenti, sicut terminat actionem suam, actio enim instrumenti, & principalis agentis, una & eadem est. Unde eodem modo non repugnat, creaturam esse instrumentum ad communicandum divinum esse personale, trahendo creatam naturam ad personam Dei, quia talis actio versatur in natura creata efficiendo in illa unionem, quæ terminatur ad personam Dei, quæ se ipsam quasi formaliter communicat sine alia actione. Sicut etiam per gratiam & visionem beatam suo modo unitur anima Deo, & tamen illæ formæ fieri possunt per actionem creaturæ, quia tota actio versatur circa formam creatam, quæ ad Deum ipsum terminatur. Sic ergo est in præsenti, servata proportione.

Alii deniq; negant, hanc unionem fieri posse a creatura solum, quia in natura creata non est nisi potentia obedientialis ad illam, ut videre licet in Gabr. in 3.dist. 1.q. 2.art.2.dub.5.Scoto, & Ochamo ibi, quos ipse refert. Sed vel hoc intelligendum est de causa naturali, tam principali, quam instrumentali, de qua procedit optime ratio facta, vel procedit ex generali principio, quod nullum esse potest instrumentum divinum, elevatum ad immutandam creaturam secundum potentiam obedientialem, quod ostendam esse falsum infra q.13.

Quocirca, loquendo de possibili, existimo non repugnare Deum eo modo sumere creaturam, ut instrumentum ad hanc unionem, sicut ad alios effectus supernaturales, verbi gratia, transubstantiationem, vel justificationem, quia neque ex parte modi, neque ex parte termini actionis est major repugnantia. Et quamquam opus hoc sit altius, & excellentius, tamen instrumentaria virtus creaturæ quodammodo infinita est, quia non est naturalis potentia, sed obedientialis, cujus efficacia possibilis non mensuratur ex naturali perfectione creaturæ, sed ex infinita virtute omnipotentiæ Dei, supposita non repugnantia ex parte actionis, vel effectus. At vero loquendo de facto, & de hoc mysterio, quatenus primo factum est in utero Virginis, unum est certum, scilicet nullam creaturam a Virgine distinctam sumptam fuisse ut instrumentum ad hanc unionem, quia de nulla suspicari potest, quod Christum effecerit hominem: nulli enim Scriptura vel Sancti hoc tribuunt, & temerarium, ac erroneum esset, de aliquo alio hoc affirmare, nam etiam ipsius angeli Gabrielis præsentia, in sola annunciatione, & propositione mysterii, & petitione virginei consensus terminata est.

De ipsa autem Virgine, quæ Deum concepit, ac peperit, dubitari non immerito potest, an effective attigerit ipsam unionem hypostaticam humanitatis ad Verbum: videri enim potest hoc probabile. Primo, quia non repugnat, ut dictum est, & pertinet ad quandam majorem Virginis dignitatem, & ut verius, ac proprius dicatur concepisse Deum. Secundo quia Deus uti solet suis creaturis, ut instrumentis, quando commode potest, & præsertim quando instrumentum est tam accommodatum, & quasi propinquum effectui intento; pertinet enim hoc ad suavem Dei providentiam, majoremque divinę omnipotentiæ manifestationem. Tertio, quia hoc consentaneum est locutionibus sanctorum; Hesychius enim homil. 2. de B.Virgine, tom.7.Bibliothe. sanct. Virginem vocat instrumentum incarnationis ejus, qui omnia produxit; & Ambrosius epist.82. *Per hominem*, inquit, *& mulierem caro ejecta est de paradiso, per Virginem juncta est Deo*. Et oratio, de obitu Theodosii: *Illa fecit*, inquit, *ut inter homines, ut Deus, videretur*; & ad eundem modum loquitur Bernardus, hom.4.in Missus est, & libro 5. de consid. circa finem. Virginem dicit fuisse mulierem illam, quæ tria illa sata Evangelica, carnem scilicet, animam, & divinitatem tam bene fermentavit, ut nec divisione quidem facta carnis, & animæ caro vel anima a Verbo divideretur. Est quidem hoc pium, & probabile, non tamen necessarium, præsertim si verum est, ut infra dicemus qu. 6. hanc unionem prius natura factam esse in anima, & materia secundum se, quam unitis, seu quam in tota humanitate ut sic. De qua re, quia specialem difficultatem attingit ad illum locum pertinentem, ibi dicemus; ex illo tamen principio videtur fieri valde probabile, non fuisse Virginem assumptam ut instrumentum ad hanc efficientiam, sicut nec fuit assumpta, ut instrumentum ad creationem ipsius animæ Christi, etiam si concedamus id fuisse possibile, quia illa creatio antecedit informationem, circa quam versatur maternus concursus; sic enim etiam anima ut subsistens antecedit unionem ad corpus; ergo ad illam sic subsistentem non concurrit B. Virgo; subsistebat autem anima Christi in illo priori per subsistentiam Verbi; ergo B.Virgo non concurrit ad unionem illius animæ cum subsistentia Verbi. Et simile argumentum proportionaliter fieri potest ex parte corporis, seu materiæ. Unde confirmatur, quia aliæ matres non attingunt per specialem efficientiam ad ipsam subsistentiam ut sic, sed supponunt animam prius natura creatam, & subsistentem, & similiter materiam, & illarum unionem efficiunt, & ita producitur homo; ergo similiter dicendum est de B. Virgine, quia nec Scriptura, nec sancti illi tribuunt majorem concursum, quam necessarius sit, ut sit vere mater Dei & hominis, ad quod hæc instrumentalis efficientia necessaria non est, imo neque aliquid confert, ut B.Virgo fuerit vere mater Dei, quia concursus matris non est instrumentalis, sed principalis in suo genere. Quocirca loquendo de prima effectione hujus mysterii verisimilius est a solo Deo fuisse factam, nulla media creatura, quæ principaliter, vel instrumentaliter attingeret ipsam actionem supernaturalem, qua facta est unio humanitatis ad Verbum, & B. Virginem solum concurrisse ad unionem naturalem animæ, & corporis, & hac ratione esse matrem Dei, & hominis, ut infra suo loco dicetur latius.

Num Beata Virgo effective attigerit incarnationem ipsam.

Dixi

Nūm Christi humanitas in sua nutritione effective attigerit unionem partium materiæ ad Verbi subsistentiam.

Dixi semper, sermonem esse de prima effectione hujus mysterii propter duo dubia, quæ hic incidere possunt. Primum est de unione partium materiæ ad subsistentiam Verbi, quæ per nutritionem facta est a principio conceptionis Christi Domini, usque ad finem vitæ mortalis illius, illa enim unio hypostatica erat, quamvis partialis ex parte rei assumptæ, nam ex parte Verbi tota subsistentia divina cuilibet parti materiæ unita est, unde de illa quasi continua unione, & successiva dubitari non immerito potest, an fieret immediate a Deo, an per humanitatem tanquam instrumentum. In quo nihil certum definire possum; video enim utrumque modum esse possibilem, & nullum habeo principium, quo alterutram partem satis definiam; quia quod humanitas habuerit hanc instrumētalem actionem, absolute non est necessarium, ut Christus potuerit se modo naturali, & vitali nutrire, & augere: quia ad hoc satis est, quod propria virtute sua disponeret materiam alimenti, & converteret illam in substantiam suam, quamvis in instanti conversionis, & fortasse prius natura, quam materia alimenti informaretur anima per actionem solius Trinitatis illa materia uniretur hypostatice subsistentiæ Verbi, in quam Christus statim in eodem instanti inducebat formam suam. Quāquam vero hoc necessarium non sit, cum tamen non repugnet, hanc instrumentalem vim communicatam esse humanitati Christi, non est improbabile illā habuisse, cum in hoc genere habuerit summam quandam participationē divinæ omnipotentiæ, ut infra q. 13. dicemus.

Num verba consecrationis possint habere efficientiam circa unionem hypostaticam.

Alterum dubium erat, propter verba consecrationis, suppono enim ut probabilem sententiam, verba illa habere vim instrumentariam ad efficiendum corpus Christi, non tantum quoad præsentiam, sed etiam quoad ipsā substantiam corporis. Ex hac enim sententia sequitur per illa verba fieri ipsum corpus prout est in rerum natura, atque adeo prout unitum est Verbo: unde fit, per illa verba etiam fieri ipsam unionem, non quidem primo, sed secundo, quia juxta hanc sententiam non repugnat idem semel factum etiam si existat iterum fieri. Quod ita etiam declaratur, quia ex vi verborum ita fit corpus sub speciebus, ut per concomitantiam specialiter ibi etiam existat persona Verbi, ut subsistens in tali corpore; ergo ex vi verborum ponitur ibi corpus, ut unitum personæ Verbi; ergo ex vi verborum efficitur ipsa unio eo modo, quo efficitur ipsum corpus. Et ita mihi videtur esse consequenter in ea sententia dicendum, quam vero illa probabilis sit in materia de Eucharistia dicemus.

SECTIO II.

Utrum fuerit aliqua causa hujus unionis in genere dispositionis, seu causa dispositiva.

Dispositio ad unionē triplex.

TRipliciter intelligi potest aliquam dispositionem ad unionem concurrere: uno modo tanquam ex natura rei ita necessariam, ut unio habeat cum illa naturalem connexionem, scil., ut posita tali sufficienti dispositione, statim veluti necessario, & ex natura rei unio consequatur, quomodo intelligere possumus, ultimam dispositionem humani corporis concurrere ad unionem animæ cum ipso; atque ita referuntur quidam dicentes, fuisse necessariam aliquam dispositionem in humanitate, ut Verbo jungeretur; indicat Gabriel in 3. dist. 2. imo opinio ejus supra tractata disp. 6. sect. 2. videtur ad hoc alludere. Sed in hoc sensu est hæc sententia omnino improbabilis, quanquam non possit, ut hæretica vel erronea damnari, quia etiam illa posita, posset salvari vera unio substantialis, & quidquid fides docet de hoc mysterio. Ratio vero contra illam est, quia in genere loquendo, ad compositionem ex natura, & supposito, nulla concurrit dispositio hujusmodi, ut per se evidens est; nec specialiter in hac unione potest, vel reddi ratio cur talis dispositio necessaria sit, vel fingi qualis sit, quia talis dispositio deberet esse accidentalis, & consequenter inferioris ordinis, quam sit hæc unio. Deinde, quando forma, & dispositio ita se habent, ut ad ipsam dispositionem unio formæ naturaliter consequatur, necesse est, ut & forma, & dispositio sint aliquo modo ejusdem ordinis, & ut forma ipsi connaturalis sit unio ad subjectum sic dispositum, ut patet discurrendo per omnes uniones ac similes dispositiones: at vero in proposito Verbum est alterius rationis in ratione subsistendi, ab omni forma accidentali, & non postulat ex natura sua hanc unionem cum natura creata, quomodocunque illa disposita sit: ergo. Denique multa ex argumentis supra factis contra Gabrielem possunt hic applicari: quia scilicet nulla accidentalis forma inhærens humanitati potest necessitare Verbum ad hanc unionem, ut per se videtur evidens, neque etiam humanitatem ipsam, quia talis forma non habet repugnantiam cum subsistentia creata ipsius humanitatis, unde quantum est de se manere posset in humanitate existente in proprio supposito: ergo ex natura sua non infert hanc unionem.

Alio modo intelligi potest hæc dispositio, tanquam omnino necessaria ad unionem, non quia ex illa necessario sequatur, sed quia illam necessario præsupponat; & hoc modo videtur asserere hanc sententiam Alens. 3. part. q. 7. memb. 2. art. 1. quæst. 11. memb. ult. q. 12. membr. 1. & eandem tribuit supra Gabriel illis auctoribus, qui tenent, solam naturam rationalem esse capacem hujus unionis, sed immerito, quia non necessario unum sequitur ex alio. Fundamentum hujus sententiæ esse potest, quia natura de se non est apta ad hanc unionem; ergo debet elevari, & fieri apta per aliquam dispositionem, quam Alensis vocat gratiam unionis: & interdum indicat esse gratiam habitualem, ut ordinatam ad unionem, interdum vero esse aliquam aliam superiorem qualitatem. Sed hæc sententia etiam est improbabilis & sine fundamento, quia nulla qualitas accidentalis potest reddere naturam capacem hujus unionis, si capax ipsa de se non sit. Primo, quia subsistentia divina uniri debet immediate cum ipsa substantia humanitatis; ergo in illa secundum se debet esse capacitas ad unionem. Deinde, quia unio non fit immediate tantum cum anima, sed etiam cum ipsa carne, nulla autem gratia fingi potest, quæ sit forma accidentalis, & materiæ inhærens, quæ conferat illi hanc capacitatem. Denique, quia ut dictum est nulla forma accidentalis excludit propriam subsistentiam ipsius humanitatis; ergo nulla constituit illam capacem alterius subsistentiæ. Et hic possunt accommodari aliæ rationes supra factæ, quod hæc compositio ex natura, & supposito, neque ex communi ratione sua fit per dispositionem vel capacitatem accidentalem, neque ex speciali ratione, & perfectione hujus unionis ad Verbum, potest medio accidenti hæc capacitas dari. Sicut ergo ipsa unio substantialis est, ita capacitas ad illam est immediate in ipsa natura substantiali per se ipsam, est tamen obedientialis, & non naturalis, sicut etiam capacitas animæ ad gratiam est immediate in ipsa substantia animæ, vel ad charitatem in ipsa voluntate.

Quod si anima per se ipsam est capax hujus unionis, nulla fingi potest necessitas, cur gratia habitualis ad illam requiratur. Quia neque illa necessitas oriri potest ex communi ratione potentiæ obedientialis, & actus supernaturalis: aliàs ad ipsam etiam gratiam habitualem esset necessaria simpliciter alia dispositio prævia in substantia animæ; & de illa quæram, an sit naturalis, an supernaturalis. Nam, si naturalis est, est impertinens, & tantum per obedientialem capacitatem poterit ad supernaturalem formam cooperari. Si vero est supernaturalis, ad illam erit necessaria alia dispositio; & ita procedetur in infinitum; nec inchoari poterit unio inter potentiam obedientialem, & actum supernaturalem, nisi inter aliqua immediate fiat sine prævia dispositione. Et hæc ratio de habitu charitatis etiam procedit, ac de fide, & de lumine gloriæ, ac similibus. Neque etiam potest illa necessitas oriri ex speciali ratione hujus unionis, quia licet superior sit reliquis, tamen nulla ratio assignari potest, cur talem dispositionem requirat. Imo nec declarari potest, quid hæc dispositio conferat, cum ex natura sua non ordinetur ad unionem hypostaticam, ut per se notum est; neque augeat capacitatem obedientialem, quæ ex se immutabilis est. Maxime cum ostensum sit, unionem hanc ad subsistendum, ex genere suo nullam dispositionem postulare: & hancmet unionem sine tali dispositione cum materia fieri.

Tertio modo potest hæc dispositio poni solum ut congruum ornamentum humanitatis Verbo uniendæ, juxta quem modum talis dispositio non est proprie Physice attingens ipsam unionem, sed est quasi ex de-

centia quadam prærequisita, & hoc modo ponunt hanc dispositionem, quam dicunt esse ipsam gratiam habitualem perfectissimam, graves Theologi in 3. dist. 2. D. Thom., qu. 2. ar. 2. Bonaventura ar.3., qu. 2. Paludanus qu.2.ar,3. Gabriel qu. unica, ar.2., Chartus.qu.5. Marsil. qu. 10. ar.1., ad 1. dubium; & eandem indicat Alens.3. par. q.4. memb. 5. Fundamentum esse potest, quia optime fieri potuit, ut humana natura, prius natura quam assumeretur, per gratiam vel alias bonas qualitates ornaretur, & hoc decuit; ergo ita factum est, quia de se ac nude sumpta, videtur non esse decenter præparata ad excellentem unionem. Propter quam causam licet in proprio supposito, cui per se est proportionata, illam non requirat, hic tamen est specialis ratio propter excellentiam divini suppositi. Major probatur, quia humanitas prius natura extitit, quam assumeretur, & fuit capax actionis, & passionis seu mutationis in ordine ad hanc unionem; ergo & dispositionis. Et confirmatur primo, quia ex parte corporis possumus intelligere pulchritudinem, vel optimam ejus informationem antecessisse per modum congruæ dispositionis; ergo ex parte animæ idem intelligi potest de pulchritudine spirituali, quæ per gratiam fit. Confirmatur secundo quia gratia, præsertim quæ est in essentia animæ, non ordinatur immediate ad operationem, sed ad conferendum animæ quoddam esse divinum, simile divinæ naturæ, cujus ipsa est participatio; sed per esse naturæ, seu per participationem ejus optime disponitur res ad esse personale, ergo, &c. Tandem confirmatur, quia vel implicat contradictionem, hujusmodi dispositionem præcedere, vel non. Primum horum a nemine asseritur; quæ est enim repugnantia? Si autem non implicat, dicendum videtur ita factum esse, quia hoc est decentius, & quia in hoc mysterio mensura operandi est potestas facientis.

Unio hypostatica sine media dispositione facta est. Nihilominus dicendum est, hanc unionem non esse factam media aliqua dispositione proprie dicta, quæ fuerit causa illius. Hæc sententia sumitur ex D.Thoma hic ar.10. & infra qu.6.ar.6.& qu.7.ar.13.Scoto in 3.dist.2. qu.2. Richardo ar.2.qu.3. Durando qu. 3. Et eadem tenent Capreol. Cajet. & omnes Thomistæ. Et probatur primo hæc conclusio, quia hæc dispositio, vel debuit præcedere in anima, vel in corpore; neutrum dici potest; ergo. Consequentia probatur, quia licet aliqua dispositio possit præintelligi in humanitate, tamen necessario debet in ea esse, vel ratione animæ, vel ratione corporis, & ita omnis dispositio, quæ fingi potest sub illo duplici membro comprehenditur, præsertim cum supponamus, unionem prius natura factam esse ad partes, quam ad totum, seu ad totum mediis partibus. Probatur ergo minor, & de anima quidem probatur primo, quia talis dispositio non potuit esse nisi aliquis habitus infusus, vel essentiæ, vel potentiis animæ; sed hoc esse non potuit, quia habitus, cum sit accidens, supponit esse simpliciter, illa autem anima ante assumptionem non habuit esse simpliciter, cum per unionem fuerit ad hoc esse assumpta. Hac ratione utuntur Thomistæ, sed juxta eorum opinionem non videtur multum efficax, quia ipsi concedunt, dispositiones prius natura præparare materiam ad formam, quamvis per formam detur materię esse simpliciter; ergo similiter dici posset in præsentia. Deinde juxta nostram sententiam, videri potest infirma hæc ratio, quia ponimus per creationem prius natura habuisse animam illam existentiam substantialem, quam fuerit unita ad subsistentiam; ergo per illam existentiam potuit esse capax hujus dispositionis.

Nihilominus hæc ratio videtur mihi sufficiens, quam ita explico, quia anima rationalis ex natura sua prius natura subsistit, quam accidentaliter perficiatur; ergo etiam anima Christi prius natura subsistit in Verbo, quam accidentaliter perficiatur; ergo per nullam accidentalem formam potest disponi, & præparari ad illam unionem. Antecedens patet, primo, quia subsistentia est modus magis intrinsecus formæ subsistenti, quam omne accidens ejus, unde si ab illa resultat, ut sup. diximus, prius natura resultat, quam omnis passio, vel perfectio accidentalis, quia pertinet ad complementum ipsius substantiæ. Si vero fit ab ipso agente generante vel creante, etiam illius actio non intelligitur omnino completa, & terminata, donec attingat ipsam subsistentiam, quia illa actio tendit primo ad producendam substantiam suo modo completam in suo genere. Secundo, quia nulla dispositio accidentalis est causa ipsius subsistentiæ, seu naturalis compositionis ex natura, & subsistentia, quia cum talis subsistentia solum sit modus intrinsecus ipsius naturæ, qui per se intime illi conjungitur, nullo mediante alio modo unionis, non potest magis intelligi dispositio medians inter naturam, & subsistentiam, quam inter quantitatem & figuram suam. Jam ergo ex hac parte nulla dispositio est prior ipsa subsistentia. Aliunde vero subsistentia est aliquo modo causa accidentalium perfectionum, quatenus substantia est subjectum earum, & subsistentia est complementum substantiæ, atque adeo conditio prærequisita in tali subjecto. Prima vero consequentia probatur, tum quia cum per hanc unionem anima sit assumpta ad subsistendum, debuit eo ordine naturæ uniri, & assumi, quo de se deberet subsistere proprio termino, nam sicut modus propriæ subsistentiæ est maxime intrinsecus, ita modus existendi in alieno supposito, est maxime intrinsecus, & substantialis. Tum etiam, quia prius natura est impedita subsistentia propria in anima Christi, quam intelligatur perfecta per gratiam accidentalem, quia cum illa subsistentia ex natura sua sit prior, si non fuisset impedita, etiam de facto antecessisset; sed non impeditur nisi per unionem ad verbum; ergo hæc unio in eodem signo naturæ facta est, in quo deberet esse propria subsistentia, & ideo impossibile est, ut aliqua dispositio accidentalis ordine naturæ antecesserit. Et confirmatur quia si habitualis dispositio potuisset præcedere, eadem ratione etiam potuisset actualis, quæ est per operationem; ergo posset illa anima mereri saltem de congruo suam unionem, quod statim ostendemus esse falsum.

Secundo principaliter probatur hæc sententia, quia si aliqua potuisset esse hæc dispositio, maxime gratia habitualis; nulla enim est excellentior qualitas, nec magis ornans animam; sed hæc non, quia data est ratione unionis, ut proprietas consequens illam, juxta illud Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre, plenum gratia & veritatis.* Quod dupliciter declaratur, primo, ex modo loquendi per causales propositiones. Christi enim humanitas non ideo fuit assumpta, quia fuit tam grata, sed potius e contrario, quia assumpta fuit, ideo tanta gratia ornata est. Secundo, propter hanc causam gratia habitualis Christi non est gratia adoptionis, quia datur ratione unionis, non tanquam extranea, & intrinseca, sed tanquam proprietas debita ratione unionis.

Dices: non repugnat eandem qualitatem esse proprietatem manantem ex forma, & disponentem ad illam, atque adeo posteriorem in genere causæ efficientis, & priorem in genere causæ materialis; ita ergo posset dici in proposito. Respondent aliqui, antecedens esse verum in qualitatibus, quæ simul sunt proprietates, & passibiles, ut est calor, verbi gratia, gratiam vero non esse passibilem qualitatem. Sed hæc ni fallor est petitio principii, nam gratia de se etiam non est proprietas manans ex aliqua forma, seu ex aliqua priori gratia, unde quatenus per propriam actionem per se primo fieri, potius habet modum passibilis qualitatis, quam proprietatis, quando vero conjungitur cum gratia unionis dicitur proprietas ejus, quia ratione illius datur; cur ergo negatur esse passibilis qualitas? Certe si ratio hujus redditur, solum quia non disponit ad unionem, principium petitur, nam hoc est, quod agimus. Si vero ratio detur, quia est proprietas, contra hoc procedit ratio facta. Respondeo ergo, duplicem esse dispositionem formæ, alteram aptantem subjectum ad formam, & prius tempore vel natura præparantem illud, & de hac dispositione hic agimus, quam nego esse posse proprietatem consequentem formam, quod Div. Thomas, dicta quæst.7.art. 13. ad secundum indicavit, dicens. In iis, quæ in instanti fiunt, proprietates consequentes formam non intelligi naturam illam antecedere. Hoc ergo modo gratia habitualis est proprietas gratiæ unionis, & non dispositio ad illam. Alio tamen modo potest dici dispositio, non præparans subjectum ac formam, sed ornans subjectum informatum, & perficiens, ut melius se habeat, vel ut melius operetur, & hoc modo potest proprietas manans ex forma dici dispositio, & sic etiam gratia habitualis potest quodam modo dici dispositio humanitatis unitæ Verbo, non ad unionem, sed ex unione, quomodo D.Thomas, infra, q.7. ar. 12. in corp.

& ad 2. dicit, hanc gratiam in Christo ordinari ad unionem, ut ad finem, non cujus gratia (sic enim ordinatur ad operationem), sed ut ad finem cui, quia scilicet deservit, & congruit unioni, quo modo etiam, q. 8. ar. 5. ad 3. dicit gratiam habitualem efficere congruitatem ad unionem, non antecedenter, sed consequenter; sicut si Rex ducat uxorem vilis conditionis, & ideo illam ornet cultu regio; vel sicut pulchritudo est dispositio corporis humani perficiens, & ornans, non præparans. Idem habet D. Thom. q. 29. de verit. ar. 2.

Ultimo probatur, quod neque ex parte corporis potuerit præcedere propria aliqua dispositio ad unionem. Primo quidem propter rationem factam de subsistentia, quæ ordine naturæ antecedit formas accidentales, illa enim etiam in materia locum habet. Secundo quia omnis dispositio, quæ potuit antecedere in corpore Christi, præsertim possibili (quale fuit assumptum) est inferioris ordinis, & mere naturalis, unde non proprie potuit esse dispositio proxima ad unionem.

Objectio. Dices. Saltem potuit esse dispositio ad talem formam rationalem. Constat enim corpus, seu materiam, ex qua humanitas Christi concepta fuit, non fuisse unitam Verbo, nisi quatenus erat corpus humanum, id est, & organicum, & ultimo dispositum ad talem animam rationalem; ergo necesse est in illa materia, vel corpore antecessisse aliquas dispositiones non quidem præparantes proxime illam materiam ad unionem hypostaticam, sed ad formam rationalem, quia non propter se assumebatur materia, ut sic, sed ut pars humanitatis, quæ includit prædictas dispositiones. Si autem ratio illa sumpta ex parte subsistentiæ, quod debeat ordine naturæ antecedere dispositiones accidentales esset efficax, etiam istæ dispositiones materiæ ad formam non potuissent natura antecedere unionem.

Responsio. Respondetur, si loquamur de accidentibus, seu qualitatibus, quæ toto tempore antecedunt ante instans generationis, illæ optime potuerunt tempore præcedere in materia, ex qua formatum fuit corpus Christi, quia toto illo tempore subsistebat subsistentia creata sub forma sanguinis: si vero loquamur de dispositionibus ultimis, quæ sunt in instanti generationis, sic loquendo consequenter, philosophice dicendum est has dispositiones simpliciter non præcessisse ordine naturæ in materia corporis Christi ante unionem, sed illam materiam in illo instanti fuisse assumptam, ut in eodem vel ultimo disponeretur ad formam rationalem, & consequenter in eodem instanti ea informaretur: vel e contrario ut per formam rationalem etiam Verbo unitam informaretur, ad quam statim ordine naturæ consequenter dispositiones ultimæ conservantes, seu perficientes compositum ex materia & forma, juxta varias Philosophorum opiniones de ordine causalitatis & naturæ, qui inter formam & ultimam dispositionem servatur. Et hoc satis est; ut dicatur corpus Christi assumptum ut humanum, ut infra q. 6. latius dicturi sumus. Dices: dispositiones ultimæ juxta probabiliorem Physicam opinionem sunt eædem numero qualitates cum dispositionibus remotis: ergo cum hæ prius tempore inhærerent materiæ, necesse est, ut in instante conceptionis Christi manserint in eadem materia, etiam pro quolibet signo naturæ prius quam assumeretur a Verbo. Respondetur negando consequentiam, quia prout conservantur in illo instanti, ordine naturæ supponunt unionem ad Verbum, ut latius dicam inferius, qu. 6. disp. 17. sect. 6.

Ad fundamentum tertiæ sententiæ ex dictis facilis est responsio. Nam quia humana natura nude sumpta non est per se sufficienter ornata, prout decet personam Verbi, ideo congruentissimum fuit, ut haberet optimas dispositiones, & perfectiones consequentes unionem. Quod autem illæ ordine naturæ in humanitate præcesserint, & vix fieri potuit (ut ostendimus) & non oportuit, nam potius decuit, ut substantialis conjunctio Verbi ad humanitatem antecederet omnem accidentalem influxum, ut ipsum Verbum esset fons totius boni manantis in humanitatem illam. Nec refert, quod prius natura humanitas, seu anima extiterit, quia oportet, ut subsistentia prius natura antecedat, ut ostensum est. Neque etiam est argumentum simile de actione, vel mutatione, qua fit ipsa unio, quia hæc est veluti via ad subsistendum in alieno supposito, & ad impediendam propriam subsistentiam, & ideo propter hunc intrinsecum ordinem, necesse est, ut ratione vel natura sit prior, quam unio in facto esse. Aliæ vero actiones, vel qualitates accidentales non habent hunc ordinem ad unionẽ, vel subsistentiam, sed potius ex natura sua illam supponunt, & propter hanc causã non potest esse similis ratio.

Et per hæc ad confirmationes alias satis responsum est, præterquam ad ultimam, in qua inquiritur, an de potentia absoluta potuerit gratia habitualis (& idem est de similibus qualitatibus) ordine naturæ antecedere unionem tanquam dispositio ad illam: nam discursus factus vel efficax non est, vel absolute procedit de quacunque potentia, quia fieri nullo modo potest, quin substantia sit magis intrinseca naturæ, quam accidentia. Nec fieri etiam potest, quin accidentia, quantum est ex se, subsistentiam præsupponant; qui ordo immutari non potest, quia natura subsistentiæ & accidentium semper eadem manet; & in eo ordine solo consistit, quod unũ sit prius natura alio. Et confirmatur præterea ex dictis, nam, si Deus potuit facere, ut gratia habitualis esset dispositio ad unionem; unde constare potest, id non fecisse? Pendet enim ex ejus libera voluntate: non potest autem efficaci ratione ostendi, qualis illa voluntas fuerit, quia nullus est effectus, qui necessario illam ostendat. Si autem congruentiis utendum est, non minus efficaces afferri possunt ad suadendum, voluisse Deum ordinare gratiam Christi habitualem, ut esset conveniens dispositio ad gratiam unionis. Primo, quia, licet gratia habitualis ex natura sua non sit dispositio ad superiorem gratiam; tamen ei non repugnat ad hoc munus ordinari ex intentione extrinseci agentis: ergo hoc ipso, quod Deus tanquam supremum agens voluit, utramque gratiam habitualem & unionis humanitati Christi conferre, pertinuit ad sapientiam ejus, eas veluti conjungere, seu subordinare omnibus modis, quibus id conveniente fieri posset; est autem valde conveniens, ut inferior gratia ad superiorem ordinetur tanquam dispositio ad formam. Secundo, quia in B. Virgine ordinavit Deus gratiam habitualem, ut dispositionem convenientem ad conceptionem Filii Dei: imo omnis gratia & favores seu privilegia gratiæ concessa priscis Patribus, & præcipuis progenitoribus Christi, imo & universo populo Israelitico, fuit veluti quædam dispositio & præparatio ad Christi incarnationem: ergo multo magis credendum est, ipsammet humanitatem assumendam a Verbo fuisse ornatam ac præparatam illa perfectissima dispositione, si hoc fuit possibile. Tertio tandem declaratur humano exemplo; nam, si Rex ducturus esset uxorem inferioris conditionis, prius quam illam duceret, eam, quantum posset, ornaret ac nobilitaret: sic ergo Verbum assumpturum humanitatem, credendum est, prius illam deificasse per gratiam sanctificantem, si id fieri potuit: ergo e contrario, si id factum non est, non est alia ratione prætermissum, nisi quia fieri non potuit: vel (ut proprius loquamur) quia humanitas, ut prior subsistentia propria & unione, quæ illam impediat, seu suppleat vicem ejus, non est capax talis dispositionis, præparantis illam ad unionem. In contrarium autem est primo, quia videtur novum & inusitatum dicere, hoc esse impossibile; quæ est enim in hoc implicatio contradictionis? Secundo, a simili declaro nullam esse, nam, cum gratia unionis & gratia habitualis in eodem instanti collatæ sint animæ Christi, nulla est repugnantia, quod per gratiam habitualem tanquam per instrumentum Deus effecerit gratiam unionis: suppono enim ex dictis sect. præc. non repugnare assumi creaturam ut instrumentum Physicum ad hunc effectum: quod si aliis non repugnat, nec repugnabit gratiæ habituali secundum se: quia non est illa magis inepta vel improportionata, quam aliæ res vel qualitates: imo, quo propinquior est supremo ordini rerum, eo videri potest magis apta, vel minus repugnans. Quod si gratiæ ut sic non repugnat, nec gratiæ illi, quæ animæ Christi infusa est, repugnavit in instanti incarnationis, cum in illo habuerit existentiam & entitatem suam. Potuit ergo de potentia absoluta esse prior natura, quam gratia unionis; ergo eadem ratione potuit esse dispositio ad illam, vel ad subsistentiam Verbi ut communicandam humanitati: nam juxta principia etiam Philosophica causalitas dispositiva & effectiva non repugnant simul cõvenire eidem formæ: imo dispositio

Dubium, an de potentia absoluta possit gratia habitualis esse dispositio ad unionẽ hypostaticam.

sitio prævia, si sit ultima, communiter creditur esse instrumentum ad introducendam formam. Quod si potest Deus, utramque causalitatem simul conferre gratiæ habituali respectu unionis, poterit etiam illam ordinare per modum dispositionis sine causalitate effectiva, quia nulla est necessaria connexio inter illas causalitates: & quia, si non repugnat gratiam accidentalem esse priorem natura subsistentia, seu substantiali unione, non est cur repugnet habere hanc prioritatem solum in genere causæ dispositivæ. Tertio declaratur a simili, quia causa dispositiva non est semper Physica, sed interdum moralis, ut patet de actu contritionis, qui est in voluntate respectu gratiæ habitualis, quæ in essentia animæ infunditur: & tamen ille ordo vel habitudo moralis sufficit ad prioritatem naturæ, sic adeo ut multi existiment, non posse actum contritionis effective procedere ab habitu, ad quem disponit, solum propter prioritatem naturæ, quam in genere dispositionis habet respectu illius: ergo similiter in præsenti, quamvis gratia habitualis non sit Physica dispositio ad gratiam unionis, ut re vera non est, quod maxime videntur convincere rationes superius factæ in confirmationem nostræ sententiæ, nihilominus poterit Deus ea uti tanquam congruente dispositione morali, ut humanitas sit decenter præparata ad unionem: & hoc satis erit ad quandam naturæ prioritatem.

Implicat, habitualē gratiam esse Physicam dispositionē ad unionem hypostaticam.

In hac difficultate certum in primis videtur, non posse fieri, etiam de potentia absoluta, ut gratia vel ex se, vel ex aliqua elevatione divina, sit dispositio Physica & quasi naturalis ad unionem hypostaticam. Hoc constabit facile, si declaretur, in quo consistat ratio hujusmodi Physicæ dispositionis præviæ ac præparantis subjectum ad formam (de hac enim loquitur.) Non enim consistit in hoc solū, quod ipsa sit forma Physice ac realiter actuans subjectum ac perficiens illud (hoc enim habet etiam dispositio moralis); sed ultra hoc requiritur, ut inter illam & formam sit intrinseca, realis, ac naturalis connexio, ut supra etiam dictum est. Ita ut, si illa dispositio sit ultima, ut est illa, de qua agimus, nec sine illa possit servata rei natura, introduci forma, neque etiam possit, illa posita, non introduci forma, quæ ob naturalem connexionem debetur subjecto ex vi talis dispositionis. Quæ descriptio physicæ dispositionis non aliter probatur, quā ex communi usu Philosophorum, ex quo hujusmodi descriptiones petendæ sunt, quia potius sunt explicationes terminorum, quam rerum. Nec posset facile alia ratio physicæ dispositionis excogitari. Constat autem, gratiam habitualem ex se non habere realem connexionem cum gratia unionis, ut probant manifeste rationes factæ. Et amplius declaratur, quia gratia habitualis, in quantacunque intensione existat, est inferioris ordinis a gratia unionis, & natura sua compossibilis est cum subsistentia creata: ergo ex natura sua nec determinat subjectum, in quo inest, ad unionem hypostaticam; neq; illi debetur debito connaturalitatis. Et confirmatur, quia gratia habitualis ex vi suæ specificæ naturæ non ordinatur ad gratiam unionis, sed ad visionem beatam, qua consecuta, dicitur consummata, quia jam est in suo proprio & connaturali statu: ergo ex se non est connaturalis dispositio postulans gratiam unionis. Rursus e contrario gratia unionis talis est, ut non requirat physicam dispositionem in subjecto, propter rationes supra factas, scil., quia illa dispositio nec conferre potest ad removendum impedimentum contrariæ formæ, vel dispositionis, quia nullum est tale impedimentum, nisi fortasse subsistentia propria naturæ assumendæ, quæ per nullam accidentalem dispositionem excludi potest. Neque etiam conferre potest ad præparandam physice naturam hypostatice uniendam, quia illa natura ex se habet capacitatem obedientialem, quæ neque augetur, neque immutatur propter dispositiones accidentales, quæ non possunt etiam physice deservire ad ipsum actuale vinculum inter naturam & personam, tum quia hoc vinculum est omnino substantiale; tum etiam quia unio, cum substantialis sit, non potest immediate recipi in gratia accidentali, sed in ipsa substantia naturæ. Unde confirmatur tandem, quia unio hypostatica natura sua non pendet a gratia habituali: sicut nec subsistentia propria pendet ab aliqua prævia dispositione naturæ. Atque hinc tandem concluditur, non potuisse Deum adjungere his gratiis hoc vinculum seu habitudinem dispositionis physicæ & formæ: quia non potest immutare earum naturas, seu essentias, in quibus nulla talis connexio vel habitudo reperitur. Item, quia vel Deus id faceret addendo aliquid gratiæ habituali, vel nihil addendo. Neutrum dici potest. Primum probatur, tum quia intelligi non potest, quale esse posset illud additum, nisi fortasse aliqua magna & excellens intensio, de qua ita procedunt rationes factæ, sicut de ipsa gratia; tum etiā quia, si aliquid aliud esse fingatur, præter intensionē, jam illud non esset gratia habitualis, sed aliqua alia dispositio, contra quam poterunt applicari eædem rationes, quia etiam illa esset accidentalis dispositio, & inferioris ordinis. Altera pars probatur, quia gratia eodem modo se habens, eodem modo disponit subjectum. Dices: cur potest Deus per qualitatem aliquam, nihil ei addendo, physice aliquid efficere, quod illa qualitas ex natura sua facere non poterat, & similiter non poterit per aliquam qualitatem eodem modo se habentem, & nihil ei addendo, physice disponere subjectum ad aliquam formam, quamvis illa qualitas ex natura sua non possit eum effectum conferre in eo genere causæ? Respondetur, rationem differentiæ esse claram; nam forma non disponit physice nisi informando subjectum cum tali proportione ad aliam formam, effectus autem formalis, cum sit maxime intrinsecus, non potest variari, forma invariata manente, effectus autem in genere efficientis cum sit extrinsecus, variari potest. Unde ad effectum formalem non est in rebus potentia obedientialis, sed naturalis tantum, secus vero est ad efficiendum, ut infra quæst. 13. videbimus. Existente autem eadem forma, & eodem effectu formali, necesse est, ut sit etiam eadem proportio ad aliam formam, quia hæc nihil aliud est, quam relatio quædam, vel ad modum relationis, quæ necessario consurgit, posito fundamento & termino: unde his eodem modo se habentibus, illam etiam eodem modo se habere necesse est. Hac ergo de causa nullo modo fieri potest, ut gratia habitualis sit Physica dispositio ad unionem.

An vero alio modo potuerit esse dispositio quasi moralis, videndum superest. Quibusdam enim videtur non repugnare, quod per extrinsecam ordinationem agentis gratia potuerit esse dispositio præparans animam ad unionem, solum, quia Deus voluerit ita unam gratiam ad aliam ordinare. Primo, quia in hoc nulla apparet implicatio contradictionis, ut argumenta supra facta declarant; & quia sicut Deus libere confert hæc dona, ita etiam liberum ei est unum eorum ad aliud ordinare, prout ipse voluerit. Secundo quia aliàs neque etiam posset Deus conferre Christo gratiam habitualem, ut proprietatem consequentem unionem; maxime si supponamus, quod ostendemus infra, gratiam habitualem non manare Physice a gratia unionis. Sequela autem patet, quia gratia habitualis ex se & ex natura sua non postulat, ut sit proprietas gratiæ unionis, neque unquam est proprietas Physica: ergo, si Deus sua voluntate facit, ut sit proprietas moralis, poterit etiam facere, ut sit moralis dispositio: vel, si hoc non potest, neq; illud poterit. Tertio in hunc modum declaratur, nam, licet gratia unionis Physice non pendeat a gratia habituali, Deus tamen potuit facere, ut moraliter pendeat quasi per denominationem ab extrinseca voluntate agentis, quia potuit hac lege velle, humanitati conferre gratiam unionis, si esset ornata tanta gratia habituali, & non aliàs: nulla est enim in hoc repugnantia: hoc autem genus dependentiæ ad dispositionem pertinet. Quarto, potuisset Deus, humanitatem Christi creare in propria persona, & ordinare, ut suis actibus tantam gratiam obtineret, qua se disponeret ad unionem hypostaticam tali tempore vel momento recipiendam, quod omnes admittunt, quia nulla est repugnantia, ut infra sect. 5. patebit: ergo in uno instanti potest Deus sua voluntate hanc gratiam cum hoc ordine dispositionis conferre. Ultimo, quamvis hoc sit possibile, non sequitur ita factum esse, quia alius ordo est magis consentaneus naturis rerum, ut rationes superius factæ probant, & quas D. Thom. adducit infra qu. 7. art. 13. tam ex parte Verbi, quod, cum sit lumen per essentiam, antecedere debet participationem luminis, quod est gratia, sicut solis præsentia antecedit illuminationem aeris; & quia cum sit secunda Trinitatis persona, prior origine, quam persona Spiritus sancti, ejus missio, quæ est per gratiam unionis, antecedere

debet

debet missionem Spiritus sancti, quæ est per gratiam sanctificantem. Tum ex parte ipsius gratiæ, quæ cum sit accidentalis, supponit substantialem, & cum ordinetur ad actionem, supponit suppositum constitutum, quia, sicut actiones sunt suppositorum, ita etiam proxima principia agendi. Tum ex parte ipsius humanitatis, cujus magna dignitas, maximumque privilegium est, quod primum donum ei collatum fuit ipsum Verbum, & unio ad illud: ex quo dono tantum ex primo fonte cætera gratiæ dona in illam profluxerunt.

Non potuit etiam supernaturaliter, gratia habitualis esse dispositio prævia moralis ad hypostaticam unionem.

Nihilominus, seclusa efficientia Physica inter has duas gratias, de qua dicam in solutione argumentorum, existimo nullo modo immutari potuisse hunc ordinem naturæ, quem inter gratiam sanctificantem & unionis fuisse ostendimus; & consequenter gratiam habitualem non potuisse esse dispositionem præviam præparantem humanitatem ad unionem, sed solum consequentem & ornantem humanitatem jam unitam. Probatur primo, quia, si Deus immutaturus esset hunc ordinem, quid quæso aliter esset facturus, quam nunc fecit? Nam, si nihil aliter faceret, neque habitudo moralis in ratione dispositionis, alia esset. Si vero aliquid esset aliter operaturus, declaretur, quid illud sit: quod certe fieri non poterit. Quod alio modo sic declaro: nam, vel illa nova ratio, seu habitudo dispositionis moralis conveniret gratiæ ex aliqua intrinseca proprietate ejus; vel solum per denominationem extrinsecam ex intentione Dei ordinantis unum ad aliud. Primum dici non potest, ut facile potest ostendi argumentis supra factis de dispositione Physica, quæ procedunt de quacunque qualitate, cujuscunque naturæ vel proprietatis sit, & quia gratia habitualis non potest habere aliam intrinsecam naturam vel proprietatem, quam nunc habet, sed tantum majorem vel minorem intensionem, quæ non refert. Et denique quia nunc non agimus nisi de hac gratia habituali, quâ Christus habet, nulla interveniente mutatione intrinseca in entitate ejus. Secundum etiam dici non potest; primo quidem, quia sola extrinseca intentio agentis potest variare denominationem finis & medii, ut actu voliti & electi propter talem finem, quia hæc habitudo convenit medio per solam extrinsecam denominationem: non potest tamen variare habitudinem in ratione dispositionis præviæ, vel consequentis; quia hæc non est posita in sola ordinatione agentis, sed in aliqua alia causalitate, vel physica, vel morali, quæ non ad causalitatem finis, sed vel ad materialem, aut unam ex aliis revocatur. Potestque hæc causalitas in hunc modum declarari, etiam in morali dispositione, quæ aliquo modo sumenda sit in ordine ad agens extrinsecum, & ad intentionem seu voluntatem ejus; nam, quod ordinatur ad finem ut mediũ, non præsupponitur ut existens, vel futurum, ut sic ordinetur, seu sit volitnm; sed potius, quia est sic volitum, futurum est; per illam enim voluntatem, qua Deus ordinat illud ad finem, ordinat etiam illud ut sit. At vero dispositio, sive Physica sit, sive moralis, si cõsideretur in ordine ad agens, licet in ratione medii sit ex præordinatione agentis, tamen ut exercet munus præviæ dispositionis, non movet agens ad inducendam formam, nisi ut præexistens in subjecto; & ita in ordine ad agens naturale prævia dispositio Physica necessitat illud, ad talem formam inducendã: in ordine vero ad agens liberum inducit illud, & quantum est; ex se determinat, quod etiam suo modo participat dispositio moralis & nisi hoc habeat, non potest ulla ratione dispositio prævia seu præparans appellari. Quod declaratur exemplo contritionis; ideo enim est dispositio ad gratiam vel remissionem peccati, quia illa ut posita in homine, seu ut exercita, movet, & quantum est de se determinat Deum ad conferendum effectum gratiæ & remissionis peccati; cujus signum etiam est, quia juxta mensuram contritionis infunditur gratia, & fit peccati remissio: hæc ergo ratio & causalitas dispositionis non consistit, nec consistere potest in hoc solum, quod ab extrinseco agente ordinetur ad aliam formam, sed in hoc potius, quod ratione illius talis forma infundatur, & secundum aliquam commensurationem ad illam, quomodo vere dicimus B. Virginem, ratione talis sanctitatis, humilitatis, aut virginatis, factam esse digne capacem maternitatis divinæ, & inclinasse Deum, ut sibi talem dignitatem conferret.

Atque hinc fit, quod ut aliqua sit vera dispositio, necesse est, ut ex se præsupponi possit secũdum existentiam ad id, ad quod esse dicitur dispositio, ut sic movere possit, seu determinare agens ad inducendam formam. Hunc autem modum præsuppositionis non potest habere gratia habitualis respectu gratiæ unionis, quia ante illam non habet subjectum accommodatum, in quo possit inhærere, neque extrinseca ordinatio Dei potest hoc mutare, non conferendo subsistentiam, quia ille ordo naturæ est intrinsecus ipsis rebus, quæ omnino eædem & eodem modo manent: ergo ex sola extrinseca ordinatione non potest esse unum prius natura alio in ratione dispositionis, nisi in ipsis rebus secundum se sit sufficiens fundamentum talis ordinis. Unde omnes nunc fatemur, Deũ ordinasse gratiam sanctificantem Christi ad gratiam unionis, non ut ad finem, qui acquiritur, sed ut ad finem, cui inserviat: quomodo proprietates ordinantur ad essentiam, a qua dimanant, ut ad finem, & tamen non concedimus ordinari illam gratiam ad unionem ut dispositionem præparantem ad formam, quia non intelligimus illam ut determinantem Deum ad inducendam talem formam, neque etiam ipsam unionem intelligimus fieri secundum aliquam commensurationem ad talem gratiam habitualem, sed e contrario potius gratiam intelligimus conferri proportionatam unioni, juxta illud Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*. Ex his ergo omnibus concluditur ratio, quia gratia habitualis, ex sola voluntate Dei extrinseca, non potest inducere rationem dispositionis, nisi ejus causalitatem aut Physicam, aut moralem participet. Sed non potest Physicã participare, ut ostensum est. Nec moralem, quia, ut dictum est, non potest Deus determinari ad conferendam unionẽ huic humanitati, eo quod videat ipsam tali gratia affectam, quia, ut illam tali gratia afficiat, necesse est, ut prius illam efficiat subsistentem in se, vel in alio: quia hic modus intrinsece præsupponitur ex parte subjecti ad accidentalem unionem. Et confirmatur hæc ratio, nam, si Deus vellet dare humanitati Christi gratiam habitualem ut dispositionem præviam ad unionem, quo alio modo illam conferret, quam modo contulit? Certe nullus alius excogitari potest, neque ex parte effectus, neque ex parte Dei. Non quidem ex parte effectus, quia, ut supponitur, etiam tunc daretur utraque gratia in eodem instante, & accidentalis gratia necessario supponeret substantialem, quia esset actu inhærens, & ut sic ab intrinseco supponit subjectum existens & subsistens in se, vel in alio, & e converso gratia unionis ex se & natura sua non magis penderet a gratia sanctificante, quam nunc pendet: ergo ex parte effectus nihil excogitari potest, propter quod tunc magis haberet gratia rationem dispositionis præviæ, quam nunc habet. Neque etiam ex parte Dei, quia talis Dei voluntas in effectu manifestanda esset, nec potest variare inter res ipsas modum causalitatis, nisi variet etiam dependentiam vel habitudinem. Dices: posset velle, ut gratia unionis penderet a gratia sanctificante, ita ut non aliter vellet unionem facere, nisi in anima habente talem gratiam. Respondetur; si per dependentiæ nomen solum intelligamus illam mutuam connexionem inter illas duas gratias in ordine ad voluntatem Dei operantis, concedo, posse Deum facere has gratias cum hac connexione, imo verisimile est ita nunc voluisse ac fecisse, quia non nisi optimo & decretissimo modo voluit hoc mysterium operari: sed ex hac connexione non sequitur, gratiam habitualem fieri dispositionem præviam ad unionem, quia potest illa connexio esse, non tanquam dispositionis præviæ, sed tanquam proprietatis necessario consequentis. Nec poterat aliter esse volita illa connexio, quia aliunde illa proprietas gratiæ necessario supponit unionem. Sicut substantia animæ necessario est connexa cum potentia intellectiva, & ut sic dici potest aliquo modo pendere ab illa, ut supra explicatum est, non tamen propterea dici potest intellectus dispositio prævia ad animam, neque ullus Philosophorum ita loquitur: sed est proprietas & dispositio consequens & ornans animam. Et Deus, qui, ut author naturæ vult illam connexionem, non potest aliter illam velle, supposito, quod vult, intellectum non esse, nisi inhærentem ipsi animæ.

Illatio.

Habitualis gratia ad hypostaticam unionem ordinata est, ut ad finem, ad quem aliquo modo confert.

Objectio.

Solutio.

Ad ultimam ergo confirmationem concedo, hujusmodi causalitatem esse impossibilem gratiæ habituali

tuali respectu gratiæ unionis propter intrinsecam & inseparabilem habitudinem, seu ordinem, quo secundum propriam rationem, seu ordinem naturæ illam præsupponit in ea natura, quæ non habet subsistentiam propriam, sed impeditam per unionem; sicut est impossibile, ut in natura habente propriam subsistentiam gratia, aut alia forma accidentalis sit dispositio prævia, vel Physica, vel moralis ad ipsam subsistentiam, propter rationem sæpe factam, quod substantiale complementum natura sua præsupponitur ad accidentarias perfectiones, qui ordo est inseparabilis a rebus, quia ab ipsis non distinguitur; & quia ante subsistentiam non intelligitur natura habere statum, in quo possit accidentia sustentare: hic autem ordo est directe repugnans ordini dispositionis præviæ, ut satis declaratum est.

Accidentaria perfectio ad substantiale complementū dispositio esse nequit.

De Physica autem efficientia (quod in secunda probatione in contrarium inquiritur) varii possent esse dicendi modi; tamen, consequenter loquendo, dicendum videtur, quod licet simpliciter non repugnet, Deum uti gratia habituali ut instrumento Physico ad efficiendam unionem hypostaticam, ut argumentum recte probat; nihilominus tamen repugnare, ut, quando utraque gratia simul confertur eidem naturæ, gratia unionis fiat effective a gratia habituali: quia causa efficiens simpliciter præsupponitur in extēdendo ordine naturæ ad suū effectum, nec potest illum simpliciter præsupponere, quia efficere supponit esse: gratia autem habitualis inhærens naturæ unitæ Verbo, necessario supponit ordine naturæ unionem, ut ostensum est: ergo. Et confirmatur ac declaratur illo simili; nam Deus, creando animam subsistentem affectam intellectu & voluntate, non potest illomet intellectu uti ut instrumento ad efficiendā ipsammet animam, in qua inhæret, vel subsistentiam ejus: ergo similiter, &c. Ratio denique explicatur in hunc modum, quia ut accidens inhærens efficiat simpliciter supponi debet sustentatum in suo esse a subjecto, in quo inhæret, quia non aliter existit, neque per aliam actionem, nisi quæ est ex subjecto; non potest autem subjectum sustentare accidens, nisi vel ipsum subsistens sit, & quasi se ipsum sustentans, vel sustentatum ab alio, tanquam subsistens in illo: ergo de primo ad ultimum, non potest accidens inhærens alicui naturæ esse principium subsistentiæ ejus, vel unionis, quæ est ad subsistendum.

Non implicat absolute gratiam habitualem esse instrumētum Physicum ad efficiendā unionem hypostaticam, secus, si simul natura ambæ gratiæ producantur.

Ad tertium concedo, posse dari causam dispositivam moralem cum aliqua prioritate naturæ in eo genere causæ respectu sui effectus, nego tamen inde sequi hujusmodi causalitatem, posse communicari gratiæ respectu unionis: imo, quia hæc causalitas, quamvis moralis, prioritatem aliquam requirit & præsuppositionem in existendo, ideo repugnat hujusmodi causalitatem gratiæ habituali communicari, ut declaratum est.

Ad 3. solutio.

Ad alias rationes contrariæ sententiæ facilis etiam est responsio. Ad 1. concedo, posse Deum, hæc dona conferre, unum ad aliud ordinando in ratione medii aut finis, quod pendet ex voluntate operantis; non tamen posse aliquem ordinem causalitatis inter ipsasmet res instituere, quæ non solum in eis non habeat fundamentum, verum etiam repugnet modo existendi earum, & intrinseco ordini, quem inter se habent. Ad secundum, quia infertur non posse gratiam habitualem dari ut proprietatem consequentem gratiam unionis, negatur sequela, non enim est, similis ratio: nam licet gratia habitualis non requirat ex natura sua gratiam unionis, nec petat esse proprietatem ejus, tamen e converso gratia unionis, quando est, postulat gratiam habitualem, sive ut proprietatem Physicam, sive ut moraliter debitam: & ad hoc causalitatis genus nulla est in rebus ipsis repugnantia, sed maxima proportio, quia, ubi hæc duæ gratiæ conjunguntur, unio simpliciter præsupponitur, & est natura prior. Ad tertiam jam responsum est, nam est magna deceptio, ex connexione rerum in ordine ad voluntatem agentis, inferre causalitatem præviæ dispositionis. Ad 4. concedo, naturam præexistentem in propria persona posse disponi per gratiam, vel actus ejus ad unionē posteriori tempore factam in illa natura: illa tamen esset dispositio quasi remota, non proxima. Unde, considerando illammet gratiam & actus ejus, ut sunt vel conservantur in eodem instante, in quo in alia natura perficitur unio hypostatica, ut sic non haberent rationem dispositionis, sed tantum proprietatem vel effectum consequentium unionem, quia ut tunc existunt, vel conservantur, omnino præsupponunt unionem, ut in simili explicabimus latius infra q. 6. disp. 17. sect. 6. Ultimum argumentum non eget responsione: admittimus enim omnes illas congruentias, ut de facto gratia habitualis non sit dispositio ad unionem. Ulterius vero addimus etiam hoc repugnasse. Estque valde probabile, quod si illa causalitas non repugnasset cum alio ordine naturæ, quo unio presupponitur ad gratiam, non esset de facto exclusa, quia cum ea simul conjungi posset alia habitudo, secundum quam gratia est proprietas debita unioni, quā supponit: excluditur ergo, quia repugnat cum illo ordine; & hanc existimo esse mentem D. Thom. quando illa ratione usus est: aliàs non fuisset efficax probatio.

Rationibus oppositæ sententiæ fit satis.

Ad primam confirmationem jam explicatum est, quomodo ex parte corporis possit antecedere aliqua dispositio; pulchritudo vero, de qua ibi est sermo, potius est dispositio consequens, & ornans, quam præparans, nisi fortasse, quatenus fundamentum habeat in perfecta corporis complexione, & organizatione, quæ antecedit, ut dispositio ad ipsam animam, ut dictum est.

Ad secundam confirmationem respondetur, etiam gratiam habitualem ordinari aliquo modo ad operationem, ut principium quasi principale, & primum: & deinde etiam, ut confert esse participatum divinæ naturæ, non est congrua dispositio præparans ad unionem substātialem in subsistentia divina, non participata, sed vera & increata. Quia illud esse, quod confert, accidentale est, quod supponit esse substantiale: & in Christo supponit ipsā unionē tanquam radicem, a quo suo modo dimanat.

SECTIO III.

Utrum humanitas Christi unionem suam ad Verbum mereri potuerit.

Expeditis breviter aliis causis, dicendum jam est de causa meritoria, in qua potissimum hæc disputatio versatur. Hæc autem causa intelligi potest, aut intra ipsum Christum existens, aut extra, & de utraq; dicendum est. In ipso autem Christo distinguimus humanitatem (sub qua animam comprehendimus, ut natura antecedit unionem) ab ipsomet Christo, quoniam in singulis est specialis difficultas. Supponimus autem, humanitatem Christi non prius tempore extitisse in rerum natura, quā fuerit unita Verbo, atque adeo Christum ipsum non prius fuisse hominem, quam Deum, ne modo disputare cum illis hæreticis necesse sit, qui dixerunt Christū prius fuisse purum hominem, & deinde meruisse suam unionem ad Deum; illi enim supponebant, vel animam Christi extitisse ante incarnationem, ut Origenes, vel ut Photinus & Nestorius, etiam hunc hominem prius fuisse, quam fuerit Deus, seu Deo unitus: ac denique non veram incarnationem, sed unionem tantum accidentalem meruisse dicebant. Sed hoc jam refutatum est; aliud vero fundamentum infra disp. 16. ex professo improbabitur, ubi hoc, quod nunc supponimus, ostendemus.

In hac ergo quæstione varii dicendi modi esse possunt. Primus est, quod Christi anima, seu humanitas de condigno, vel saltem de congruo meruerit assumptionē suam. Quem modum videntur consequenter debuisse asserere auctores præcedenti sectione citati, qui dicebant præcessisse in anima vel humanitate dispositionem gratiæ habitualis. Nam inde fit potuisse etiam præcedere operationem talis gratiæ; ergo per illam potuit illa anima se præparare ad unionem; quod si potuit, ita factum est, quia perfectissimus modus recipiendi dona Dei est per propriā recipientis dispositionē, & credendum est omnia dona gratiæ, etiam ipsam unionem, perfectissimo modo collata fuisse Christi humanitati. Rursus omnis dispositio per actum supernaturalem, & procedens a subjecto informato gratia, est aliquo modo meritoria, saltem de congruo, illius boni, ad quod est dispositio, etiam si statim in eodem instanti conferendum sit, quia non est de ratione meriti, ut tempore, sed natura tantum antecedat præmium, ut in merito de congruo patet in ultima dispositione ad primam gratiam, & in merito de condigno in augmento gratiæ, & ejus merito. Et confirmatur, quia non est necesse omnes operationes esse suppositorum, vel subsistentium; possunt enim esse a quacunque re, seu forma individua existente. Arist. enim 1. Metaph.

c. 1. non dixit actiones esse suppositorum, sed singularium. Et forma caloris, si intelligatur existens, intelligitur sufficiens ad calefaciendum, etiam si neque inhærens, vel subsistens intelligatur: sed anima rationalis Christi singularis & individua prius natura existit, quam uniatur. Potuit ergo etiam prius natura operari, & per illam operationem suam unionem mereri. Imo etiam si secundum Thomistas supponeretur prius natura, tantum secundum esse essentiæ, verum tamen & reale, & actuale, potest contra eos procedere argumentum, nam ipsi concedunt animam secundum illud esse, esse sufficiens principium, a quo manat existentia; ergo etiam esse potest sufficiens principium operationum. In nostra vero sententia fortius urget argumentum, tum quia anima, ut existens, est sufficiens principium suæ subsistentiæ, ut supra dictum est: tum etiam quia ipsa subsistentia non videtur per se requisita ad operationem, ut necessario prius natura supponenda sit.

Aristot. 9 Metaphy. Actio non necessario est suppositi.

Secundus modus dicendi sit, de potentia quidem absoluta potuisse humanitatem, vel animam Christi mereri unionem suam, non tamen de potentia ordinaria, atque adeo nec de facto meruisse. Fundamentum esse videtur: quia de potentia ordinaria operatio supponit constitutionem personæ, vel rei subsistentis: non tamen de potentia absoluta. Hunc modum tenet Cajet. hic ar. 11. cujus fundamentum fortasse aliud fuit, existimat enim ille ex natura rei, naturam prius personalitate terminari, quam existat, quem ordinem dicit esse servatum in humanitate Christi, & illo stante, non existimo diceret Cajetanus potuisse etiam de potentia absoluta antecedere meritum in illa humanitate. Dicit tamen idem Cajetanus infra qu. 4. art. 2. de potentia absoluta posse inverti hunc ordinem, atque adeo humanitatem, ut sic posse existere prius non solum natura, sed etiam tempore, quam aliqua personalitate terminetur; illam ergo humanitatem sic existentem videtur dicere potuisse mereri de potentia absoluta suam unionem.

In hac re distinguamus in primis inter ipsam unionem & divinam electionem, seu prædestinationem, qua illa humanitas vel anima præordinata fuit ab æterno ad hanc unionem. Est enim de his diversa ratio, quia difficilius multo est mereri prædestinationem, quam effectum ejus: imo potest hic cadere sub meritum, quamvis illa non cadat. Supponamus deinde nos loqui de incarnatione, prout facta est simul tempore cum creatione ipsius animæ, & compositione seu formatione humanitatis, ut omittamus errorem Photini & aliorum, qui dixerunt Christum prius tempore extitisse, & per sua merita meruisse unionem illam, quam illi ponebant, scilicet accidentalem; & Origenis, qui 2. Periarch. c. 6. dixit, animam Christi prius fuisse creatam, & per bona opera moralia meruisse incarnationem, ut latius infra q. 6. dicam. Ultimo suppono duplicem hic posse esse quæstionem, scilicet, vel de merito fundato in operibus, quę natura antecedant unionem, vel de merito fundato in operibus, natura vel tempore posterioribus unione (meritum enim fundatum in operibus illius animæ & tempore prioribus unione, nullum esse potuit, ut constat ex secunda suppositione); hic solum agimus de merito priori modo fundato in opere antecedenti, nam si quod fundari posset in opere subsequenti, illud non jam esset meritum solius humanitatis, sed Christi, & ita de illo erit sermo in sectione sequenti.

Error Photini.

Dico primo: Christi anima vel humanitas nec meruit, nec mereri potuit prædestinationem, seu electionem suam ad hypostaticam unionem. Hæc est certa & communis omnium, quos in sequenti assertione citabo, & a fortiori probatur, quia nulla persona angelica, vel humana potest mereri totam suam prædestinationem ad gloriam; ergo multo minus potuit hæc anima mereri prædestinationem ad unionem hanc. Patet consequentia, quia ex parte termini est multo major repugnantia, quia est multo perfectior, & altior: ex parte vero ipsius prædestinationis est eadem ratio, quia sicut in cæteris prædestinatio est ratio omnis boni supernaturalis, a quo meritum proficiscitur; ita & in Christi anima vel humanitate. Confirmatur, & a priori explicatur ratio, quia meritum necesse est, ut antecedat præmium, vel in re ipsa secundum existentiam, vel saltem in præscientia Dei, secundum præscientiam objectivam, seu (ut alii volunt) secundum existentiam in æternitate. Cum enim meritum sit causa, vel ratio præmii, necesse est, ut aliquo modo illud antecedat: non potest autem intelligi, nisi alterutro ex dictis modis: sed non potuit meritum in anima Christi antecedere electionem suam secundum realem durationem, ut per se constat, quia illa electio fuit æterna, & meritum in tempore fit: neque etiam potuit antecedere secundum præscientiam, quia præscientiam talis meriti antecedit voluntas dandi gratiam, qua fit tale meritum, quæ gratia in anima Christi vel est gratia unionis, vel saltem manans ex unione, vel ordinata ad unionem juxta varias sententias. Unde illa voluntas vel est electio ad unionem, vel supponit illam; ergo est ante præscientiam meritorum; ergo illa merita nullo modo antecedunt, & consequenter neque possunt esse ratio talis electionis. Ex hoc sensu explicanda est illa vulgaris ratio in hac materia, ut sit efficax; scilicet, electio Dei est increata, & æterna; ergo non potest cadere sub meritum. Universaliter enim hæc consequentia non est bona, quia aliqua electio Dei, licet sit increata & æterna, tamen quia est actus liber, & terminatus ad creaturam, ut sic potest interdum habere aliquam rationem ex parte alicujus meriti ab æterno prævisi, ut infra quæstione 19. latius dicam. Solum ergo tenet in electione, & merito respectu ejusdem, quia ipsa electio est radix ipsius meriti tam ut existens, quam ut prævisi ab æterno.

Meritum necessario ante præmium.

Dices: quamvis absoluta præscientia meriti in tali humanitate non antecesserit electionem ejusdem, tamen præscientia conditionata antecessit, præscivit enim Deus, quod si assumeret humanitatem, in illa futura erant merita. Quod argumentum magis de ipso Christo, quam de humanitate procedit. Respondetur, hanc prescientiam sufficere ad rationem causæ finalis, non vero ad causam meritoriam, ut sumitur ex D. Thom. q. 29. de verit. art. 6. Quod a posteriori patet in omnibus prædestinatis. Nam de omnibus prævidet Deus, quid sint acturi, si hanc vel illam gratiam conferat; unde si vult conferre, non ideo est, quia habituri sunt illa merita, quod significat habitudinem causæ meritoriæ, sed ut illa habeant, quod significat habitudinem causæ finalis. Signum etiam hujus est: quia de omni humanitate possibili habuit Deus illam conditionalem scientiam, quæcumque enim assumeretur, in illa habere posset infinita merita. Ratio vero est, quia causa finalis movere potest, ut fiat, & ideo non supponit necessario suum esse, ut absolute existens in se, vel in præscientia; sed solum supponit esse cognitum, ut possibile, vel ut futurum sub conditione id est, si hæc, vel illa merita applicentur: at vero causa meritoria movet, ut existens saltem in præscientia præmiantis, quæ moraliter æquivaleat reali existentiæ, quia participat aliquo modo rationem causæ efficientis saltem moralis, & ideo requirit aliquam existentiam. Causa enim meritoria censetur aliquid conferre ad effectum, & quasi de suo aliquid ponere, & est quasi medium ad comparandum finem. Adde, illam etiam conditionatam præscientiam non haberi de humanitate ipsa, sed de homine ex illa constante, quia (ut jam dicam) humanitas meriti capax non est, atque ita non præscivit Deus, si assumeret humanitatem, merita ipsam habituram, sed Christum in humanitate; & per humanitatem meriturum.

Objectio. Responsio.

Et hinc facile solvitur alia objectio, scilicet, quia potuit humanitas Christi prædestinari prius ad gratiam & gloriam creatam, & in illa sic prædestinata potuerunt prævideri merita, propter quę ad unionem hypostaticam prædestinaretur. Respondetur enim, argumentum primo supponere humanitatem esse capacem meriti, quod falsum est. Deinde prædestinatio illius animæ ad gloriam non antecedit prædestinationem ad unionem personalem, sed potius subsequitur. Nam sicut illa gloria est velut proprietas hujus unionis: ita prædestinatio Christi vel ejus animæ ad illam gloriam est, tanquam ad proprietatem consequentem Incarnationem, unde supponit prædestinationem Incarnationis. Ac denique meritum Incarnationis, præsertim in pura creatura intelligi non potest, nisi supposita ordinatione, & prædestinatione talis unionis, quia ex natura rei nullum tale meritum esse potest (ut infra ostendam), sed tantum supposita ordinatione divina; omne ergo meritum hujusmodi necessario supponit voluntatem Dei de Incarnatione futura, & propterea volentis talia merita. Et consequenter non po-

Objectio. Responsio.

poteſt tale meritum eſſe de tota Incarnationis prædeſtinatione. An vero illa voluntas, quæ ſupponitur ad prædeſtinationem, debeat eſſe efficax, & beneplaciti, vel poſſit ſufficere voluntas inefficax, & antecedens, non eſt hujus loci explicare: ſatis eſt in propoſito, Incarnationem, & merita, quæ in Chriſto, & ejus humanitate fuerunt, ſuppoſuiſſe abſolutam & efficacem Dei voluntatem, tam Incarnationem ipſam, quam Chriſti merita prædefinientem, ut infra q. 18. & 19. & 24. explicabimus.

Dico ſecundo. Anima Chriſti, vel humanitas non meruit ſuam unionem, ſeu aſſumptionem. Concluſio eſt D. Thomæ hic, & in ea conveniunt Cajetanus, & omnes Thomiſtæ, Alenſis 3. par. q. 8. memb. 3. art. 2. Scotus, Durandus, & alii præcedenti ſect. citati, qui negant, in humanitate diſpoſitionem aliquam ad unionis gratiam præceſſiſſe, conſequenter, & a fortiori meritum omne negare debent, tum quia ſi in humanitate non potuit antecedere habitus, multo minus actus: tum quia ſi non anteceſſit gratia, non fuit ullum meriti fundamentum. Et probatur primo ex Scriptura ſacra, in qua myſterium hoc, & beneficium Incarnationis ſoli divinæ miſericordiæ, & charitati tribuitur. Joan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, &c.* Luc. 2. *Per viſcera miſericordiæ Dei, &c.* ad Epheſ. 2. *Propter nimiam charitatem, &c.* 1. ad Timot. 3. dicitur, *Magnum pietatis ſacramentum*. Et ad Tit. 3. *Apparuit gratia Dei, &c.* & c. 3. *Apparuit benignitas & humanitas &c.* Quæ teſtimonia non ſatis probant hanc concluſionem de fide (ut quidam cenſent), quia revera non loquuntur de Incarnatione reſpectu humanitatis Chriſti, ſed reſpectu noſtri, ut eſt beneficium nobis collatum ad noſtram redemptionem, ſic enim datum eſt ſine meritis noſtris, ut probant dicta teſtimonia: quod vero reſpectu humanitatis Chriſti nullum ibi intervenerit meritum, non ſatis ex illis locis colligi poteſt, ſed ſolum probabile argumentum: cum enim ſemper Scriptura iſtud beneficium ſimpliciter & abſolute revocet in Dei miſericordiam & liberalitatem, videntur omnia merita ſimpliciter excluſa. Sumi etiam hoc poteſt ex illo Pſ. 8. *Quid eſt homo, quod memor es ejus &c.* uſque ad illud. *Conſtituiſti eum ſuper opera manuum tuarum.* Quibus verbis ſatis indicatur id factum eſſe ſine merito hominis ſic exaltati: ea tamen verba de Chriſto interpretatur Apoſtolus ad Heb. 2. ubi inter alia ait: *Eum autem, qui modico, quam Angeli, minoratus eſt, videmus Jeſum propter paſſionem mortis, gloria & honore coronatum.* Ubi indicatur, illam exaltationem humanitatis ſupra omnes Angelos ante omne meritum eſſe: at vero gloriam & honorem, quem poſtea per paſſionem adeptus eſt Chriſtus, ex merito fuiſſe conſequutum. Hinc etiam Joan. 1. hoc myſterium *gratia* vocatur, non nobis tantum facta, ſed ſimpliciter, quia non ex operibus data eſt.

Unio hypoſtatica reſpectu Chriſti & hominum mera Dei gratia.

Secundo, hanc veritatem expreſſius, quam alii patres, docuit Auguſt. de prædeſt. ſanct. c. 15. ubi primum de natura ipſa humana expreſſe interrogat, quibus meritis hoc ſibi compararit? deinde de ipſo homine Chriſto, & tādem concludit in hoc eſſe ſimilem illam gratiam unionis in Chriſto primæ gratiæ, quæ nobis confertur, quod ſicut illa ex nullis præcedentibus meritis Chriſti hominis, & humanitatis ejus collata eſt, ita hæc ſine noſtris meritis datur. Idem repetit de bono perſeverantiæ c. ult. & de correptione & gratia c. 11. videtur dicere hoc eſſe de fide: *Neque enim quiſquam*, ait, *tanta rei hujus & fidei cæcus eſt ignorantia, &c.* Sed ibi plane loquitur contra Photinum & alios, aſſerentes Chriſtum juſtum hominem, ac ſanctum prius extitiſſe, atque bonis ſuis operibus meruiſſe conjunctionem ſpecialem cum Deo: qui in duobus errarunt contra fidem, tum quod incarnationem negabant factam a principio conceptionis Chriſti, ex quo inferebant cecidiſſe ſub meritum; tum quod illam Incarnationem non veram hypoſtaticam unionem cum Deo, ſed accidentalem dicebant, ut Neſtoriani. Et ex quolibet horum principiorum aſſerere Chriſtum, vel humanitatem ejus meruiſſe ſuam Incarnationem, eſt ſine dubio contra fidem. At vero Aug. ſolum ex eo colligit, humanitatem non fuiſſe aſſumptam ex meritis, quia non prius tempore extitit, quam fuerit aſſumpta. Quæ conſequentia licet bona ſit ratione materię (ut ſtatim dicam) non tamen per ſe ſufficit ad faciēdam cōcluſionē de fide. Eandem tamen ſententiam repetit Aug. in Ench. c. 36. & 40. & 13. de Trin. c. 17. & tract. 2. in Joan.

Ultimo arguitur ratione illa communi, quæ ita explicatur. Quia meritum debet antecedere præmium ſaltem ordine naturæ: ſed in Chriſti humanitate non præceſſit ordine naturæ aliquod opus meritorium ante aſſumptionem, ergo. Major ſupponitur ex materia de merito, & ex ſupra dictis explicando ſenſum hujus dubii, in quo verſamur. Minor probanda eſt ex dictis in ſectione præcedenti, quia operatio animæ eſt quoddam accidens ejus, ſed oſtenſum eſt, nullam formam accidentalem, præſertim extrinſecam, ſeu non habentem intrinſecam & neceſſariam connexionem cum ipſa ſubſtantia, antecedere ordine naturæ propriam ſubſiſtentiam, atque adeo neque hanc hypoſtaticam unionem; ergo idem dicendum eſt de operatione, atque adeo de merito, quod in operatione fundatur. Et hoc ſenſu optime procedit illa ratio, quæ in eandem coincidit: quod ſcilicet actiones ſunt ſuppoſitorum, ſeu ſubſiſtentium: ſed humanitas, ſeu anima prius natura, quam uniretur, non fuit ſuppoſitum, nec ſubſiſtens; ergo neque capax operationis, nec meriti. Major habetur ex communi conſenſu Philoſophorum, & ex Ariſt. in citato loco Metaphyſ. qui (ut ego exiſtimo) pro eodem duxit naturam ſingularem & ſuppoſitum, & ex dictis ita explicanda eſt, & probanda, quia licet ſubſiſtentia non ſit formale principium operandi, tamen eſt conditio ex natura vel prærequiſita in operante propter illam rationem, quia complementum rei in proprio eſſe ſubſtantiali ſecundum naturæ ordinem operationem antecedit. Quod a ſimili explicatur in forma accidentali, in qua etiam ex natura rei diſtinguitur actualis inhærentia ab ipſa exiſtentia, & tamen ex natura rei loquendo, accidens prius natura intelligi debet non ſolum exiſtens, ſed etiam inhærens, quam actu operans, quia prius conſtitui debet in ſuo naturali modo eſſendi, quam operetur. Et hinc etiam fit, quod ſi per Dei potentiam accidens ſine ſubjecto conſervetur, prius intelligetur eſſe ſuo modo per ſe exiſtens, quam operans, quia cum inhærentia ſit magis intrinſeca accidenti, quam actio, & ex natura rei prius illi conveniat, ea impedita per alium modum per ſe exiſtendi, neceſſe eſt, ut talis etiam modus actionem antecedat atque univerſaliter, ut forma in re prius habeat unum vel alium determinatum modum eſſendi, quam agat: ſic ergo in propoſito ſubſiſtentia propria, tanquam modus maxime intrinſecus naturæ, ex natura rei antecedit operationem, & ideo quando per hanc hypoſtaticam unionem impeditur, etiam talem unionem antecedere operationem neceſſe eſt.

Subſiſtentia conditio requiſita ad operationē.

Et hac ratione ſolvitur facile fundamentum prioris ſententiæ. Concedo enim conſequenter loquendo ita potuiſſe probabiliter, imo & probabilius dici in illa opinione, quæ ponebat diſpoſitionem gratiæ antecedentem in ipſa humanitate. Sed propterea illam rejecimus, & ab inconvenienti, hoc eodem argumento illam impugnavimus. Ad confirmationem, ſunt, qui propter illam concedant potuiſſe in humanitate præcedere aliquam operationem liberam ordine naturæ ante unionem: ſed hanc non potuiſſe eſſe meritoriam, quia non procedebat ex gratia. Hoc vero mea ſententia inconſtanter dicitur. Quia ſi operatio libera & moralis, ſeu virtutis acquiſitæ, potuit in humanitate antecedere unionem, cur non etiam ſupernaturalis? vel cur non etiam habitus infuſus? vel ſaltem operatio ſupernaturalis procedens ab auxilio? Si enim dicatur, hæc dona ſupernaturalia ratione unionis conferri, principium petitur. Hoc enim controvertitur, nam quamvis unio ſemel habita ſufficiens ratio ſit, ut hæc omnia auxilia præbeantur, tamen etiam poſſunt ex voluntate Dei per ſe concedi cuicumque naturæ illorum capaci, atque adeo poſſent dari naturæ humanæ, ut per illa ſe actualiter diſponeret ad unionem, & aliquo modo mereretur illam, ſi illorum eſſet capax. Aliter ergo ex dictis reſpondendum eſt, etiamſi prius natura anima ſupponatur exiſtens: non tamen potuiſſe prius natura operari, quam ſubſiſtat propria ſubſiſtentia, vel ſubſiſtentia verbi, cujus ratio ſatis explicata eſt.

Ex quibus tandem dico tertio, etiam de potentia abſoluta fieri non potuiſſe, ut humanitas mereretur ſuam Incarnationem, eo modo, quo nunc agimus. Nam in primis ſuppono, humanitatem ſeparatam ab omni ſuppoſito proprio & alieno non poſſe exiſtere in rerum natura, & conſequenter in illa ut ſic hujuſmodi meritum eſſe non poſſe. An vero in proprio ſuppoſito prius exiſtente

eſſe

esse potuerit, dicetur sect. 5. Deinde cum ex natura rei sit prior subsistentia, quam operatio, nulla ratione potest hic ordo immutari, quia est prorsus intrinsecus & quasi essentialis. Quod ita declaro, quia non potuit Deus facere, ut humanitas in proprio supposito prius natura operaretur, quam subsisteret, quia non potest facere, quin subsistentia sit magis intrinseca, & ex natura sua anterior operatione. Deinde non potuit hæc subsistentia propria impediri per unionem ad Verbum alio modo, quam de facto impedita est; ergo, si de facto non intelligitur talis ordo naturæ, quo operatio humanitatis præcedat unionem, nulla ratione est illa possibilis. Denique rationes in præcedente sectione factæ in præsente casu procedunt.

Aliquorũ figmentũ. Præter hos autem modos nullus alius excogitari potest, quo humanitas per opera ordine naturæ antecedentia hypostaticam unionem mereatur. Dicunt vero aliqui, potuisse humanitatem existere per existentiam Verbi, & ut sic existentem mereri unionem ad hypostasim seu subsistentiam Verbi. Nam licet unio ad subsistentiam (ut ajunt) naturaliter sit prior, quam ad existentiam, posset tamen Deus hunc ordinem immutare. Addunt vero meritum illud non fore omnino perfectum, & de condigno, eo quod non esset ab infinita persona, sed a natura, quæ licet per infinitam existentiam existeret, illa tamen existentia non ita dignificaret operationem, sicut persona. Sed mirum est, quot falsa principia in hac imaginatione seu fictione includantur. Primum, posse naturam existere per alienam existentiam, de quo infra q. 17. Secũdum, posse intelligi unionem substantialem cum Deo, & non esse in hypostasi, nec subsistentia: illa enim unio cum existentia substantialis est, & tamen non ponitur esse in hypostasi, nec ad subsistendum: relinquitur ergo, ut talis unio sit in natura, quia juxta doctrinam Conciliorum supra traditam non est aliud genus unionis substantialis inter duas substantiales naturas. Et ex eadem doctrina constat, quam sit falsum illud consequens, constabitque amplius ex dicendis infr. q. 2. Tertium, posse esse realem naturæ ordinem inter unionem ad existentiam, & non ad subsistentiam Verbi. Qui enim hoc concipi potest, cum existentia illa & subsistentia in re nullo modo actualiter distinguantur? Ubi enim non est in re distinctio, nec realis ordo naturæ esse potest. Quod magis declaratur ex parte humanitatis; aut enim in illa sunt duo modi unionis ex natura rei distincti, unus ad existentiam, & alius ad subsistentiam divinam, aut est unus tantum. Primum per se apparet valde absurdum. Cur enim distinguentur in re uniones, cum neque in re, quæ unitur, neque in re, ad quam unitur, reperiatur talis distinctio ex natura rei? Adde etiam, quod neque illæ uniones sunt separabiles, alias posset manere humanitas existens divina existentia in propria persona: quod nemo (credo) prudens affirmabit. Nullum ergo est principium aut signum distinctionis ex natura rei inter illas. Quod si unio est in re eadem in seipsa; & existentia cum subsistentia Verbi in re est idem: non potest ordo naturæ in illa unione excogitari, neque est distinctum donum Dei illa unio, ut terminatur ad existentiam, vel ad subsistentiam: non ergo potest tale meritum intercedere inter illas duas uniones, etiamsi eas admittamus, & demus ratione distingui, quia hæc distinctio non satis est, ut inter eas, vero ordine naturæ & causalitatis, quasi interponatur seu intercedat. Sed de hac re iterum redibit sermo infr. q. 17.

Quot laboret defectib.

Substantialis unio ad existentiam Verbi, ad subsistentiam ipsius termi netur, necesse est,

Quartum denique absurdum, quod involvitur in prædicta assertione, est suppositis his principiis non habere operationem, infinitam dignitatem moralem ab existentia divina, sicut habet a subsistentia. Quænam enim differentiæ ratio reddi potest? Numquid minoris perfectionis aut dignitatis est existentia divina, quam subsistentia? Non sane, cum sit infinita in genere entis. Aut fortasse existentia minus influit in operationem, quam subsistentia? Non certe, nam secundum veriorem metaphysicam existentia naturæ per se influit, natura, enim non influit nisi ut actualis entitas: & in omni opinione existentia est conditio magis necessaria ad agendum quã subsistentia. Aut fortasse differentia in hoc consistit, quod suppositum sit, quod operatur, non natura, etiam existens? At vero, licet hoc in se verum sit, tamen nec inde sequitur, naturæ dignitatem nihil conferre ad valorem meriti, sicut confert gratia, licet non sit ipsa, quæ operatur, sed principium operandi. Neque in ea hypothesi, in qua proceditur, id dicitur consequenter; asseritur enim humanitas existens in eo casu mereri unionem hypostaticam; consequenter ergo asserendum est, illam esse, quæ operatur, non enim meretur, nisi operando: ergo, cum illa non operetur nisi existens, neque etiam meretur nisi existens: ergo, si existeret existentia infinitæ dignitatis, ex habitudine, & conjunctione ad illam, haberet opus infinitum valorem, sicut etiam humanitas haberet infinitam dignitatem & sanctificationem non minus quam ex unione ad subsistentiam. Est ergo hic dicendi modus (judicio quidem meo) nec sibi constans, nec absolute verisimilis aut probabilis.

SECTIO IV.

Utrum Christus Dominus mereri potuerit Incarnationem suam.

HÆC quæstio non habet locum, ut ex supra dictis constat in merito fundato in operibus tempore vel natura præcedentibus ipsam unionem. Quia Christus solum antecedit unionem ut Deus, ut sic autem meriti capax non est (ut suppono), sed ut Deus homo, & ut sic resultat per unionem, ut posterius saltem natura sequitur operatio. Quamobrem instituitur tota ista quæstio de merito in posterioribus operibus fundato.

De quibus secundo certum est, non potuisse per illa Christum Dominum mereri prædestinationem Incarnationis, per quam ipse ut homo prædestinatus est, ut esset filius Dei naturalis. Hoc enim probant adducta omnia superiori sectione pro prima conclusione, quia scilicet illa merita neque in duratione, neque in præscientia potuerunt antecedere hanc prædestinationem, cum ab illa proficiscantur. Nam quod cognoscantur merita possibilia, non refert, ut sint ratio volendi incarnationem, nisi fortasse per modum finis, quia causa meritoria (ut dixi) cum habeat moralem quandam efficientiam, supponi debet secundum actualem existentiam saltem in prævisione premiantis. Et eadem ratione non sufficit præscientia conditionata eorundem meritorum, ut dictum est sect. præced. Atque hinc ulterius colligitur, primam futuritionem (ut sic dicam) incarnationis non potuisse sub meritum Christi cadere, id est, non potuisse Christum mereri, ut sua incarnatio esset futura. Probatur primo ex proposita assertione, quia hoc ipso, quod incarnatio Christi prædestinata est, seu prædefinita, ut in tempore fieret, fuit infallibiliter futura; sed non potuit Christus mereri prædestinationem incarnationis: ergo nec quod simpliciter futura esset. Secundo quia non potuit aliquid esse ex meritis Christi, nisi illa supponantur vel prævideantur, saltem ut futura, sed merita futura supponunt incarnationem futuram: ergo non possunt esse causa meritoria, ob quam simpliciter sit futura incarnatio, sed necessario supponi debet, quia ante omne tale meritorium futura sit incarnatio, ita ut sicut de possibili non potest esse vera hæc causalis, quia merita Christi sunt possibilia, ideo incarnatio est possibilis, sed potius e converso, ita de futuro, non ideo futura est incarnatio, quia merita Christi sunt futura, sed e contrario, quia incarnatio erit, ideo ab illa erunt merita.

Difficultas ergo superest, an ipsa Incarnatio potuerit in re ipsa fieri propter merita prævisa ipsius Christi jam prædestinati. Et ratio dubii est, quia gratia antiquorum patrum propter merita Christi prævisa, multo ante tempore illis data est; ergo quamvis Incarnatio ordine temporis vel naturæ eadem merita præcesserit, nihilominus propter illa prævisa potuit exhiberi. Si enim in genere loquendo ad rationem meriti satis est, ut in præmiantis scientia præmium antecedat, cur non hic etiam sufficiet? Dicetur fortasse rationem esse, quia ipsa Incarnatio totius meriti principium est, non autem gratia patrum antiquorum. Sed contra, primo, quia Incarnatio non ut exhibita, sed tantum prævisa, meriti etiam prævisi principium intelligitur; ergo licet Incarnatio illa, ut prædestinata, non potuerit cadere sub tale meritum, tamen ut re ipsa facta, optime potuit. Quod ita explicatur, quia postquam Deus prædestinavit & prævidit Christum habiturum infinita merita, potuit non exequi illam Incarnationem, nisi intuitu illorum meritorum, quia libere operatur, & potest, prout vult, sua dona conferre. Nam ex

eisdem meritis eodem modo prævisis paravit viam Incarnationi exequendæ, & dedit gratiam Virgini, qua esset condigna mater Incarnati Dei.

Sufficiens valor in operibus Christi ad merendā hypostaticam unionem.

In hac quæstione non dubitamus, quin in operibus Christi Domini fuerit sufficiens valor, ut gratiam unionis mererentur in genere de illa loquendo, quia (ut supra q.1.art.2.demonstratum est) illa valorem infinitum habuerunt. Unde si ordinasset merita, ut Pater, vel Spiritus sanctus incarnaretur, vel si assumpsisset prius naturam Angelicam, & per illam operaretur ordinando merita ad assumptionem hujus humanitatis, sine dubio illam mereri de toto rigore justitiæ posset, ut ibi dictum est, quia nulla conditio ad meritum necessaria illi deesset. Difficultas ergo tantum est de hac numero Incarnatione, ut obtinenda per opera & merita exequenda per humanitatem assumptam per eandem Incarnationem. Et hoc modo multorum opinio est, implicare contradictionem Christum meruisse hanc Incarnationem, propter illam rationem, quia impossibile est, principium meriti sub meritum cadere. Quæ variis modis confirmatur: primo quia aliàs quilibet homo primam gratiam mereri sibi posset, per opera, scilicet, ab ipsamet prima gratia procedentia. Secundo, quia aliàs idem esset causa sui ipsius in eodē genere; Incarnatio enim in genere efficientis est causa meriti, & meritum causa Incarnationis, quod genus causæ ad efficientem quoque revocatur; ergo & incarnatio erit causa sui ipsius, & duo erunt sibi invicem causæ in genere efficientis, quæ est aperte repugnantia. Tertio, quia aliàs posset cadere sub meritum, ipsum etiam esse, & creari, quæ videntur absurda & contra omnium sententiam.

Hæc sententia est probabilis. Nihilominus tamen de potentia absoluta loquendo, fateor me non videre tam apertam contradictionem, & ideo valde probabile existimo hoc fieri potuisse. Quod ratio dubitandi in principio posita multum persuadet, cum replicis etiam adhibitis. Quæ amplius confirmantur, quia non implicat contradictionem velle Deum ita conferre humanitati gratiam unionis, ut non omnino absolute donet, sed quasi sub conditione & dependenter a futuris operibus, & in præmium eorum, atque adeo, ut licet tempore, vel natura antecedat unio, non sit per modum gratiæ gratis datæ, sed per modum anticipatæ solutionis; ut si Rex tribuat militi arma, & equum in stipendium futuri laboris & militiæ & quasi in præmium meritorum, eodem equo & armis futurorum. Quod exemplum variis modis vitatur ab iis, qui tuentur contrarium, sed vix unquam satisfaciunt. Deinde quia argumenta in contrarium non cogunt; quod in his quæstionibus, quæ pertinent ad potentiam Dei absolutam, satis fere est, ut non existimetur impossibile, quod non probatur.

Ad fundamentum præcedentis sententiæ respōsio prima. Secunda responsio.

Ad fundamentum enim respondetur primo, principium meriti ex natura rei, & prout de facto confertur, non posse cadere sub meritum, ut statim explicabimus; secus vero de potentia absoluta. Secundo respondetur, principium meriti secundum eam rationem vel conditionem, qua principium meriti est, non posse cadere sub idem meritum, quatenus causa meritoria est, seu ratio aliquid faciendi: easdem tamen res sub alia ratione, seu sub alio statu, posse cadere sub meritum. Declaratur, nam merita Christi non dicuntur posse concurrere ad hoc præmium, nisi ut futura: ut sic autem principium eorum est Incarnatio ut prædestinata tantum, non ut jam executioni mandata: est autem præmium, prout in tempore executioni mandatur, & ut sic est principium meritorum ut actu existentium, & ita sub alia & alia ratione est principium & præmium meritorum. Unde potest retorqueri argumentum, quia merita ut futura, & ut prævisa, antecedunt incarnationis executionem: ergo nihil repugnat, quin Deus intuitu horum meritorum illam exequatur.

Incarnatio qualiter possit cadere sub meritum

Objectio.

Dices: repugnat Christum ordinare sua merita ad obtinendam incarnationem, cum necessario supponatur habens illam; hoc autem videtur necessarium ad meritum, scilicet, ut is, qui meretur, ordinet & referat suam actionem in præmium. Respondetur. Satis est, quod Deus ita ab æterno ordinaverit, & quod in tempore quasi hac lege incarnationem fecerit, & quod Christus postea legem acceptarit, & sua opera retulerit ad implendam voluntatem Patris. Denique non est necesse, ut sua merita referat ad obtinendam incarnationem, sed potest referre quasi ad persolvendam illam, quod est satis. Cum idem dicendum necessario sit de modo, quo Christus antiquis Patribus gratiam meruit. Dices: Deus absque meritis Christi præordinavit Verbi incarnationē, nec potuit aliter fieri, ut dictū est: ergo nō potuit illā efficere ex meritis Christi, quia non potest aliter fieri, quam prordinata est. Et eadem ratione non potuit Deus ordinare merita Christi ad incarnationem, quam sine ordine ad merita jam præordinaverat. Respondetur, idem fere argumentum fieri posse de omnibus prædestinatis: negatur ergo utraque consecutio, quia Deus, qui sine prævisis meritis gratis voluit incarnationem, potuit etiam simul velle post jam prævisa merita futura, illam perficere, & exequi intuitu illorum: hæc enim non sunt opposita, quia prædestinatio seu potius prædefinitio, & executio, diversa sunt: unde, licet illa sit absque meritis, hæc potest fieri intuitu meritorum: &, licet incarnatio non possit nisi gratis prædestinari, potest tamen non omnino gratis fieri, quia ante præordinationem incarnationis nullo modo supponitur Christus, aut merita ejus, nec ut existentia, nec ut futura, ante executionem vero supponuntur saltem ut futura & prævisa, ex vi efficacis decreti, quo gratis prædefinita est incarnatio; atque ita incarnatio gratis prædestinata potest non omnino gratis fieri, sed intuitu meritorum, quamvis non possit nisi gratis prædestinari.

Atque hinc constat ad exempla adducta de prima gratia, & de aliis similibus: quamvis enim de facto non possit prima gratia cadere sub meritum juxta rerum naturas, & juxta legem meriti a Deo statutam, ut infra attingemus, & in materia de gratia latius tractatur, tamen de potentia absoluta non repugnaret, Deum non uti his legibus, sed intuitu futuri meriti, & ratione illius, primam gratiam conferre, sicut de incarnatione dictum est. Adde vero, in his omnibus negari non posse, quin in hoc genere seu modo præmiandi merita, aliqua liberalitas intercedat, quia hoc ipsum, scilicet, dare aliquid per modum præmii ante exhibitum meritum liberalitas est: tamen quia hæc liberalitas non repugnat cum ratione justitiæ, & meriti, ideo non videtur simpliciter implicare contradictionem, quod hæc omnia dentur propter futura merita prævisa, sicut supradictum est de gratia data antiquis Patribus propter merita Christi, & de omni pacto justitiæ, in quo datur anticipata solutio ante merces exhibitas, vel acceptas. Ex quo patet ad primam & tertiam confirmationem.

Analogia inter causam finalem, & meritoriam.

Ad secundam vero simpliciter negatur sequela, sicut non sequitur, meritum est causa finalis Incarnationis, & Incarnatio est causa efficiens meriti, ergo est causa sui ipsius, quia sicut hic mutatur genus causæ, ita ibi: causa enim meritoria, & finalis licet in aliis differant (ut dictum est) tamen in hoc conveniunt, quod sicut finis causat, antequam sit: ita causa meritoria potest suo modo causare, antequam in re ipsa existat, si sit in mente ejus, qui collaturus est præmium. Et hujus ratio est, quia sicut finis causat movendo causam agentem, ita meritum non causat immediate influendo in præmium, sed movendo voluntatem alterius ad reddendum illud. Et hinc est, quod sicut finis interdum movet ad productionem, vel consecutionem sui ipsius, ita meritum possit movere, seu esse ratio, propter quam Deus conferat id, quod ipsius meriti principium est: ita ut idem simul sit ejusdem meriti solutio, & satisfactio. Incarnatio ergo est causa suo modo efficiens physica operis meritorii; meritum autem est causa moralis, & quodammodo metaphorica præmii, & ideo non videtur implicare, quod sint sibi invicem causæ, nec propterea sequeretur idem esse causam sui ipsius, genere causæ mutato.

Christus non meruit incarnationem suam.

Sed quidquid opinemur de implicatione contradictionis, de facto tamen sine ullo dubio dicendum est Christum Dominum non meruisse Incarnationem suam. Assertionem hanc aliqui existimant esse de fide, quod est verum in sensu contrario errori Photini, Origenis, & aliorum, ut dictum est, scilicet, quatenus per eam excludit meritum, quod in eadem natura tempore antecesserit incarnationem, tamen ut excludit meritum, vel naturam prius, vel solum prævisum, non est expresse de fide, cum non sit in Scriptura aperte proposita, neque ab Ecclesia definita, aut declarata, est tamen ita certa, ut contraria sit temeraria, & periculosa. Primo, quia sacræ Scri-

pturæ

pturæ testimonia sect. præced. citata plurimum illi favent. Secundo, propter testimonia Sanctorum, præsertim Augustini ibidem allata. Tertio, propter communem consensum Scholasticorum hic & in 3. d. 4. Ratio vero reddi potest primo, quia meritum natura sua postulat, ut antecedat præmium, ad quod, ut via ad terminum, comparatur, vel ut medium ad finem, & ideo hic ordo in uno, & eodem nunquam immutatur. Imo neque in diversis, nisi quando congruenti ratione alio modo fieri non potest, ut contingit in gratia antiquorum patrum, in qua etiam suo modo hic ordo servatus est; nam saltem in prævisione Dei fuit prius meritum Christi, propter quod illa data est, quam ipsa gratia: at vero idem Christi meritum non potuit etiam in prævisione Dei esse prius, quam Incarnatio.

Secundo, si admittamus esse possibile principium meriti sub diverso statu sub meritum cadere, ut id fieri possit, necesse est, ut illud a principio non absolute, & simpliciter detur, sed quasi sub conditione futurorum meritorum, & dependenter ab illis, sicut necessario dicendum est de gratia antiquorum patrum, quia aliàs non posset ibi intercedere ratio justitiæ, atque adeo neque ratio meriti: at vero hic modus est imperfectus, neque in Christo Domino locum habuit: sed a principio habuit gratiam unionis, perfectissime & simpliciter, & ideo neque in illo talis modus meriti locum habuit. Unde confirmatur tertio, nam propter hanc causam gratia simpliciter prima sub meritum non cadit, quia non datur imperfecto modo & dependenter a futuro opere, sed absolute & simpliciter, & aliàs non perfecte haberet rationem gratiæ. Dico autem gratia simpliciter prima, quia prima gratia habitualis, sicut est prima in ordine ad meritum de condigno, ita non cadit sub illud, tamen quia non est simpliciter prima, sed supponit aliam excitantem, & adjuvantem, quæ (ut est probabile) potest esse principium meriti de congruo, ideo gratia prima habitualis potest fortasse cadere sub hoc meritum, non ut consequens illam, sed ut antecedens: tamen ipsa prima gratia excitans vel adjuvans, quæ est simpliciter prima, sub nullum meritum cadit: pertinuit enim ad convenientem, & liberalem providentiam Dei, & consentaneam naturis rerum, gratis donare principia operandi, ipsa vero bona opera ad alia congruentia præmia ordinare; sed gratia unionis in Christo est omnium prima, & radix omnis meriti; ergo. Denique quia maxime decens fuit, ut summum Dei opus, & quod est fundamentum totius meriti, non fuerit fundatum in merito, sed sola Dei liberalitate.

Quæstio fit satis. Quot & quales incarnationis circumstantiæ.

Sed quæres, an idem dicendum sit de circumstantiis incarnationis. Respondeo breviter cum communi & probabiliori sententia, idem esse dicendum. Ut vero hoc & recte intelligatur, & probetur efficaciter, advertendum est, circumstantias proprie dici, quæ comitantur incarnationem, ut sunt quod tali tempore fiat, tali loco, tali modo, opere scilicet Spiritus Sancti, & similes: possunt vero etiam circumstantiarum nomine comprehendi quædam, quæ incarnationem antecedunt, ut annunciatio angelica, consensus Virginis Beatissimæ, ejusque dispositio ac cooperatio. Item quædam alia, quæ incarnationem subsecuta sunt, possunt etiam circumstantiæ appellari, ut angelorum laudes & cantus, pastorum & Magorum adorationes. De primis ergo circumstantiis præcipue intelligitur communis sententia. Quam aliqui ex eo probant, quod hæ circumstantiæ ad divinam prædestinationem pertinent, & non cadunt sub libertatem Christi hominis, sed ante illam fuerunt a Deo, suo arbitrio, & juxta divinam ipsius sapientiam, præordinatæ. Sed hæ rationes & similes non cogunt, nam ea, quæ a Deo prædestinata sunt sola ejus voluntate, possunt cadere sub meritum, licet eorum prædestinatio sub meritum non cadat, ut patet, nam Deus præordinavit Petrum ad tantam gloriæ intensionem sola sua voluntate, quam Petrus postea meretur. Item etiam non cecidit sub libertatem Christi humanam, quod Beatæ Virgini tanta gratia sit data; nam priusquam ipse fieret homo, data est illi, & nihilominus eam ipse meruit, quasi solvendo quod datum jam erat. Ratio ergo solum est illa, quia hæ circumstantiæ, sicut & executio Incarnationis, antecedunt meritum saltem naturæ ordine, & ideo ex natura rei non cadunt sub illud, nec sunt multiplicanda miracula sine necessitate. Item quia hæ circumstantiæ per modum unius conjunguntur cum ipso mysterio, & (ut ita dicam) tenent se ex parte illius, quatenus cum illo conjunguntur ad constituendum in rerum natura Christum in statu, in quo possint operari & mereri, nam ad hoc necessariæ sunt, & ideo non magis cadunt sub meritum ejus, quam ipsamet incarnatio.

Dispositiones ad incarnationem prævias ut sic Christus non est meritus.

Et hæ rationes procedere videntur a fortiori de aliis circumstantiis, quæ tempore antecesserunt incarnationem, quia sunt multo anteriores merito. Sed in his considerare oportet, aliud esse loqui de illis formaliter, ut circumstantiæ Incarnationis sunt, & ad illam dicunt habitudinem: & hoc modo applicari ad eas potest doctrina data. Aliud vero erit, si de his loquamur quasi materialiter, ut per sese consideratæ possunt esse talis naturæ ac conditionis, ut juxta ordinariam Dei providentiam non dentur sine alicujus merito; ut gratia & auxilia B. Virgini, ut sese præpararet ad conceptionem Filii Dei, quatenus ordinata sunt ad incarnationem, circumstantia ejus dici possunt, quæ reduci potest ad illas, quas Philosophi morales vocant, *quomodo, vel quibus auxiliis*, & nihilominus Christus meruit eam gratiam, & auxilia Beatæ Virgini, non eo titulo quod circumstantiæ suæ incarnationis sunt, sed quia sunt res pertinentes ad sanctificationem perfectam ipsius Virginis, quæ sanctificatio nulli datur absque Christi merito. Et hæc ratio procedit de gratia antiquorum Parum, quatenus fuit quedam dispositio & præparatio ad Christi adventum. Itaque generalis regula erit, Christum non meruisse ea, quæ suam incarnationem antecesserunt, nisi talis fuerint, quæ ad homines sanctificandos pertinerent, propter rationem factam, quæ magis ex sequenti sectione constabit.

Incarnationem subsecutas circumstãtias meritus est Christus.

De circumstantiis autem tertii generis dicendum est, Christum illas meruisse, quia in eis non procedit ratio facta, cum sint posteriores incarnatione, & non est alia, quæ obstet, de qua re dicemus latius infra qu. 19.

Objectio.

Sed contra, primo, nam Apocal. 5. dicitur: *Dignus est agnus, qui occisus est, accipere divinitatem*, &c. Illa autem particula: *Qui occisus est*, habet vim notæ causalis, id est, quia occisus est. Sicut paulo antea dicitur: *Dignus es Domine accipere librum, & aperire signacula ejus, quoniam occisus es*. Et Psalm. 44. dicitur: *Dilexisti justitiam, & odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus*, &c. Quod de unctione humanitatis per divinitatem exponit ibi Augustin. & Ansel. ac Beda ad Hebræ. 1. Respondetur ad primum testimonium ibi esse sermonem de manifestatione divinitatis, quam Christus sua passione meruit. Ita Ruper. S. Thom. Chartus. Lyra, & alii. Secundum vero testimonium primo exponi potest de unctione gratiæ gratum facientis, ut videtur exponere Athanas. oratio. 2. contra Arianos 4. fol. ante finem, ubi hoc exponit de sanctificatione per Spiritum sanctum, qua ipse Christus se ipsum, ut hominem sanctificavit juxta illud Joa. 17. *Ego sanctifico meipsum*, quam sanctificationem dicit factam esse in Jordane quoad nos, quia scilicet tunc nobis manifestata est, & propter nos in eum descendisse Spiritum Sanctum declaratum est. Quam expositionem secutus Hilarius libro 15. de Trinitate circa medium expresse dicit hanc unctionem fuisse in Christo ex merito, & ita exponit illam particulam: *Dilexisti justitiam propterea*, &c. Sed hæc expositio tangit quæstionem aliam, scilicet, an Christus meruerit suam gratiam habitualem, de quo infra.

Secundo ergo Hieronymus in 3. tom. epist. 149. ad Principiam, particulam, *propter*, de causa meritoria exponit, tamen unctionem illam intelligit de *oleo exaltationis*, quo in resurrectione unctus est, & de exaltatione, & regno, quod suis meritis obtinuit. Et hæc expositio habetur nomine ejusdem Hieron. super Psalm. 44. Nec multum ab ea distat Ambros. ad Hebr. 1.

Tertio tamen, si per unctionem intelligamus ipsam unionem ad Verbum, ut multi Patres intelligunt, ut dicemus infra qu. 7. illa particula *propter*, non de causa meritoria, sed de finali intelligenda est, ita ut sensus sit, quia alii homines declinaverunt & defecerunt, ut tu odisses iniquitatem, & justitiam in omnibus diligeres: *Propterea unxit te Deus Deus tuus*. Et ita exponunt supra citati, Augustinus, Anselm. & Beda, & Cyrillus Alexand. lib. 8. thesau. c. 1. circa finem.

Sed quæret aliquis, esto non meruerit Christus incarnationem suam, ut in principio facta est, an saltem meruerit,

ruerit, vel continuationem & perseverantiam illius unionis, vel quasi extensionem ejus ad omnes partes materiæ, quas paulatim per nutritionem acquirebat, vel quasi restitutionem ejus, quæ in resurrectione facta est. Cum enim in triduo non fuerit humanitas, nec fuit unio ad humanitatem, & in resurrectione iterum restituta est; hæc enim omnia videntur esse posteriora incarnatione, ut in principio facta, atque adeo respectu illorum posse salvari omnes conditiones ad meritum necessarias, & cessare omnes rationes supra factas.

Dici tamen potest ad primam interrogationem hanc gratiam unionis de se esse perpetuam, & ut talem a principio dari, & ideo in illa non esse quid distinctum continuationem a prima donatione, præsertim cum dona Dei ex parte ejus irrevocabilia sint, quamdiu creatura non ponit impedimentum; quod in hoc mysterio locum non habet, quia humanitas semel unita non potest divinæ gratiæ impedimentum ponere: quod simile est in beatitudine, & ideo in illa idem est mereri beatitudinem, & mereri perpetuam ejus conservationem; sic ergo in hac gratia unionis idem fuit gratiam ipsam gratis dari, & perpetuam durationem ejus. Et quamvis fortasse non implicet contradictionem hanc gratiam, solum pro ut intelligitur coexistere uni instanti, gratis dari, & ut perseverantem & durantem esse præmium meritorum, tamen id nec videtur consentaneum naturæ ejus, cum de se perpetua sit, nec modo communicationis divinæ gratiæ, cujus dona (ut diximus) sunt sine pęnitentia.

Hinc ad secundam interrogationem dici potest, non oportere ponere meritum illius, quasi extensionis, quia illa unio partium materiæ quodammodo sequitur ex vi primæ unionis, qua Deus factus est homo integer & perfectus. Nam hæc unio requirit, ut omnes partes humanæ naturæ eadem Verbi subsistentia subsistant.

Ad tertiam vero interrogationem dici potest, meruisse quidem Christum resurrectionem suam, atque adeo unionem animæ ad corpus, non tamen propterea necessarium esse, ut meruerit aliquam unionem humanitatis ad verbum, quia hæc in re ipsa non fuit dissoluta, sed mansit in anima & corpore, quæ licet inter se separata fuerint per mortem, non tamen a Verbo. Unde postea eo ipso, quod inter se unita fuerunt, mansit tota humanitas ad Verbum unita, non per novam unionem, sed per solas uniones partium quasi inter se conjunctas & unitas. Quod clarius patebit infra qu. *6*.

Responsio. Hæc responsio probabilis est, & quidem quod attinet ad tertium punctum, id pendet ex hoc, quid addat unio totius humanitatis ad Verbum supra uniones partiales animæ & corporis simul sumptas. Si enim nihil addit præter unionem animæ & corporis inter se, recte responsum est: si autem aliquid addit, illud sine dubio fuit Christo restitutum propter merita ejus, quia non est major ratio de resurrectione ipsa, quam de hac unione, si aliquid addit, & quia totum hoc pertinet ad exaltationem Christo debitam propter mortem suam, an vero aliquid addat, infra quæst. *6*. dicendum est. Quoad secundum vero punctum, licet verum sit illam unionem partium materiæ, quæ per nutritionem acquirebatur, fuisse debitam Christo ex vi unionis: non video tamen, cur negari debeat etiam rationem meriti potuisse deberi, & fuisse debitam, sicut de gloria corporis dicimus, nam hoc ipso, quod aliquod donum supernaturale obtinendum sit post aliqua merita, quæ possunt esse digna illo præmio, potest cadere sub meritum, etiamsi alio titulo debitum sit, ut jam non solum per modum proprietatis naturalis, sed etiam ex justitia debeatur. Et hinc in primo puncto non est impossibile (quamvis hæc res sit mihi magis dubia) meruisse Christum perpetuam conservationem hujus unionis, sicut Gabr. in 3. dist. 18. dub. 3. circa finem dixit meruisse Christum perpetuitatem fruitionis animæ suæ, quamvis ipsam fruitionem non meruerit. Quanquam enim hæc duo physice non distinguantur, quia per conservationem nulla res additur rei permanenti, & de se æternæ, tamen moraliter considerata, & in ordine ad libertatem causæ conservantis multum distant, ut per se constat. Et ita etiam explicatur, quia si perpetua conservatio non debetur ex merito, sicut Deus gratis dedit unionem, ita ex mera libertate sua posset illam non conservare sine læsione justitiæ, vel alterius virtutis: at vero si intercedat meritum, jam ex justitia illam conservat, nec potest magis eam tollere, quam negare seipsam. Et confirmatur, quia cur non potuit mereri Christus, ut post mortem suam anima & corpus Verbo unita permanerent? Aut cur negabimus hoc meruisse, cum sub valore operum ejus, & totum contineri possit, & non videatur a Deo debitum aliis titulis? Quanquam licet esset debitum, non esset negandum propter eam causam, ut dictum est. Item Christus meruit, ut perpetuo glorificaretur tanquam Deus homo, hoc enim sensu dicitur dignus divinitate Apoc. 5. (ut dictum est); ergo etiam meruit, ut ea dignitas perpetuo conservaretur in humanitate sua. Itaque hæc pars mihi videtur probabilior.

Contra hanc vero sententiam objiciunt aliqui, quia perpetua conservatio est ex natura rei debita tali mysterio & unioni. Item, quia est imperfectio habere rem dependentem a meritis, sicut supra de unione ipsa dicebamus. Tertio, quia aliàs etiam dici posset, meruisse Christum, intensionem gratiæ & virtutum, quia hæc etiam esse poterat major, & in merito fuit valor sufficiens. Quarto quia esto hoc præmium sit possibile, tamen non constat Christum ordinasse sua merita ad tale præmium, neque ullus sanctorum aut Doctorum id docuit, neque est necessarium, cum jam satis constaret Christo voluntas Patris de conservanda perpetuo unione. Denique cum illa conservatio sit infinitum bonum, tali præmio ita exhauriretur meritum Christi, saltem quoad primum actum, ut nihil per illum posset nobis mereri. Ad quot contra prædictam sententiam insurgunt quibusdam objectis.

Sed hæc & similia faciliorem habent solutionem. Et in primis sumo, quod recte conceditur, potuisse Christum hanc conservationem mereri, quod intelligendum est, servatis omnibus legibus connaturalibus merito, absque ulla dispensatione (ut sic dicam), quia potest actus meritorius Christi, non solum naturæ ordine, sed etiam duratione, saltem per instans antecedere conservationem incarnationis ut sic. Nam, licet conservatio sit eadem actio cum prima effectione, connotat tamen perseverantiam, seu coexistentiam ad aliquam durationem successivam veram, seu imaginariam, aut mente conceptam; quod satis est, ut conservatio & sit posterior, quam actus meritorius, qui in primo instante fit, & ut ex hac parte habeat sufficientem habitudinem ad illam, ut quantum est ex hoc capite, possit connaturali modo sub meritum talis actus cadere. Ex alio vero capite nihil deficit in Christo, ut per se manifestum est. Nam quod hæc conservatio sit connaturalis, & quod, secluso merito, Deus ex se haberet voluntatem absolutam conservandi perpetuo illam unionem, non obstat, ut patet in gloria corporis, & in resurrectione. Unde infra q. 19. generatim ostendemus, Christum sibi meruisse quidquid ex supernaturalibus bonis connaturali modo mereri potuit, quia hoc est majoris perfectionis, & non est, cur ei denegetur. Notabile.

Per hæc ergo satisfactum est primæ objectioni, nam debito connaturalitatis adjungi potest debitum justitiæ. Ad secundam dicitur, in his, quæ tempore, vel natura antecedunt meritum, imperfectionem esse dependentiam a subsequente merito, quia tunc non videntur a principio perfecte obtineri, & possideri, in his vero, quæ jam supponunt actum meritorium, nulla est imperfectio, quin potius major perfectio. Ad tertiam negatur similitudo de intensione, quia hæc a principio, & ante omne meritum data est, nec fuit conveniens, ut in ea fieret aliqua mutatio, ut q. 7. late dicetur: conservatio autem nec data est, nec dari potuit in primo instanti, proprie de conservatione loquendo. Ad quartam non oportet, ut de singulis meritis & pręmiis Christi speciali revelatione aut auctoritate constet, sed sufficit, ut in generali aliquo principio, Scripturæ, Patribus, & rationi consentaneo contineantur: hujusmodi autem est, Christum meruisse quidquid connaturali modo potuit: de quo dicam latius disp. 40. sect. 2. item principium illud, quod Christus gloriam sui corporis meruit, potest, ad hoc colligendum probabiliter conferre, quia, si meruit illam gloriam, meruit æternam conservationem ejus: ergo & aliorum bonorum, quæ ad illam supponuntur. Neque est timendum, quod hoc præmio exhauriatur aliquod meritum Christi, nam in eo est sufficiens infinitas ad hæc omnia præmia, ut supra disp. 4. ostensum est, nec non dicta disput. 40. dicetur iterum. Et ex sequenti propositione, quam nemo negare potest, apertissime constabit. Singulatim fit satis supra objectis.

Sed dices tandem: Ergo etiam homo purus, cum justifi-

Proponitur difficilis objectio. ſtificatur, poteſt mereri ſuæ gratiæ conſervationem: unde & merebitur illam, ſicut meretur primam gloriam, ut eſt probabile; id autem dici non poteſt, alioqui mereretur perſeverantiæ donum, quia conſervatio gratiæ includit perſeverantiæ donum. Reſpondeo, quoad aliquid eſſe ſimilitudinem, non vero quoad omnia. Itaque ſicut probabile eſt mereri hominem per contritionem primam gratiam, ita eſt probabile poſſe mereri, poſt ipſam adeptam, conſervationem ejuſdem: quia dum meretur primam gloriam, meretur illam ut æternam: ergo & perpetuam gratiæ conſervationem, ſine qua gloria eſſe non poteſt. At vero ſicut non meretur gloriam ut abſolute dandam, ſed ſub ea conditione, quam Conc. Trident. ſeſſ. 6. adhibuit, videlicet, ſi in gratia deceſſerit, ita non meretur conſervationem gratię ut abſolute dandam, ſed ſub conditione, ſi homo ipſe nihil commiſerit gratiæ contrarium. Itaque debetur tali homini ex juſtitia, & ex vi meriti, ut non privetur gratia habituali, niſi mortaliter peccet: non eſt autem illi debitum, quod ei detur, ut non peccet, quia hoc non ſpectat ad intrinſecam & phyſicam gratiæ conſervationem, de qua modo agimus, ſed ad ſpeciale donum perſeverantiæ, quod nullam conditionem includit, ſed per illud abſolute & ſimpliciter datur homini, ut gratiam non amittat, quod non cadit ſub tale meritum. Et in hoc eſt magna differentia inter Chriſtum & purum hominem: nam in Chriſto ſupponitur illa conditio ut connaturalis ac neceſſaria, quia ex ſe nihil poterat committere repugnans unioni, & ideo ſine ulla conditione aut limitatione conſervationem prædictam mereri potuit.

Reſpondetur

Ultimo igitur addendum eſt, etiam meruiſſe Chriſtum, ut hæc unio hypoſtatica non quidem multiplicaretur, ſed ut eadem quaſi iterum atque iterum in rerum natura poneretur, quod per myſterium Euchariſtiæ ſupra fieri diximus. Quod quidem myſterium ex meritis Chriſti profectum eſſe, & in virtute illorum quotidie perfici certiſſimum eſt, ſicut & ipſa ſacramenta, ut infra q. 62. art. 5. D. Thomas docet, & ibi dicemus.

SECTIO V.

Utrum homines juſti, qui præceſſerunt, de condigno mereri potuerint incarnationem.

HÆC quæſtio de omni pura creatura Angelica & humana generaliter procedit, ſed claritatis gratia, de antiquis patribus tractatur a Doctoribus, quia in eis poteſt eſſe aliqua ratio dubitandi, & reſolutio quæſtionis & ratio ejus eadem eſt de omnibus aliis. Ratio autem dubitandi eſſe poteſt, quia in illis hominibus videntur fuiſſe omnes conditiones ad meritum de condigno requiſitæ. Nam primum erat gratia ſanctificans, deinde erat oratio procedens ex fide & ſpe hujus myſterii, & ex charitate ad Deum, & ad genus humanum, denique erat motio Spiritus ſancti, & ordinatio divina; ad hoc enim illis conferebantur gratia & auxilia, ut ſe diſponerent ad hoc myſterium ſuſcipiendum, atque impetrandum. Breviter tamen hæc quæſtio tam de facto, quam de poſſibili definiri poteſt.

Dico ergo primo. Nullus hominum meruit de condigno Incarnationem filii Dei. Eſt certa & communis Theologorum, quos ſequenti ſectione referam. Et ex Scriptura & Patribus probanda eſt teſtimoniis in tertia ſectione adductis. Illa enim non tantum ipſius Chriſti, ſed ſimpliciter omnia merita de condigno, & ex juſtitia excludunt. Quibus addi poteſt Irenæ. lib. 5. contra hæreſ. c. 2. ubi inquit reſpectu peccati redemiſſe nos Chriſtum ſumma juſtitia, reſpectu vero noſtri, ſumma benignitate, quia nihil illi antea dederamus. Rationes, quibus ad hoc probandum D. Thom. utitur, præſertim prima & tertia ſunt efficaciſſimæ, quas in ſequenti concluſione magis urgebimus. Et confirmari poteſt primo, quia merita antiquorum Patrum habuerunt condignum præmium in gloria, & gratiæ augmento illi reſpondente; ergo non merebantur de condigno altius præmium, quale eſt Incarnatio. Antecedens patet, quia reſpectu noſtrorum meritorum hoc eſt condigniſſimum præmium, ſed non erant altioris ordinis merita priorum hominum, neque enim ex perfectiori gratia operabantur. Secundo confirmatur, quia unus homo non meretur alteri homini primam gratiam de condigno; ergo multo minus potuerunt homines mereri Chriſto gratiam unionis, quæ prima in illo fuit. Tertio, quis dicat aliquid altius, & majus meruiſſe primos homines, quam ipſum Chriſtum? Si ergo ipſe Chriſtus non meruit de condigno Incarnationem, multo minus alii homines. Et hæ rationes convincunt, antiquos patres non tantum non meruiſſe incarnationem de condigno quoad ſubſtantiam ejus, verum neque quoad accelerationem ejus, ſeu alias circumſtantias, ut patebit facile applicando rationes factas. Quanquam contrarium hujus illationis ſentiant Richardus, Bonaventura, Gabriel, Marſilius, Alexander Alenſis, ſtatim ſectione ſequenti citandi. Sed ſine fundamento, quia etiam acceleratio (ſi tamen illa poteſt cadere ſub meritum) & aliæ circumſtantiæ Incarnationis ad altiorem gratiæ ordinem pertinent, qui non debetur operibus procedentibus a gratia creata, ſed hæc in ſuo ordine habent condignum præmium, & ideo nihil extra illum, vel ſupra illum de condigno merentur.

Pura creatura Incarnationem de condigno mereri nõ potuit. Dico ſecundo: nulla pura creatura potuit de condigno proprie & perfecte mereri Incarnationem, etiamſi intercederet Dei promiſſio quamvis in illa poſita eſſet aliqualis ratio meriti, aliquam ſimilitudinem habens cum merito de condigno. Hæc concluſio eſt ſolum probabilis, & eſt conſentanea D. Tho. & aliis Theologis citatis. Et explicatur breviter, & probatur primo, quia ſi conſiderentur gratia creata, & opera, quæ ab illa procedunt ſecundum ſe tantum, & intrinſecam ſuam naturam, ſolum habent naturalem proportionem, & condignitatem cum gloria, cujus ſemen eſt gratia, quæ cum unione hypoſtatica nec proportionem habent, nec condignitatem, cum gratia nec ſemen ejus ſit, ſed inferioris cujuſdam ordinis, neque ex natura ſua ad illam ordinetur. Secundo, ſi conſtituamus huic gratiæ ſuperaddi divinam promiſſionem ſub conditione operis, tunc eſſet quidem aliquod veſtigium meriti de condigno, quia homini ſic operanti ſub tali promiſſione debitum eſſet præmium Incarnationis, & quia illa opera ex divina ordinatione, & facta ſub fide, & ſpe illius promiſſionis antecedentis haberent quendam majorem valorem pertinentem quodammodo ad ordinem unionis hypoſtaticæ.

Tertio, quod poſita hac promiſſione adhuc non eſſet in illis operibus meritum proprie, ac ſimpliciter de condigno, habens, ſeu inducens veram rationem juſtitiæ, ita declaro. Quia quamvis promiſſio ſub conditione operis ad perfectum meritum de condigno neceſſaria ſit: non tamen ſufficit, niſi opus, ſub quo ſit promiſſio, penſatis omnibus ſufficientem valorem habeat, & reſpectu præmii moraliter condignum: at vero meritum puræ creaturæ, quantumvis in ſe perfectum, & factum ſub illa promiſſione, ſemper eſt omnino inæquale in valore reſpectu præmii Incarnationis, quia ſemper illud meritum manet finiti valoris intenſive: Incarnatio autem eſt præmium infiniti valoris ſimpliciter: ſunt ergo prorſus inæqualia, imo illud meritum eſt quaſi nihil reſpectu tanti præmii, & ideo promiſſio ſub conditione illius non inducit veram, ac propriam juſtitiam.

Dices: ergo ſaltem hoc modo concedendum eſt, meruiſſe Patres antiquos de condigno incarnationem. Probatur ſequela, quia illi habuerunt promiſſionem incarnationis propter ſua bona opera a gratia procedentia, ut patet ex illo Geneſ. 22. Benedicentur in ſemine tuo omnes gentes, quia obediſti voci meæ. *In ſemine tuo*, ait, *quod* ſcilicet, *Eſt Chriſtus*, ut expoſuit Paulus ad Galat. 4. & Pſalm. 131. ad David dicitur: *Juravit Dominus David veritatem, & non fruſtrabitur eum, de fructu ventris tui ponam ſuper ſedem tuam.* Reſpondetur, has promiſſiones non fuiſſe antecedentes merita, & ſub conditione operum factas, ut merita, quæ illis inniterentur, majorem aliquam vim habere poſſent, vel majorem obligationem inducere; ſed fuiſſe conſequentes, ex Dei benignitate & miſericordia, quod ſatis patet ex forma ipſarum promiſſionum, & ex verbis, quibus fiunt. Quando vero promiſſio vel collatio ſtipendii eſt tantum ſubſequens opus, non immutat ullo modo obligationem ſeu meritum, quantum eſt ex vi operis, ut in rebus humanis ſatis conſtat; & infra tractantes de Chriſti merito latius explicandũ eſt. Objectio. Reſponſio.

Dubium. Ex dictis tamen obiter expediri poteſt quæſtiuncula incidens, an homo purus poſſit de condigno mereri aſſumptionem ſuæ proprię naturæ, ſcilicet, exiſtens, prius tem-

tempore in proprio supposito, habensque gratiam, & divinam promissionem, quod assumenda sit ejus natura, dummodo hoc, vel illud operetur. Quidam enim existimant tale meritum impossibile esse: tum quia qui meretur, sibi meretur: at vero tale suppositum sibi mereri unionem non posset, cum non possit suppositum assumi: tum etiam, quia tale suppositum suam potius destructionem mereretur, nam si ejus assumatur natura, suppositum ipsum creatum e medio tolli necesse est.

Mihi tamen videtur, hoc meritum de condigno proprium, & inducens veram rationem justitiæ, non esse possibile propter rationem factam; tamen eo modo imperfecto, quo dixi posse unum hominem mereri Incarnationem in alia natura, existimo etiam posse in propria, quia opus alicujus non est magis efficax ad merendum bonum alterius naturæ, quam propriæ. Neque Incarnatio facta in propria natura est majoris valoris, quam facta in aliena, & promissio Dei potuisset eodem modo intercedere. Nec ratio facta de destructione proprii suppositi efficax est: nam licet suppositum sit, quod operatur, & meretur: tamen tota ratio operandi est ipsa natura, cujus bonum potest suppositum per talem operationem intendere, præsertim, quia solum dicitur destrui suppositum quo ad modum subsistendi: tota vero natura, & simpliciter idem homo maneret sub meliori modo subsistendi, & ideo destructio illius modi nihil obstat, quominus hoc meritum possibile sit.

SECTIO VI.

Utrum homines justi, qui Christum præcesserunt, de congruo meruerint Incarnationem, vel ejus accelerationem.

QUatuor dicendi modos invenio esse posse circa quæstionem istam. Primus est, affirmans antiquos Patres meruisse de congruo accelerationem Incarnationis, vel alias circumstantias, ut v.g. quod ab ipsis descenderet Christus, non vero ipsam incarnationem. Ita opinantur Bonavent. in 3.d.4.art.2.q.1. Gabr. art.3.dub.3. Richard. art.3.q.1. Almain.q.1.dub.3. Marsil.q.5.art.2.concl.3. & 4.art.3.dub.1.concl.1. & Alex. Alens.3.p.q.8. memb. 3.art.2. Verum est tamen aliquos ex his magis videri loqui de merito de condigno, quam de congruo, & ideo negare illud respectu Incarnationis, admittere vero respectu circumstantiarum, ut sectione præcedenti tetigi. In hanc vero sententiam de merito congrui inclinant D. Thom. in 3.d.4.q.3.artic.1.ad 4. Scot. in 4.d.2.q.1. ad 3. Sot. lib.2. de just.& jur.q.1.art.3.conc.3. Et probatur prima pars affirmans, quia Patres antiqui erant justi, & amici Dei, & postulabant non quidem Incarnationem ipsam (jam enim erant certi futuram illam) sed accelerationem ejus; ut patet ex illo Psal. 78. *Cito anticipent nos misericordiæ tuæ*; & ideo Psalm.11. dicitur: *Propter miseriam inopum, & gemitum pauperum nunc exurgam*: ubi per particulam illam, *Nunc*, circumstantia temporis, & acceleratio significatur. Illi ergo Patres merebantur exaudiri saltem de congruo, quia congruum est, ut Deus amicos suos exaudiat justa petentes: & ideo, quasi satisfaciens Deus eorum desideriis, interdum accelerationem hanc promittebat, ut Isai.51. *Cito veniet salus tua*; & Abac.2. *Veniens veniet, & non tardabit*; & Daniel.9. *Septuaginta hebdomadæ abbreviatæ sunt, &c.* ubi illud verbum præmittitur, *Quia vir desideriorum es.*

Altera pars negans hujus opinionis probatur ratione secunda D.Thom. hic art.11. quia principium meriti non cadit sub illud meritum, cujus est principium, ut est commune axioma Theologorum, quod & in merito de condigno, & de congruo proportionaliter verum est, si utrumque cum suo principio conferatur, in utroque enim est eadem ratio proportionalis; scilicet, quia unumquodque meritum in suo genere supponit principium suum; sed Incarnatio est principium, & radix totius meriti antiquorum Patrum, tam de congruo, quam de condigno: sicut ergo hac ratione intulit D.Thom. illos Patres non potuisse mereri de condigno incarnationem, eadem ratione concluditur, nec de congruo mereri potuisse. Et confirmari hoc potest variis modis, quos infra in tertia sententia, & respondendo argumentis commodiori loco proponemus.

Secundus modus huic contrarius esse potest, meruisse antiquos Patres de congruo Incarnationem; non tamen temporis accelerationem. Fundamentum prioris partis est, quia illi Patres non postulabant a Deo solam accelerationem, sed ipsam etiam executionem Incarnationis; ut constat ex eorum verbis Isai. 45. *Rorate cœli desuper, & nubes pluant justum*; cap.64. *Utinam dirumperes cœlos, & descenderes*; Psalm.84. *Salutare tuum da nobis*; & in 105. *Visita nos Domine in salutari tuo*; Genes.49. *Expectabo salutare tuum Domine.* Hæc autem oratio meritoria erat saltem de congruo, ut patet ex ratione facta pro superiori sententia: congruum est enim, ut Deus cooperetur hominibus justis, facientibus quod in se est, præsertim ad ea bona consequenda, quæ ad salutem necessaria sunt. Nec vero huic orationi obstabat, (quod Alexand. & Richard. supra insinuabant) illos Patres fuisse certos de futura Incarnatione, quia sæpe Deus prædestinat aliquid fieri, quod vult per hominum orationes impetrari, ut recte tractat Gregor. dialog. cap.8. & explicari potest in ipsomet Christo, qui orabat pro salute electorum, quos sciebat fore salvandos ex vi divinæ prædestinationis, per media tamen convenientia, & a Deo definita; quorum unum erat illa oratio: sic ergo illi antiqui Patres, licet fidem certam haberent de Christo venturo, merito tamen intelligebant Deum etiam velle, ut ipsi aliquid facerent, & se disponerent ad tantum beneficium recipiendum: atque adeo, ut suis orationibus, & desideriis illud obtinerent. Fundamentum posterioris partis negantis est, quia illi Patres antiqui non potuerunt impetrare, atque mereri accelerationem Incarnationis, quia impossibile fuit talem accelerationem fieri, Deus enim, prædefiniendo ab æterno Incarnationem, simul prædefinivit, quo tempore esset futura, illud autem tempus expleri potuit juxta illud ad Galat.4. *Quando venit plenitudo temporis, &c.* ad quod non fuerunt necessariæ orationes, quia ipsum tempus natura sua fluit: at vero immutari, seu accelerari, aut differri non potuit, quia decretum Dei est immutabile, & contrarium hujus a Deo petere esset impium; ergo non potuit hoc cadere sub meritum: sed solum, ut illud ipsum, quod a Deo prædefinitum fuerat, eodem tempore, & modo, quo fuerat dispositum, propter merita, & orationes justorum mandaretur executioni.

Tertius modus esse potest, negans simpliciter antiquos Patres meruisse tam accelerationem Incarnationis, quã ipsam Incarnationem. Fundamentum est, quia nulla operatio procedens a gratia creata potest mereri etiam de congruo unionem hypostaticam, nec circumstantias, seu accelerationem ejus, quia sunt diversorum ordinum. Quod ita proportionaliter explicatur, quia magis distat ordo gratiæ creatæ ab ordine unionis hypostaticæ, quam ordo naturæ ab ordine gratiæ; sed non potest homo purus per opera facta viribus naturæ mereri etiam de congruo gratiam, vel auxilium, vel ut citius vocetur, neque aliquid simile; ergo nec potest homo justus per opera procedentia a gratia creata mereri etiam de congruo incarnationem, vel accelerationem: quam proportionem optime confirmant verba August. de prædest. Sanct. cap.15. *Ea gratia fit omnis homo Christianus, qua ab initio ille homo factus est Christus*; sicut ergo non potuit homo mereri de congruo, ut Christianus fieret, neque ut citius fieret, ita neque ut Christus fieret homo. Et confirmatur omnibus supra citatis testimoniis, quibus Incarnationis meritum absolute negatur. Quibus adjungi potest glossa in id Psal. 73. *Respice in testamentum tuum*, dicens, *Meminit promissionis, quia merita defecerunt*: aliàs exhibitio incarnationis non fuisset simpliciter gratia respectu antiquorum Patrum, quia non esset omnino gratis data: sed ex operibus saltem meritoriis de congruo; sic enim August. & Concilia damnant Pelagium dicentem, primum gratiæ auxilium dari ex bono usu liberi arbitrii, quia jam nõ esset gratia, sed ex operibus, cum tamen ille non diceret dari ex justitia, sed ex quadam congruitate, & bona dispositione. Denique addi possunt pro hac sententia testimonia Scripturæ, quæ in contrarium citantur, non sufficere ad probandum meritum: nam licet antiqui Patres facerent, quod in ipsis erat, ut impetrarent a Deo remedium peccati, non tamen inde meritum infertur, quod separari potest ab impetratione, ut D.Thom. docet 1. 2. quæst. 1.14. artic. 9. ad 1. quia plus requiritur ad meritum, quod aliquali justitiæ operantis innititur, quam ad impetrationem, quæ nititur bonitate, & promissione Dei. Unde impetratio non requirit certam proportionem inter opus petentis, & rem impetrandam:

trandam: meritum vero illam requirit, & hæc deest in proposito, ut declaratum est. Illud vero quod ex Ps. 11. afferri solet: *Propter miseriam inopum, & gemitum pauperum, nunc exurgam, dicit Dominus*, & similia, facile expediuntur in hac sententia, ut illud *propter* non dicat causam meritoriam, sed finalem, miseria enim objectum est misericordiæ, & movet ad beneficium conferendum: & ita August. illo loco dicit *Patrem misisse filium ad consolandos gemitus pauperum*.

Quartus modus dicendi esse potest affirmans utrumque, scilicet antiquos Patres meruisse de congruo, & Incarnationem, & (quod fere idem est) temporis circumstantiam, seu accelerationem; & hæc sententia bene explicata mihi videtur amplectenda; sed notandum est prius (ut supra in simili dixi) aliud esse loqui de prædestinatione, seu prædefinitione Incarnationis, aut circumstantiarum ejus, aliud loqui de ipsa executione.

Dico ergo primo: Antiqui Patres non potuerunt mereri de congruo prædestinationem Incarnationis. Hæc est communis, & certissima, & convincitur fundamento secundæ sententiæ, seu ratione secunda D.Th. in art. 11. nam prædestinatio Incarnationis est prior omni gratia, & bono motu antiquorum Patrum, & est radix illius; ergo non potest esse ex illorum meritis ullo modo. Confirmatur primo, quia omne meritum antiquorum Patrum fundabatur in fide Christi venturi; ergo supponebat venturum Christum; ergo prædestinatum. Deinde ipsi non petebant, ut prædestinaret Christum, sed ut Deus Christum jam prædestinatum exhiberet.

Atque hæ quidem rationes satis convincunt, de potentia ordinaria hoc aliter fieri non potuisse. Probant etiam, supposito modo & ordine, quo Deus statuit, ut omnia hominum merita, in gratia ex Christi meritis profecta, fundarentur, etiam de absoluta potentia fieri non potuisse, quin præordinatio Christi prævisionem meritorum antiquorum Patrum antecederet, & consequenter ut omnino gratis & non ex meritis hominum fieret. At vero, si Deus aliter res disponere voluisset, fortassis non implicaret contradictionem, ut ex meritis aliquorum hominum prævisis Deus incarnationem fieri præordinaret ac prædestinaret. Ut si aliquibus hominibus gratiam absolute, & sine ordine ad Christi merita, dare statueret, eosque videret per eam bene operaturos, & ex illis operibus prævisis ad volendam incarnationem moveretur. In hoc enim ordine disponendi ac volendi res nulla est repugnantia, neque indecentia, quæ rectitudini alicujus virtutis simpliciter opposita sit; & cum alioqui Deus libere operetur, potest, prout voluerit, operari, ac disponere omnia. Dices: quamquam hic modus providentiæ non sit impossibilis, & eo posito, electio seu dilectio Christi Dei hominis niteretur in meritis aliorum hominum prævisis, vel de congruo, vel etiam de condigno imperfecto, si promissio antecessisset; nihilominus absolute tota Christi prædestinatio etiam in eo casu non esset fundata in talibus meritis, quia præordinatio & ipsa merita essent medium ad exequendam incarnationem Christi, quæ tamen merita supponerent necessario gratiam aliquam gratis collatam, & non ex meritis, ac propterea tota illa prædestinatio non posset in meritis fundari. Hac enim ratione omnes, qui recte sentiunt de aliorum prædestinatione, docent non posse cadere sub merito, licet præordinatio efficax ad gloriam cadere possit, maxime de potentia Dei absoluta. Respondetur, duplici modo posse intelligi hanc providentiam, & ordinationem divinam. Primo ut grata collata hominibus ad efficienda opera, quibus aliquo modo imperfecto incarnationem merentur, detur eis ex intentione faciendi incarnationem, ex intentione (inquam) non per voluntatem absolutam & efficacem, aliàs nec talis voluntas posset fundari in talibus meritis, sed per voluntatem antecedentem & simplicem, quæ conditionalis vocatur; sicut nunc omnis gratia data hominibus, qui salvandi non sunt, oritur ex voluntate & intentione dandi eis gloriam, non absolute & efficaciter, sed antecedenter, ea scilicet voluntate, qua vult Deus, omnes homines salvos fieri. Et in eo casu concedo, non totam prædestinationem Christi futuram fuisse fundatam in talium hominum meritis, ut ratio facta concludit. Alio tamen modo intelligi posset gratiam, & merita illis hominibus collata, nullo modo oriri ex voluntate incarnationis, nec beneplaciti, nec antecedente, sed tantum ex voluntate salvandi ipsos homines: Deum vero, visis talium hominum meritis, occasione illorum veluti excitari & moveri ad volendum incarnationem & disponendum de mediis, quibus posset executioni mandari. Posito autem hoc providentiæ modo tota prædestinatio incarnationis niteretur in illis meritis, quia illa prior gratia, quæ ad illa merita antecedit, nullo modo videtur ad prædestinationem Incarnationis pertinere: quia non esset medium ad illam exequendam, cum nullo modo esset ex voluntate seu intentione ejus profecta. Hic autem modus non videtur absolute loquendo contradictionem implicare, nec esse impossibilis, propter rationem supra factam fundatam in libertate divina: esset tamen hic modus parum consentaneus divinæ perfectioni & sapientiæ, ad quam spectat nunquam operandi ansam ex prævisa occasione aliqua sic arripere, quin ipsa occasio aut prævolita sit seu præordinata propter finem talem, si bona sit, aut certe permissa, si sit mala. Unde loquendo secundum legem ordinariam & quasi connaturalem, simpliciter dici potest non posse prædestinationem incarnationis cadere sub hominum merito, etiam imperfecto.

Qualiter præordinatio incarnationis sub puri hominis merito cadere possit.

Dico secundo: Non potuerunt antiqui Patres mereri de congruo prædestinationem Incarnationis quoad circumstantias ejus. Loquor autem de potentia ordinaria, non absoluta: & explicatur; dupliciter enim intelligere possumus, Deum prædefinivisse, seu prædestinasse has circumstantias. Primo, ex meritis prævisis antiquorum Patrum ita, ut prius secundum rationem prædestinaverit mysterium ipsum a circumstantiis abstrahendo: deinde vero providerit in hominibus justis talem dispositionem, vel orationem, & propter eam voluerit mittere Christum potius hoc tempore, quam alio, vel ex hominibus his, potius quam ex aliis, & juxta hunc ordinem essent homines causa meritoria de congruo talium circumstantiarum, non solum ordine executionis, sed etiam ordine prædestinationis. Sed hic modus mihi videtur falsus, & improbabilis. Unde potius e contrario dicendum est, Deum ante prævisa omnium hominum merita prædestinasse, & Incarnationem fieri, & tali tempore, & ex tali gente fieri, & ideo ita res disposuisse, ut illo tempore, & in illa gente esset opportuna dispositio ad tale mysterium suscipiendum. Et probatur; nam quis dicat, meruisse Beatam Virginem etiam de congruo suam electionem, ut esset Mater Dei, vel Joannem Baptistam, ut esset præcursor, vel Abraham, & David, ut essent Christi progenitores? Si hoc enim dicere licet, pari ratione de populo Hebræorum dici posset, meruisse, ut Deus ipsum eligeret in populum peculiarem contra illud Deut. 9. *Neque enim propter justitias tuas, &c.* Deinde hoc constat ex ipsis effectibus gratiæ: nam Abraham verbi gratia, aut Joannes Baptista, aut Beata Virgo fuerunt ante omnia merita vocatione quadam, aut gratia specialissima præventi, quæ sine dubio ex speciali eorum electione processit; ergo illa electio antecessit omnia merita, & fuit causa ipsorum meritorum. Rursus, per illam specialem gratiam ordinabantur, ut congrue se disponerent ad Incarnationem, id est Abraham, ut illi fieret specialis promissio Christi, & B. Virgo, ut congrue disponeretur ad concipiendum Deum; ergo illa gratia supponebat electionem ad hæc munera, quæ sunt circumstantiæ Incarnationis; ergo hæc electio non cecidit sub meritum de congruo; sed potius ipsum meritum ab illa processit. Simile autem argumentum fieri potest de temporis circumstantia, nam non se disposuerunt homines ad suscipiendum mysterium Incarnationis tali tempore potius, quam alio, nisi per auxilium gratiæ cuncta merita præcedens; sed quod hoc auxilium tali tempore, & modo datum fuerit potius, quam alio, ex sola Dei voluntate processit; ergo prima temporis prædefinitio, quo Christus incarnandus fuit, non fuit ex meritis hominum prævisis, sed ex voluntate Dei, ut patet reducendo electionem mediorum ad intentionem finis: nam Deus contulit hoc tempore, verbi gratia, specialem gratiam Abrahæ, David, vel aliis, ut se disponerent ad Christum suscipiendum, & illum impetrarent, & ut saltem tali tempore veniret; ergo voluntas dandi illam gratiam erat ex intentione, & voluntate Incarnationem tali tempore faciendi; sed illa voluntas antecessit omnia merita; ergo multo magis hæc intentio, seu prædefinitio talis circumstantiæ Incar-

Incarnationis. Neque enim dici potest, illam circumstantiam tantum esse prius intentam voluntate antecedenti, & non absoluta, & prædefiniente, tum quia intentio, & electio sunt proportionata, electio autem mediorum erat efficax, seu media electa erant efficacia, seu infallibilia; ergo intentio etiam erat efficax, & prædefinitiva: tum etiam, quia hæc ratio providentiæ est multo perfectior, & conformior divinæ sapientię; alia vero nullo nititur fundamento, nec ratione probabili.

Dico tertio, Antiquos Patres meruisse de congruo executionem, seu exhibitionem Incarnationis, quoad substantiam ejus. Hæc est sine dubio sententia D.Th. in hoc art. 11. eodem enim modo affirmat illos Patres meruisse de congruo Incarnationem, quo negat de condigno; hoc autem non solum negat de circumstantiis incarnationis, sed etiam de ipsa Incarnatione; illud ergo affirmat de ipsa etiam Incarnatione, & ita eum & intelligunt, & sequuntur omnes ejus discipuli. Et probatur primo, quod homo justus sit sufficiens ad meritum hoc, si aliunde non sit repugnantia, quia licet gratia creata (ut tertia opinio dicebat) sit inferioris ordinis, quam unionis gratia, & ex natura sua illam non petat; tamen supposito, quod illa unio futura est ex divina ordinatione, habent inter se aliquam proportionem, quatenus nulla potest esse convenientior via, aut dispositio ad executionem Incarnationis, quam per justitiam coram Deo, & orationes, ac bona opera ab illa procedentia; sicut in ipsomet Christo gratia habitualis fuit congruentissima dispositio ad gratiam unionis, non antecedens, sed consequens, & ornans, ut supra dictum est: in patribus vero, qui Christum præcesserunt, potuit esse tanquam remota dispositio antecedens, seu tanquam via quædam, ut convenienti modo obtineretur Incarnatio; bona autem dispositio supernaturalis, & in persona grata, ad effectum supernaturalem, meretur illum saltem de congruo, ad quod non requiritur tam exacta proportio, sed sufficit aliqualis, partim fundata in ordinatione divina, partim in ipsis rebus, quatenus ad gratiam unionis nulla altior dispositio ordinari poterat, ut dictum est, & quatenus per fidem, spem, & petitionem, & supernaturalem amorem hujus mysterii elevatur homo quodammodo, & unitur ipsi Christo, in quo differt multum ordo gratiæ creatæ, ab ordine naturæ, quia natura non potest viribus aut actibus suis attingere perfecto modo supernaturalem ordinem, etiam objective, id est credendo, & amando: at vero gratia potest saltem hoc modo attingere ipsam unionem hypostaticam, & hoc sine dubio satis superque est ad meritum de congruo, præsertim suppositis aliis, scilicet justitia operantis, & ordinatione divina.

Secundo, quod hoc meritum esse potuerit in antiquis Patribus, etiamsi gratiam habuerit ex meritis Christi prævisis, probatur primo, quia non est minus perfecta, & efficax illa gratia, & opera ab illa procedentia, quam si omnino gratis data esset, & non ex meritis Christi prævisis: sed si hujusmodi esset, posset homo per illam mereri de congruo Incarnationem; ergo. Secundo, quia id, quod est prædestinatum a Deo sine ullo merito, potest non mandari executioni, nisi propter meritum, ut constat in gloria prædestinatorum; ergo quamvis Deus prædestinaverit prius Christum, & propter merita futura, & prævisa in Christo sic prædestinato dederit gratiam antiquis Patribus, potuerunt ipsi nihilominus mereri saltem de congruo Incarnationis executionem. Cujus rationis vis magis infra constabit, cum solvemus fundamentum primæ sententiæ; nunc vero vel ad hominem, vel ex principiis, quæ nemo negare potest, ita declaratur, quia negari saltem non potest, quin Patres antiqui orando impetraverint a Deo executionem Incarnationis: quia in orationibus eorum supra indicatis concurrebant omnes conditiones requisitę ad orationis efficaciam, quod præsertim de orationibus B. Virginis passim in Patribus reperietur; sed non minus habet efficaciam oratio ex Christo, quam meritum, nam gratia, & auxilium ad digne orandum, & acceptatio orationis, & fides, qua niti debet, ut accepta sit, totum est ex Christo: sicut ergo Christus est principium, & fundamentum omnis meriti, ita & omnis bonæ orationis, & impetrativæ; impetrabant ergo illi Patres principium, & fundamentum, quod dabat valorem orationi suæ: quid ergo mirum, quod meruerint de congruo principium sui meriti? neque enim unum, quam aliud, aut magis repugnans, aut magis absurdum est. Simile argumentum fit de dispositione: disponebantur enim illi sancti Patres, ut Christum susciperent, & præsertim Beatissima Virgo: & tamen principium, & fundamentum illius dispositionis erat Christus; disponebantur ergo, ut principium suæ dispositionis reipsa susciperent. Sic ergo, & illud de congruo mereri poterant, quia re vera hoc meritum non est nisi per modum cujusdam convenientis dispositionis, seu præparationis, ut D.Thom. supra dixit, & in 3. d. 4.q.3.art.1. in fine corporis.

Dico quarto, Antiqui Patres etiam meruerunt de congruo aliquas circumstantias Incarnationis, & aliquo modo dici possunt meruisse ejusdem accelerationem. Hæc conclusio præsertim quoad priorem partem sequitur a fortiori ex præcedenti, & inductione probatur, quia quod Incarnatio fiat ex tali fæmina, circumstantia quædam est incarnationis; sed hoc meruit B. Virgo de congruo merendo maternitatem divinam, ut in sequentibus dicetur. Et similiter Abraham meruit de congruo, ut ex illo Christus descenderet, quæ est etiam circumstantia Incarnationis, juxta illud Genes. 22. *Benedicentur in semine tuo omnes gentes, quia obedisti voci meæ*. Deinde de S. Simeone insinuatur Luc. 2. propter sua merita obtinuisse, ut *Non videret mortem, nisi prius videret Christum Domini*, quod est aliquo modo mereri circumstantiam temporis Incarnationis. Et similiter Amb. lib. 2. in Luc. dicit de Anna vidua: *Talibus fuisse moribus, ut digna fuerit Salvatorem omnibus nunciare*. Ac denique Daniel. 9. indicatur, illum suis precibus, & desideriis obtinuisse, ut tempus redemptionis ultra septuaginta hebdomadas non differretur. Ex quo declaratur ultima pars, cum enim dicitur Patres meruisse accelerationem Incarnationis, non est sensus, potuisse mereri, ut Deus mutaret decretum suum, quod in prima prædefinitione habuit, hoc enim impossibile est, ut recte probat secunda sententia; sed est sensus ita Deum in sua prædestinatione disposuisse executionem hujus mysterii, ut voluerit ipsos homines ita disponi, & præparari ad hoc beneficium suscipiendum, ut per eam dispositionem mererentur de congruo, ne hoc beneficium amplius differretur. Ad hunc enim modum dixit Gregorius circa id Psalm. 50. *Redde mihi lætitiam salutaris tui*: timuisse David, ne propter peccatum suum impediretur promissio sibi facta de Christo, ex suo semine venturo, & postulasse dictis verbis, ne hac pœna afficeretur, quod non existimo ita intelligendum, ut David dubitaverit de certitudine prioris promissionis, sed quod existimaverit peccatum suum esse dignum illa pœna, & medium conveniens, ut promissio Dei impleretur, fuisse pœnitentiam, & humilem orationem. Ad eundem etiam modum Cajet. Genes. 27. dicit, propter peccatum filiorum Jacob dilatam fuisse Incarnationem, non quidem per mutationem divini propositi, sed quia homines peccando meruerant illam dilationem, quam Deus jam prædefinierat. Unde intelligitur explicato hoc modo, hoc meritum accelerationis in re fere coincidere cum merito exhibitionis ejusdem Incarnationis, & cum merito circumstantiæ temporis, nam totum hoc nihil aliud est, quam mereri, ut Incarnatio promissa re ipsa exhibeatur, nam in hoc includitur, ut tali tempore fiat, & amplius non differatur.

Antiqui Patres aliquas circumstantias Incarnationis, de congruo meruerũt.

Dico, fere in idem coincidere, quia in rigore non sunt omnino idem, neque in se, ut est apertum, neque in ordine ad meritum. Potuisset enim Deus ita res ordinare, ut circumstantia temporis esset ex meritis, non vero executio Incarnationis quoad substantiam suam, & e converso, nulla est enim in hoc repugnantia: nam cum hæc & mente & in re præscindi possint, liberum est Deo, in uno respicere ad merita, & non in alio, vel ad unum ordinare merita, & non ad aliud. Nihilominus assero de facto hæc fuisse fere idem, quia per modum unius intendebantur, & petebantur, & quia moraliter separari vix possunt. Qui enim instanter petit aliquid fieri, sane non tempus tantum, sed ipsum opus etiam petit, idque non abstracte, sed definite, ut statim vel cito fiat, & hoc modo petiisse Patres antiquos Incarnationem, constat ex superius adductis. Unde eamdem proportionem habebat eorum dispositio ac petitio ad utrumque per modum unius impetrandum, & ex parte Dei erat eadem ratio, & ideo illa duo per modum unius moraliter facta

Quo pacto antiqui Patres Incarnationis accelerationem meruerint.

sunt

sunt intuitu meritorum & precum antiquorum Patrum.

Quaesitum proponitur, ipsique respondetur.

Sed quaeres tandem, an haec dispositio, & meritum, licet fuerit de congruo juxta divinam ordinationem, fuerit simpliciter necessarium, ita ut sine illo, vel non fieret incarnatio secundum executionis ordinem, vel non tali tempore fieret. Respondetur hoc a nemine sciri posse, nisi ab ipso Deo, quia utroque modo fieri potuit, & liberum fuit Deo alterutro modo id ordinare, & revelatum hactenus non est, quo modo haec disposuerit, aut quid ipse facturus esset, si in hominibus tale meritum vel dispositio non praecessisset. Sicut Deus, quando peccatori sese imperfecte disponenti dat ulteriora auxilia, ut sese perfecte disponat, potest interdum ita expectare priorem remotam dispositionem, ut sine illa non det ulteriorem: interdum vero sine remota dispositione praevia dat statim perfectam. Unde, si interrogetur, quid esset facturus Deus, si Petrus v.g. non bene usus fuisset prioribus auxiliis, an daret illi perfectum: nihil certo responderi potest, quia hoc totum pendet ex libera dispositione gratiae suae; sic ergo fere in praesente contingit. Supposito tamen ordine providentiae nobis revelato, dicendum est, cum haec dispositio & meritum antiquorum Patrum in Christi honorem ordinata sint, verisimilius esse, ita fuisse a Deo disposita & ordinata, ut sine illis non mandaretur executioni incarnatio. Sicut etiam est verum dicere, Deum non assumpturum fuisse carnem ex foemina, nisi ex virgine humili & sancta. Denique si recte considerentur supra dicta de certitudine divinae praescientiae conditionalis, cum qua & per quam haec omnia disponit, quae ex libertate hominum pendent, ex illis constat, ita Deum haec omnia disposuisse, ut infallibiliter fierent, & consequenter ut in re unum sine alio non fieret, id est, ut non fieret hoc mysterium sine dispositione praevia congruente ex parte hominum, & eo tempore, quod magis deceret ad ipsius reverentiam; juxta supra dicta disp. 6. section. 2. & hac sectio. & quae in sequentibus dicentur. Si autem fingamus, Deum praescivisse, non fuisse habituros homines dispositionem hanc, & haec merita, non licet inde inferre, cessaturum fuisse Deum ab opere incarnationis exequendo, sed solum quod non fieret incarnatio eo providentiae modo, quo nunc facta est, tamen adhuc maneret integrum decretum de incarnatione secundum se, ex vi cujus Deus praeordinasset alia media, vel aliam dispositionem hominum, ut decentissime fieret, juxta infinitas rationes, & modos, quos divina sapientia novit, & disponere potuit.

Responsio ad 1.

Ad fundamenta aliarum opinionum facile est ex dictis respondere. Ad primum enim dicendi modum, admittimus probationes prioris partis, quibus ostenditur Incarnationis accelerationem Patres meruisse; nam illae hoc solum probant. Ad fundamentum autem alterius partis, varie responderi solet. Primo, negatur meritum de congruo fundari in meritis Christi; sed in bono usu liberi arbitrii. Sed haec responsio primum falsa utitur doctrina, nam sine gratia Dei, & Christi nullum est meritum de congruo, praesertim boni alicujus supernaturalis, & maxime tanti & tam excellentis boni: & hanc doctrinam, ut omnino veram, & indubitatam suppono ex materia de gratia. Deinde male illam applicat, quia illi actus, quibus antiqui Patres merebantur de congruo Incarnationem, erant sine dubio actus supernaturales, ad quos erat necessarium auxilium gratiae, quod nulli unquam datum est, nisi propter Christum. Hujusmodi enim erant actus fidei, spei, & orationis, vel desiderii Incarnationis; definit enim Conc. Arausic. can. 3. & 4. efficax desiderium salutis, vel remissionis peccati, aut orationem debito modo factam ad impetrandum aliquod donum gratiae, non posse haberi sine gratia Christi; multo ergo magis oratio efficax ad impetrandam Incarnationem ipsam haberi non poterat sine gratia. Et confirmatur, quia hoc meritum de congruo Incarnationis ut minimum supponebat gratiam sanctificantem; quis enim dicat homines existentes in peccato mortali meruisse de congruo Incarnationem? cum nec ipsum etiam auxilium gratiae mereantur, nec possint sibi ipsis propriam sanctificantem gratiam de congruo mereri, nisi fortasse per ultimam dispositionem, quae haberi non potest, nisi ex auxilio gratiae, & ejus meritum (si quod est) non se extendit ultra propriam formam, ad quam disponit. Unde nullus est Theologus, qui hoc meritum de congruo Incarnationis tribuat nisi justis; at vero gratia sanctificans fundata fuit semper in meritis Christi; ergo & meritum.

Sine gratia Christi nullum est meritum de congruo.

Dicent fortasse, illam gratiam fuisse necessariam quasi concomitanter ad excludendum impedimentum peccati, non vero tanquam proprium meriti principium. Sed hoc est falsum, quia licet daremus illud meritum fuisse fundatum in operibus bonis moraliter factis ex libero arbitrio ab homine grato; tamen valor eorum, seu efficacia, aut congruentia in esse meriti, non esset sumenda ex libero arbitrio, sed ex gratia, quia (ut dictum est) opera pure humana, & naturalia per sese, nullo modo possunt esse meritoria alicujus doni supernaturalis.

Aliter alii respondent, ipsamet opera supernaturalia, quae ex gratia fiunt, posse considerari, ut sunt a gratia, & ut sunt a libero arbitrio, ut in simili dicit D. Th. 1. 2. q. 114. art. 6. & priori modo non esse meritoria Incarnationis propter argumentum factum; sed tantum posteriori, & ut sic non fuisse fundata in Incarnatione. Sed etiam haec responsio falsa est, quia si quod erat meritum in his operibus antiquorum Patrum, illud erat, in quantum illi erant justi, & fundati in fide Christi, aliàs nulla esset proportio, nec sufficiens ratio meriti in illis operibus, ut supra tractatum est. Non debent ergo illa duo principia, gratia, & liberum arbitrium ita sejungi, ut alterum per se sufficiat ad valorem meriti: quia sine libero arbitrio opus non esset humanum, & morale, & sine gratia non haberet proportionem, ut expresse D. Th. dicit in citato loco ex 1. 2. in fine corporis, loquendo de merito de congruo; necesse est ergo fateri omne meritum antiquorum Patrum, & praesertim hoc de Incarnatione, fuisse fundatum in gratia Dei; & consequenter in meritis Christi; quia suppono esse omnino certum, & infra probandum q. 19. nullum supernaturale bonum fuisse datum hominibus, praesertim post lapsum Adae, nisi ex meritis Christi, qui enim dicunt Christum fuisse causam finalem gratiae antiquorum Patrum, & non meritoriam, omnino errant, ut ibi probabitur, & hic D. Th. supponit art. 11. ratione 2. Quod vero quidam dicunt, illammet gratiam, quae per Christum data est antiquis Patribus, posse considerari vel secundum se, vel prout fundatam in merito Christi, & priori modo fuisse principium hujus meriti de congruo, & non posteriori: hoc, inquam, & falsum est, & nullius momenti, quia illa gratia non fuit principium meriti, nisi prout in re data est, & similiter opera non fuerunt meritoria, nisi prout in re facta sunt; sed in re illa gratia non fuit data nisi propter merita Christi praevisa, & illa opera in re non sunt facta, nisi per auxilia data per Christum; ergo totum illud meritum in Christo fundatum est.

Dicendum est ergo, gratiam, & auxilia data esse antiquis Patribus, propter merita Christi praevisa in divina praedefinitione, & praedestinatione, nondum autem reipsa exhibita: ipsos autem Patres per hanc gratiam non meruisse praedestinationem Incarnationis, sed ejus exhibitionem, & ideo haec inter se non pugnare: quia licet merita Christi praevisa antecesserint, tamen executio Incarnationis subsecuta est gratiam, & opera antiquorum Patrum, & ideo potuit sub diversis rationibus esse principium, & aliquo modo praemium illorum meritorum. Sicut variis exemplis de dispositione, & impetratione supra ostensum est. Et potest declarari, quia negari non potest, quin bona opera antiquorum Patrum, & B. Virginis, ut verbi gratia consensus, quem praebuit Angelo nuncianti mysterium Incarnationis, fuerint medium ad executionem ipsius Incarnationis, & tamen illemet consensus fuit datus Virgini propter merita Christi praevisa; idem ergo actus fuit medium ad executionem sui principii in genere meriti: quid ergo mirum, quod fuerit etiam meritum de congruo executionis, seu exhibitionis ejusdem principii. Simile etiam est, quod B. Virgo fuit realis, & physica causa Christi Dei hominis, quatenus fuit vera mater ejus; & tamen ex meritis Christi habuit, quod fuerit condigna mater ejus, & quod debito modo munus illud exercuerit: & si fortasse habuit aliquem supernaturalem concursum in filii conceptione, etiam ille datus est ex meritis Christi praevisis: sic ergo fieri potuit in proposito. Unde principium illud, principium meriti non cadit sub meritum, licet formaliter verum sit de principio, prout habet rationem principii, tamen clari-

claritatis gratia distingui potest, nam principium meriti, quod supponitur actu existens prius, quam fundet meritum, illud non cadit sub meritum; & hujusmodi est in nobis prima gratia, vel prima vocatio, quia non solum est principium quasi morale, sed physicum, quod in re ipsa debet antecedere effectum: at vero quando principium meriti est quasi morale, & non causat, ut actu existens, sed ut prævisum tantum, potest secundum realem exhibitionem cadere sub meritum, quia ut sic non supponitur, sed subsequitur.

Objectio. Sed contra; nam hinc enervatur secunda ratio D.Th. in art. 11. & sequitur antiquos Patres potuisse mereri de condigno exhibitionem Incarnationis, etiamsi habuerint gratiam fundatam in Incarnatione prævisa. Respon. Respondetur argumentum probare ex hoc solo capite, hoc non fuisse impossibile; nihilominus ex natura rei, seu ex lege ordinaria loquendo, est in hoc dispar ratio inter meritum de condigno, & de congruo; quia meritum de condigno per se ordinatur ad præmium, cum quo habet naturalem proportionem, & ad illud natura sua fertur tanquam in terminum, & ideo ex natura rei, seu secundum legem ordinariam non ordinatur hoc modo ad suum principium, quia non respicit illud tanquam terminum: at vero meritum de congruo non fundatur in naturali proportione inter actum, & terminum ejus; sed adjungitur secundario, & concomitanter, vel ex relatione, & intentione operantis, vel ex divina ordinatione, & hinc fit, ut quodammodo in suum principium reflecti possit. Quod declaratur exemplo, ait enim D.Th. 1.2.q.114. art.9. perseverantiam non cadere sub meritum de condigno, quia non comparatur ad gratiam, ut terminus, sed potius, ut principium; & tamen certum est, posse cadere sub meritum de congruo. Et hinc etiam est, quod idem actus, quo meremur de condigno proprium, & quasi connaturale præmium, potest concomitanter esse meritorius de congruo alterius rei, ad quam veluti extrinsece ordinatur.

Differentia inter meritum de condigno, & de congruo.

Objectio. Sed adhuc possunt contra solutionem istam multa incommoda objici. Primo, quia sequitur aliquid excellentius meruisse antiquos Patres saltem de congruo, quam ipse Christus ullo modo meruerit. Secundo, quia sequitur Christum ipsum meruisse Incarnationem, quia, quod est causa causæ, est causa effectus ejus. Tertio, sequitur in eodem genere causæ meritoriæ fuisse sibi invicem causas Incarnationem, & gratiam antiquorum Patrum. Quarto, quia aliàs Christus magnum beneficium ab antiquis Patribus accepisset, sicut Paulus ab Stephano, qui sibi de congruo vocationem meruit. Quinto, quia aliàs meruissent antiqui Patres sibi primam gratiam, quia meruerunt principium, & causam ejus. Sexto denique potius sequitur meruisse de congruo totius humani generis reparationem, & omnem gratiam, non tantum sibi, sed etiam aliis collatam, quæ inconvenientia licet potissimum videantur sequi ex merito ipsius Incarnationis, tamen magna ex parte proportionaliter inferri possunt ex merito accelerationis.

Respon. Respondetur tamen ad primum, illud non esse inconveniens, quia non sequitur ex majori dignitate operum antiquorum Patrum, sed solum ex ordine, seu antecessione in temporis duratione; sicut non est inconveniens antiquos Patres impetrasse Incarnationem, quam Christus non impetravit, vel Virginem se præparasse ad suscipiendam Incarnationem, ad quam Christus non se præparavit, hoc enim meritum de congruo non est, nisi per modum cujusdam præparationis, ut D.Th. dixit,

Ad secundum negatur sequela, quia meritum Christi non antecessit tempore, nec natura Incarnationem, sicut merita antiquorum Patrum; unde neque fuit præparatio ad Incarnationem, sicut illud: meritum autem ex natura rei debet antecedere præmium, seclusa dispensatione, quę semper habet admixtam aliquam imperfectionem, & asserenda non est sine aliqua sufficienti causa, vel necessitate, ut supra dictum est: hic autem nulla fuit ad mutandum hunc naturalem ordinem; quin potius speciali ratione necessarium fuit, ut hoc meritum de congruo reipsa antecederet incarnationem, quia erat quasi via, & medium ad ejus executionem, & per modum cujusdam impetrationis, & dispositionis. Illa autem propositio; *Quod est causa causæ, est causa effectus*, non est vera loquendo de causa per se, & maxime si mutatur modus causandi, ut hic fit.

Ad tertium ex hoc patet solutio, quia in iis, quæ habent diversum modum causandi, id non est inconveniens; ita vero est in proposito, nam meritum Christi est causa gratiæ antiquorum Patrum, ut prævisum tantum, & fuit veluti principium per se dans valorem illorum operibus. At vero meritum Patrum solum fuit per modum cujusdam dispositionis in ordine ad executionem Incarnationis. Ad quartum respondetur, non tam fuisse Christo collatum beneficium ab antiquis Patribus, quam debitum obsequium, aliàs idem argumentum fieri posset de B.Virgine: denique quidquid habuerunt gratiæ, & meriti, a Christo, & per Christum habuerunt. Ad quintum negatur sequela, nam omnino ante hoc meritum de congruo receperunt primam gratiam, & non meruerunt Incarnationem, ut fuit principium ejus, id est, ut prævisam; sed solum quoad exhibitionem, quæ fuit posterior, ut dictum est. Ad ultimum respondetur, in redemptione considerari posse, vel sufficientem causam nostræ redemptionis, quæ fuit Christi Incarnatio, & passio, vel operatio; & hoc modo concedo meruisse de congruo illos Patres redemptionem nostram; vel potest considerari redemptio quoad omnes effectus ejus, & sic non potuit tota cadere sub illud meritum de congruo, quia sub his effectibus includitur prima gratia, quam mereri non potuerunt, ut dictum est; & quia ipsi non petebant, nec se disponebant ad omnes effectus redemptionis, sed ad ipsam Incarnationem.

Atque ex his intelligitur, an dicendum sit, Patres antiquos meruisse aliquo modo omnia merita Christi. Item, an meruerint omnes effectus meritorum Christi, & quidquid ille meruit. Item an meruerint, quod Deus impleverit promissionem, quam fecerat de mittendo Messia, & incarnatione filii sui facienda: & similes interrogationes facile fieri possunt, quæ ex harum responsionibus potuerunt nullo negotio dissolvi. Ad hæc ergo omnia & similia primum in genere dicendum est, Patres antiquos nihil horum de condigno meruisse præter eos effectus incarnationis, qui sunt vel augmentum gratiæ, vel beatitudo, vel aliquid pertinens ad beatitudinem uniuscujusque merentis, reliqua enim omnia sunt extra proportionem gratiæ creatæ ac personalis, & hoc probant omnia in superiori proxima sectione adducta. Hoc autem dixerim propter quosdam Theologos, qui dixerunt, meruisse antiquos Patres de condigno incarnationem, quoad illum effectum, qui fuit aperiri regni januam toti humanæ naturæ. Quomodo loquitur Bonav. in 3. d.4. a.2. q. 2. Sed est improbabilis sententia, quia nemo potuit de condigno mereri illum effectum, nisi qui pro peccato totius naturæ potuit de condigno satisfacere, ut supra visum est. Item quia tale meritum de condigno pertinuit ad gratiam capitis, quam nemo ex illis Patribus habuit. Item quia, vel illi Patres meruissent de condigno illum effectum immediate & in se, & sic dandus fuisset antequam Christus veniret: vel meruisset de condigno, ut Christus illum effectum mereretur: & hoc dici etiam non potest, quia non potuerunt mereri Christum ipsum, neque ejus infinita merita, ac rigorosam satisfactionem, hæc enim omnia sunt bona altioris ordinis, & includunt infinitatem quandam excedentem valorem condignum meritorum puræ creaturę. Tandem tunc Christus nostram redemptionem consummavit, quando januam regni toti nostræ naturæ suis meritis aperuit: id autem non fecit ex debito justitiæ, sed ex summa charitate & misericordia, ut dicitur ad Titum 3. ad Rom. 5. & 9. & aliis locis supracitatis.

Quos incarnationis effectus antiqui Patres de condigno meruerint.

At vero loquendo de merito de congruo, fere omnibus illis interrogationibus affirmative respondendum est. Dico autem, fere, ut excipiam illos effectus gratiæ, qui in ipsis antiquis Patribus antecedebant eorum merita, ac erant principia talium meritorum: etenim illos mereri non poterant, etiam de congruo, cum tamen etiam illi essent effectus meritorum Christi. Quocirca, ad singula in particulari respondendo, primo concedendum est, meruisse de congruo omnia merita Christi, tum in radice, merendo incarnationem, quæ fuit illorum meritorum radix, tum etiam in seipsis, quia non solum petere poterant, ut veniret Christus, sed etiam ut sanaret humanam naturam, quod non nisi suis meritis & satisfactionibus effecturus erat. Non est autem necesse, ut in particulari meruerint, quod Christus tot ac tanta opera meritoria exerceret, aut quod per has

aut illas passiones nos redimeret, quia non omnia hæc illis erant revelata, nec singula in particulari petebant, aut petere auderent, sine Dei speciali revelatione aut instinctu. Satis ergo est, quod in communi merita Christi & satisfactiones postularent, quibus curari aut redimi possent. Probabile etiam est, illustriores ex illis Patribus, qui notitiam de modo redemptionis Christi habuerunt magis expressam & distinctam, in particulari etiam meruisse de congruo Christi passionem & mortem, quia credebant, ita esse a Deo nostram præordinatam redemptionem, ut nonnisi hac via perfici posset, & ideo illam desiderabant ac petebant, non ut erat malum Christi, sed ut erat medium necessarium ad nostram redemptionem, & beneficium generi humano præstandum. Unde, sicut nos pro illo suscepto gratias agimus, ita ipsi poterant illud desiderare, petere, & consequenter etiam de congruo promereri.

Qualiter de cōgruo meritorū Christi generales effectus antiqui Patres sint promeriti.

Secundo dicendum est, Patres antiquos meruisse de congruo aliquos effectus generales meritorum Christi, non immediate propter ipsorum meritum efficiendos, sed impetrando & merendo de congruo Christi Domini adventum, ejusque passiones, satisfactiones & merita in ordine ad tales effectus: & sic verum est, meruisse de congruo redemptionem ipsam, prout est generale remedium totius naturæ, & quatenus per illam tollendum erat impedimentum totius naturæ, & janua cœli aperienda: quia hoc maxime postulabant, & ad hoc consequendum sese disponebant. Certum est autem non meruisse omnes effectus particulares, quia vel non poterant, ut constat de illis effectibus, qui in ipsis præcesserunt, ut mereri possent, quales sunt eorum sanctificatio, remissio peccati, auxilia gratiæ ad ipsa meritoria opera efficienda. Vel certe quia non ordinabant sua opera ad illos effectus, neque illos petebant, ut per se manifestum est in aliis innumeris effectibus gratiæ, qui in singulis hominibus propter Christi meritum fiunt. Quin potius nec meruerunt quosdam effectus meritorum Christi, qui non sunt generales ad totum humanum genus, etiamsi sint generales in lege gratiæ, ut sunt institutiones sacramentorum sanctificantium & similes, quia vel de his non erit promissio expresse facta, vel, etiamsi de aliquibus esset facta revelatio, ad eos non pertinebat tales effectus postulare, aut ad illos se disponere, neque ad eos obtinendos sua opera specialiter ordinabant.

Quare effectus particulares omnes meritorū Christi antiqui Patres non meruerint.

Tertio dicendum est, Patres illos etiam de congruo meruisse, ut Deus reipsa exequeretur, quod facere statuerat, seque facturum promiserat. Nam, licet ex suppositione necessarium esset id fieri, quod Deus facere decreverat, aut promiserat, nec necessarium esset meritum, ut hoc esset infallibile, tamen Deus ipse, qui hoc voluit ac promisit, simul ordinare potuit, ut ejus voluntas ac promissio per tale medium, taleve meritum ad effectum perveniret. Sive Deus statuerit & ordinaverit illam dispositionem seu meritum de congruo ut necessariam dispositionem, sine qua non faceret quod decreverat, sive tantum eam ordinaverit, veluti ad melius esse, & ad majorem decentiam, de quo supra dictum est. An vero asserendum sit, Patres illos formaliter meruisse beneficium incarnationis & redemptionis, ut erat complementum divinæ promissionis, vel tantum quasi materialiter meruisse rem illam, per quam implebatur divina promissio, quæstio parvi momenti mihi videtur, & distinctio parum necessaria. Neque enim est, cur negetur utroque modo rem illam meruisse, quia non solum possumus a Deo petere rem promissam quasi materialiter, sed formaliter ut impleat, quod promisit: possumus ergo illud ipsum de congruo mereri. Etsi enim Deus propter rectitudinem suam non possit id non implere, hoc tamen non obstat, quominus simpliciter libere impleat, & consequenter possit nostris operibus amplius inclinari ad illud ipsum implendum; sed hoc, ut dixi, parum refert, & ad modum loquendi magis, quam ad rem spectat.

Ad fundamenta secundæ opinionis, concedimus omnes probationes prioris partis, probant enim tertiam conclusionem nostram. Ad probationes vero secundæ partis jam declaratum est, quomodo intelligendum est, accelerationem Incarnationis cadere sub meritum sine mutatione divinæ voluntatis. Ad fundamentum tertiæ opinionis, jam est assignata differentia inter opera mere naturalia comparata ad ordinem gratiæ, & inter opera procedentia a gratia sanctificante comparata ad unionem hypostaticam. Augustini vero comparatio, seu proportio sumpta ex lib. de prædest. sanct. in hoc expresse ab ipso ponitur, quod sicut nullus sibi meretur etiam de congruo, ut Christianus fiat: ita nec Christus sibi meruit incarnationem: at vero, sicut unus potest alteri mereri de congruo fidem, seu primam vocationem, ita potuerunt antiqui Patres mereri de congruo Christi incarnationem. Neque contra hoc obstant testimonia, in quibus incarnatio tribuitur gratiæ vel misericordiæ Dei, quia meritum de congruo tunc solum repugnat gratiæ, quando non fundatur in gratia, quomodo procedit August. contra Pelagium; hoc autem meritum antiquorum Patrum fundatur in gratia, ut dictum est, imo & aliquo modo in incarnatione ipsa; & ideo incarnatio simpliciter ex gratia data est.

SECTIO VII.

Utrum B. Virgo meruerit de condigno esse mater Dei.

HOc dubium proponitur hoc loco propter explicandam solutionem ad tertium D. Th. in art. 11. & quia connexionem habet cum præcedentibus. Dixerunt ergo quidam B. Virginem meruisse de condigno esse matrem Dei, & consequenter, ut in ea, & ex ea Deus homo fieret, & nasceretur. Ita Gabr. in 3. dist. 4. q. 1. art. 3. dub. 3. Almain. q. 1. dub. 3. Major. q. 4. in fi. Abulen. Parado. 1. c. 34. & 38. Fundamentum hujus sententiæ sumi potest ex variis sententiis Patrum, quos infra referam, asserentium fuisse Virginem condignam matrem Dei. Ex quo sic arguitur. B. Virgo erat sancta, & se disposuit condigne ad dignitatem matris Dei, ad quam ex divina ordinatione, & motione se disponebat; ergo concurrunt in hac dispositione omnia necessaria ad meritum de condigno, scilicet gratia ex parte personæ operantis, ordinatio divina, & proportio.

Alii dixerunt, meruisse B. Virginem de digno maternitatem divinam, licet non de condigno. Ita Marsil. in 3. q. 5. a. 3. dub. 3. concl. 2. & 3. Bonav. d. 4. a. 2. q. 2. ubi Richard. art. 3. q. 1. idem dicit, quamvis addat hoc meritum digni non distingui a merito de congruo: nec multum dissentiunt Richard. & Bonav. ut magis ex dicendis patebit. Reliqui ergo authores omnes simpliciter negant hoc meritum, D. Th. dicta solut. ad 3. d. 4. q. 3. a. 1. ad 6. & omnes Thomistæ, Sot. lib. 2. de justit. q. 2. a. 3. Vega q. 4. de justific. a. 1.

Advertendum est, aliud esse mereri de condigno formam, seu dignitatem aliquam, aliud vero mereri dispositionem in subjecto requisitam, ut digne, decenterque recipiat talem formam, vel dignitatem: possunt enim hæc duo separari, præsertim quando dispositio, & dignitas non sunt inter se necessario, & quasi Physice connexa, sed solum secundum quandam decentiam moralem, & proportionem; tunc enim fieri potest, ut licet aliquis sit digne dispositus ad formam, vel dignitatem suscipiendam, nihilominus illi ex justitia non debeatur, atque adeo, ut neque illam de condigno mereatur; hoc enim meritum, vel non est, vel si est, annexam habet obligationem justitiæ, ut nunc suppono.

Dico ergo primo: Beatissima Virgo fuit condigne disposita, ut esset mater Dei. Ita docet D. Th. hic, neque ab aliquo recte, & pie sentiente negari potest. Est enim communis Patrum sententia, Ambros. lib. 2. de virginibus, parum post principium: *Quid*, inquit, *in singulis major quæ digna fuit, ex qua filius Dei nasceretur*: Basil. hom. de humana Chisti generatione: *Digna*, inquit, *Unigeniti divinitati conjungi, fuit*: ubi tamen magis loquitur de carne Christi ex Mariæ sanguinibus formata, sed est eadē proportionalis ratio de Virgine, de cujus condigna dispositione multa etiam ibi loquitur. Chrysost. hom. 49. in Gen. *Quomodo*, inquit, *fiet istud, quoniam virum non cognosco? atqui propter hoc ipsum fieret: nam si cognovisses virum, non fuisses habita digna, ut huic ministerio deservires*. Epiph. hær. 78. circa principium: *Quomodo audent impetere impollutam Viginem, quæ digna facta est habitaculum fieri filii Dei, & electa ex multis millibus, quo vas, & habitaculum dignum esset, &c.* ubi de hac dignitate multa prosequitur. Damascenus lib. 4. c. 15. Mariam, *Sanctum, admirabile, ac summo Deo dignum templum* appellat. Bernard. serm. 1. de assumpt. *Nec in terris locus dignior uteri Virginalis templo, in quo filium Dei Maria suscepit, nec in cœlis regali solio, in quo Mariam filius*

Virgo cōdigne disposita ut mater Dei esset.

ejus sublimavit & serm.4. *Quæ vel Angelica puritas virginitati illi audeat comparari, quæ digna fuit Spiritus sancti sacrarium fieri, & habitaculum filii Dei?* & serm. de Nat.Mariæ: *Plena est gratia, & adhuc gratiam invenit, digna prorsus invenire, quod quærit.* Ecclesia denique in quadam oratione de Virgine sic ait: *Ut dignum inveniit habitaculum effici mereretur, &c.* & alibi: *Quæ sola digna fuit portare Regem cœlorum, & Dominum.* Ratio vero per se nota est, quia ad divinam sapientiam, & bonitatem spectabat, convenienter, digneque ordinare, ac disponere personam, cui talem dignitatem conferebat, & se ipsum in verum, ac proprium filium præbebat. Nisi fortasse quis putet impossibile esse tali dignitati condignam dispositionem invenire. Sed nunc non loquimur de æqualitate dispositionis cum dignitate matris, de qua suo loco dicemus, sed de proportione, & convenientia secundum rerum capacitatem, & ordinem divinæ providentiæ, sicut Christus homo dicitur *plenus gratia, & veritate*, tanquam Unigenitus & humanitas ejus dicitur ornata donis gratiæ, digna Deo, cui erat unita.

Dico secundo: Beatissima Virgo consecuta est hanc dispositionem, partim ex sola divina gratia eam præveniente, partim per opera sua, & merita de condigno. Hæc conclusio facile probatur, notando hanc condignam didispositionem matris Dei multa comprehendisse, seu ex variis donis gratiæ conflatam fuisse. Primum omnium fuit habitualis gratia, & eximia sanctitas, qua præventa fuit a primo instanti conceptionis suæ cum omnibus donis, & habitibus infusis, & hæc illi gratis data est absolute loquendo: nam si dicamus illam fuisse sanctificatam per propriam dispositionem, atque adeo meruisse de congruo illam sanctificationem, tamen ad eam dispositionem præveniri debuit omnino gratis, eximia quadam, & excitante gratia, & adjuvante. Secundo, huc accedunt singularia quædam privilegia perpetuæ innocentiæ, carentiæ fomitis, & similium, quæ in prima sanctificatione omnino gratis ei collata sunt, quamvis postea in decursu vitæ suæ ad conservationem, & executionem eorum, scilicet perpetuæ innocentiæ, aut virginitatis, suis actibus cooperata fuerit. Tertio, considerari potest augmentum gratiæ, & virtutum, quas usque ad conceptionem filii consecuta est, quo magis, ac magis quotidie disponebatur, & hoc adepta est suis meritis de condigno, ut per se constat: nisi forte gratiam aliquam est consecuta veluti ex opere operato, vel (ut melius loquamur) preter meritum proprium in aliquo sacramento antiquę legis, illo scilicet, quo justificabantur fœminæ ab originali, sicut masculi circumcisione, quod nihil attinet ad propositum. Quarto ad complendam hanc dispositionem cooperata est B. Virgo aliquibus actibus suis, præcipue illo, quo ultimum assensum præbuit Angelo, ut mater Dei fieret, & hanc dispositionem non proprie meruit, sed effecit illam libera sua voluntate, divina gratia singulariter excitata, & adjuta; & ex hac explicatione etiam probata manet conclusio, cujus brevis ratio intelligi potest: quia non potuit B. Virgo suis tantum viribus mereri totum gratiarum cumulum, qui ad dignitatem Dei matris requirebatur: erat enim inferioris naturæ, & de se obnoxia originali culpæ; debuit ergo gratis multis gratiis præveniri, quibus acceptis per sua opera, & merita etiam de condigno potuit cooperari ad complendam hanc condignam dispositionem, & hoc ipsum ad perfectionem illius dispositionis pertinebat. Unde juxta hanc conclusionem, nonnulla Sanctorum dicta recte intelliguntur, nam propter ea, quæ gratis illi donata sunt, dicit Hieron. dialog. 1. contra Pelag. circa medium. *Adverte, quod beatam se sic dicat non proprio merito, atque virtute, sed Dei in se habitantis clementia.* Bernar.serm.de Nativit. Mariæ col.2. *Quærant alii meritum, nos invenire gratiam studeamus. Maria non prætendit meritum, sed gratiam quærit.* Fulgent. de Incarn. & grat.c.7. in initio inquit: *Ipsum Deum hominem factum, non humanis meritis, sed concepti, nascentisque ex ea summi Dei dignitate promeruit:* ubi etiam excludit humana merita, sine gratia scilicet facta, & ideo divinam dignitatem adjungit, & merita ex illa profecta. Unde Aug.serm.10.de Nativ.qui est 14. de tempore. *Talis eligitur Virgo, quæ tantum haberet meritum, ut Dei filium in se susciperet* & Greg.lib.1.Reg.c.1. *Incomparabilibus illustrata meritis, Dei Unigenito, in quo recumberet, sacrum præparavit uterum.* Petr.Damianus ser.2. de assumptione: *Singularis ejus sanctitas, & gratia hoc promeruit, quod susceptione Dei singulariter judicata est digna.*

Dico tertio: B. Virgo non meruit de condigno esse mater Dei. Hæc sententia est communior inter Theologos: fundamentum ejus sumi debet ex prima ratione D.Th.a. 11. nam gratia creata, & opera, quæ ab illa manant, natura sua solum tendunt ad consummationem ipsius gratiæ, usque ad consecutionem beatitudinis, quam respiciunt, ut condignum, & proportionatum præmium; sed hæc proportio est requisita, quasi ex natura rei ad meritum de condigno. *Virgo non meruit de condigno dignitatem matris.*

Dices: Posset tamen hoc suppleri per divinam ordinationem, opera autem Virginis ordinata sunt ad hunc finem, ut digno modo consequeretur esse mater Dei. Respondetur, aliud est quærere, an B. Virgo potuerit mereri de condigno hanc dignitatem de potentia absoluta loquendo, aliud an ex vi intrinseca ipsius gratiæ, & quasi ex natura ipsius gratiæ, atque adeo ex lege ordinaria possit esse hoc meritum. Loquendo de potentia absoluta (quidquid alii sentiant) ego non dubito, quin possit intercedere hoc meritum de condigno, si intercederet pactum, seu promissio de tali præmio conferendo, hoc, vel illud operanti: quia quamvis opera gratiæ creatæ ex natura sua non tendant ad hoc præmium; tamen re vera habere possunt valorem sufficientem & dignitatem proportionatam tali præmio, nam hæc dignitas matris non est tam infinita, sicut ipsa unio hypostatica; imo aliquibus videtur minoris æstimationis moralis, quam filiatio adoptiva, ut indicatur ab August. lib. de S.virginitate; ergo si Deus faceret illam promissionem sub conditione operis, interveniret in eo merito vera ratio justitiæ; esset ergo de condigno; neque enim est essentiale huic merito, ut opus, in quo fundatur, ex natura sua tendat in præmium; sed sufficit quæcumque proportio, & condignitas in æstimatione morali suppositis aliis conditionibus, & præsertim illa promissione, & lege, quod etiam in humanis premiis, seu braviis videre est, & latius tractatur in materia de merito. Sed licet hoc sit possibile de potentia absoluta, tamen non est connaturale ipsi gratiæ, & operibus ejus, & ideo secundum legem ordinariam merita procedentia ab hac gratia non ordinantur ad hoc præmium, neque illis facta est hæc promissio: non est ergo hoc asserendum de B. Virgine, nisi speciale pactum, vel promissio illi facta ostendatur: nulla vero talis est; nam licet in Scriptura sæpe facta sit revelatio absoluta, quod B. Virgo futura esset mater Dei, ut Isai.7. & 11. & aliàs; tamen, quod hoc sit promissum sub conditione alicujus operis, nullibi ostendi potest. Et confirmatur, quia Abrahæ facta est expressior promissio, Genes.12. *Benedicentur in te omnes cognationes terræ*, & c.15.17.& 22. David etiam est facta Psalm. 131. *Juravit Dominus, &c.* & isti Sancti suo modo sese condigne disposuerunt, ut essent condigni progenitores Christi: & tamen nullus audebit dicere eos meruisse de condigno, ut ex illis Christus descenderet: quia est bonum alterius ordinis, ad quod gratia natura sua non ordinatur, & quodam modo est infinitum bonum excedens proportionem meriti puræ creaturæ. Confirmatur secundo, quia quod aliqua gratia, vel opera ejus ordinentur a Deo, ut sint, seu efficiant convenientem dispositionem ad aliquam dignitatem, non satis est, ut talia opera sint meritoria de condigno illius dignitatis, quia etiam Joannes Baptista prædictus sæpe fuerat futurus præcursor Domini, Isai.40. & Malach.3. ut exponitur Joan.1. & Matth. 11. & ille præventus est magna gratia, ut digne ministerium illud impleret, & postea ipse per propria merita ab illa gratia procedentia, veluti consummavit condignam dispositionem requisitam in præcursore Christi; & tamen nullus dicet meruisse de condigno hanc dignitatem. Simile argumentum sumitur ex D. Petro, qui etiam fuit electus, ut primus Christi Vicarius & supremus pastor Ecclesiæ constitueretur, & ad hoc munus magnam gratiam suscepit, tanquam convenientem dispositionem, quam ipse propriis etiam actibus perfecit; & consummavit, ut sumitur ex illo Joan. 21. *Simon Joannis diligis me?* & nihilominus dici non potest illum de condigno meruisse Ecclesiæ primatum. Et ratio horum omnium est, quia hæc dispositio, quamvis sit ex ordinatione divina, non tamen est per modum proprii meriti, & præmii, quia non supponit promissionem

sub

ſub conditione operis, in qua fundetur, & conſequenter, neque inducit rationem juſtitiæ, quam dicit meritum de condigno. Solum ergo eſt hæc ordinatio per modum cujuſdam convenientis providentiæ aptantis, & diſponentis unamquamque rem ad eum finem, ad quem ordinatur. Confirmatur tertio, quia merita Virginis habuerunt condignum præmium gratiæ, & gloriæ; ergo non reſpondebat illis etiam de condigno aliquid nullo modo per ſe ordinatum ad gratiam, & gloriam; maternitas autem divina eſt alterius omnino rationis, & per ſe connexa non eſt cum gratia, & gloria; ergo. Et ex hoc retorqueri poteſt contra Gabrielem argumentum, quo ipſe utitur. Sic enim arguit. Beata Virgo meruit de condigno aliquid excellentius maternitate divina; ergo & ipſam maternitatem: quæ conſequentia invalida eſt per ſe, & formaliter, quia in iis, quæ ſunt diverſarum rationum, poteſt aliqua facultas in id, quod eſt perfectius, quamvis non poſſit in id, quod eſt minus perfectum, ut in ſimili materia patet, nam poteſt quis mereri de condigno argumentum gratiæ, & non ſcientiæ, licet illud ſit majus. Sed præter hoc retorqueo argumentum; quia majus quid eſt hoc totum ſimul gloria & maternitas divina, quam gloria ſola; ergo licet B. Virgo meruerit gloriam, non inde fit, ut meruerit utrumque; imo quia meritum Virginis erat finitũ, illi reſpondebat unum adæquatum, & condignum præmium ex juſtitia; hoc autem fuit gratia, & gloria; ergo.

Reſponſ. ad 1. ſent. fundamentum. Ad fundamentum primæ ſententiæ jam reſponſum eſt, defuiſſe operibus Virginis promiſſionem & pactum, & connaturalem proportionem cum divina maternitate, & divinam ordinationem non eſſe ejuſdem rationis reſpectu omnium operum; ſed aliam eſſe ad modum diſpoſitionis, & aliam per modum meriti, & hanc in operibus Virginis fuiſſe priori modo, & non poſteriori: qua vero ratione hi modi differant, jam explicatum eſt. Ad alios authores ponentes meritum de cõdigno, non eſt, quod reſpondeamus, nam fortaſſe in modo loquendi differunt ab iis, qui ponunt meritum de congruo, ut ſequenti ſectione dicemus. Et quia ut ex materia de merito conſtat, in re nullum eſt medium inter meritum de congruo, & de condigno. Si enim inducit obligationem juſtitiæ, & habet meritum proportionem æqualitatis cum præmio, eſt meritum de condigno; ſi vero hæc deſint, erit meritum de congruo, ſi tamen aliquod meritum ſit.

Dubium. Sed quæret aliquis primo, qua certitudine tenendum ſit B. Virginem non meruiſſe de condigno maternitatem divinam. Quidam exiſtimant ita certum, ut contrariam ſententiam tanquam erroneam, vel temerariam damnent, propter quod Scriptura ſemper in ſolam divinam gratiam, & benignitatem refert beneficium incarnationis, & promiſſionem Chriſti, non tantum ſecundum ſe ſimpliciter, ſed etiam ut venturi ex ſemine Abrahę, ut conſtat ex ad Rom. 3. & 4. nam eadem eſt ratio de Chriſto, ut naſcitur ex utero Virginis. Reſpondetur tamen

Reſpõſio. concluſionem a nobis poſitam eſſe quidem magis probabilem, & ſimpliciter veram, contrariam vero ſententiam nulla nota eſſe dignam, præterquam minoris probabilitatis, & falſitatis, quia neque ex Scriptura, vel Patribus convinci ſatis poteſt, imo non eſt omnino aliena a modo loquendi Patrum, & eam tenent authores graves non ſine probabili conjectura. Illa vero teſtimonia ex epiſtola ad Romanos ſumpta primo ſolum inducuntur a paritate rationis, cum tamen hæc facile negari poſſit, quia multo fuerunt excellentiora gratia, & opera Virginis, quam Abrahæ, David, & aliorum. Deinde ex illis locis potiſſimum probatur, electionem Abrahæ, & illius populi fuiſſe ex divina gratia; an vero ſuppoſita electione, & prima gratia interceſſerit aliquod meritum in executione divinæ promiſſionis, hoc ex illis locis neque definiri poteſt, nec ſatis improbari.

Dubium. Ultimo hic quæri poteſt, an potuerit B. Virgo mereri de condigno maternitatem divinam, non merendo de condigno incarnationem. Videtur enim hoc poſterius in illo priori includi neceſſario, nam ſi B. Virgo meruit de condigno, ut eſſet mater Dei; ergo, ut Deus ex illa homo fieret; ergo, ut homo fieret, vel aliter, meruit eſſe mater Dei; ergo & Chriſtum Deum hominem in rerum natura producere; ergo meruit, ut hoc compoſitum Chriſtus Deus homo, in rerum natura eſſet. In contrarium vero eſt, quia ſupra diximus, potuiſſe Virginem de potentia ſaltem abſoluta mereri de condigno vere ac proprie, id eſt, cum vera æqualitate, ac juſtitia maternitatem divinam, negavimus autem prius, puram creaturam poſſe hoc modo mereri incarnationem; ergo meritum incarnationis non includitur neceſſario in merito maternitatis divinæ. Deinde, maternitas divina eſt dignitas diſtincta ab unione hypoſtatica, illaque inferior; ergo poteſt cadere ſub aliquod meritum, ſub quod illa non cadit.

Reſpon. Reſpondetur ergo, dupliciter poſſe intelligi hoc meritum, primo abſolute, & ſimpliciter ſine ulla ſuppoſitione, & hoc modo neceſſario tale meritum includit meritum incarnationis, quia ſi beata Virgo ſuis meritis poſſet ex juſtitia obligare Deum, ut ex illa fieret homo, & hoc abſolute, & nulla facta ſuppoſitione, neceſſario deberet illum obligare, ut fieret homo, quia hoc in illo continetur: unde ſi non ſupponitur ante meritum, neceſſe eſt, ut per ipſum meritum efficiatur: & ideo exiſtimo non eſſe poſſibile puræ creaturæ, ut recte probat argumentum ſupra factum. Secundo poteſt intelligi hoc meritum ſolum quaſi ſub conditione, ſeu facta ſuppoſitione, quod Deus ſit futurus homo, & hoc modo præſcindi poteſt meritum maternitatis a merito incarnationis, quia præſupponit illam futuram, & aliunde poteſt meritum habere æqualitatem cum illa dignitate præciſe ſumpta, & non cum incarnatione, ut bene etiam probat argumentum factum. Et poteſt exemplo declarari, nam ſi Princeps venturus ad civitatem ſit, & civis aliquis impetret, ac mereatur, ut potius in ſuam, quam alterius domum divertat, recte intelligitur, non mereri adventum ſimpliciter, & nihilominus mereri circumſtantiam, quæ illum neceſſario præſupponit.

SECTIO VIII.

Utrum ſaltem de congruo meruerit Beata Virgo dignitatem matris Dei.

Ratio dubii eſſe poteſt, quia ſoli gratiæ, & benevolentiæ divinæ tribui ſolet a patribus, B. Virginem potius, quam aliam fœminam ſibi in matrem delegiſſe, quod ipſamet Virgo confeſſa eſt, Luc. 1. dicens: *Quia reſpexit humilitatem ancillæ ſuæ*; &, *Quia fecit mihi magna qui potens eſt*, *&c.* Reſolutio tamen eſt facilis, diſtinguendo (ut ſupra in ſimili fecimus) prædeſtinationem, ſeu electionem Virginis ad eam dignitatem, a dignitate ipſa, ſeu ab illius conſecutione.

Dico ergo primo. B. Virgo non meruit etiam de congruo, ut prædeſtinaretur, ſeu eligeretur in Dei matrem. Hanc cenſeo eſſe certam, eamque propterea Theologos omnes ſupponere potius, quam diſputare. Et probari poteſt ex omnibus adductis in ſectione 6. quidquid enim meriti fuit in B. Virgine, duxit originem ab hac electione, ſuppoſuitque illam, quia ipſa prima gratia Virginis, ex qua omne meritum ſecutum eſt, ex hac electione proceſſit, ideo enim tanta, & tam excellens gratia, tamque maturo tempore illi data eſt, ut eſſet accommodata dignitati matris, ad quam erat electa. Quin potius ipſamet electio ad gloriam in Virgine ſuppoſuit electionem ad dignitatem matris, quia B. Virgo non prius electa eſt ad gloriam, quam ad tantam, & tam excellentem gloriam, ad hanc autem fuit electa, quia decebat matrem Dei ſupra omnes puras creaturas in excelſo gloriæ throno collocari, ut infra ſuo loco probabitur: ergo cum non potuerit mereri de congruo electionem ſuam ad tantam gloriam (ut nunc ſuppono) multo minus potuit mereri electionem ſuam ad divinam maternitatem.

Poteſt vero contra hoc objici dictum Ambroſii epiſtola 82. aliquantulum a principio: *Quid*, inquit, *loquar*, *quanta ſit virginitatis gloria*, *quæ meruit a Chriſto eligi*, *ut eſſet etiam corporale Dei templum?* Reſpondetur, vel uti late verbo eligendi ad ſignificandum potius ipſum uſum, vel executionem, quam ipſam internam electionem per modum intentionis; vel certe Ambroſium ibi non agere proprie de merito, ut eſt in actione operantis, ſed late, ut dicere poteſt rei dignitatem, vel perfectionem, laudat enim ipſius virginitatis excellentiam, quam inde colligit, quia Deus amavit eam in matre ſua. Itaque non elegit Mariam in matrem, quia virgo futura, ſed potius elegit eam, ut eſſet virgo, quia puritas virginitatis Dei matrem in primis decebat. Objectio. Reſpon.

Dico ſecundo: Meruit de congruo B. Virgo, ut eſſet mater

Virgo de congruo meruit esse mater Dei.

mater Dei. Hæc conclusio recipitur ab omnibus Theologis supra citatis, quam Clichtov. lib. 2. de venerat. sanctorum, bene his verbis expressit: *Meruit esse digna, & idonea, Dei munere, & sua dispositione*; & sumitur ex dictis sanctorum præcedenti sectione citatis, & præterea ex August. lib. de nat. & gratia c. 36. *Concipere meruit, & parere, &c.* idem lib. de S. virginitate, & Gregorius 1. Regum c. 1. *Meritorum verticem usque ad solium divinitatis erexit*, licet hæc verba alium possint habere sensum. Hieronymus tom. 1. epist. 22. de custodia virgin. fere in fin. *Propone tibi Mariam, quæ tanta extitit puritatis, ut mater Domini esse mereretur*. Anselmus de laudib. Virg. c. 8. *Sanctissima puritas, & purissima sanctitas pectoris ejus, omnis creaturæ puritatem, & sanctitatem transcendens incomparabili sublimitate hoc promeruit, ut reparatrix perditi orbis plenissime fieret*. Idem Eusebius Emiss. hom. in fer. 4. post Domin. 3. Adven. Petrus Damian. serm. 3. de Nativ. Mariæ, Petrus Chrysol. serm. 143. D. Maxent. dialog. 1. c. 14. in fine tom. 6. Biblioth. sanct. *Fide plena*, inquit, *Deum concipere meruit*; licet enim nomen meriti interdum improprie sumatur, ut significat congruitatem quandam vel dignitatem, vel necessitatem, quomodo dicitur, *Felix culpa, quæ tantum meruit habere redemptorem*; & gemitus infantis dicantur promereri Dei misericordiam a Cypriano lib. 3. epist. 8. tamen cum tribuitur personæ sanctæ, & sanctis operibus ejus, propriam habet significationem. Ubi tandem notandum est singulare dictum Bernardini Senen. serm. 51. ait enim, Virginem eo actu, quo consensit Angelo nuncianti, plus meruisse, quam omnes Angelos, & homines omnibus suis actibus: quod non videtur alia ratione verum, nisi quia illo meruit maternitatem: unde intelligitur hoc meritum maxime fuisse positum in illo actu, qui fuit veluti ultima dispositio ad illam formam, quæ cum esset proportionata, & a persona grata, erat meritoria saltem de congruo: & hinc sumitur ratio conclusionis, quia B. Virgo per suos actus dignissime se disposuit, ut Filium Dei in suo utero susciperet; ergo per eos saltem de congruo meruit illam conceptionem. Confirmatur primo, quia supposita Dei ordinatione de sumenda carne ex muliere, ex nulla alia poterat ita congruenter, supposita illius dispositione. Confirmatur secundo, quia Abraham meruit saltem de congruo, ut Christus ex illo descenderet juxta illud Genes. 22. *Quia fecisti rem hanc &c.* Ergo & B. Virgo, nam licet modus, quo Christus natus est ex Virgine, longe fuerit dignior, quam modus, quo descendit ex Abraham, tamen etiam dispositio Virginis fuit longe excellentior, quam dispositio Abrahæ, & ita servata proportione eadem fere ratio est, aut fortasse major. Denique rationes, quibus supra probavimus antiquos Patres meruisse de congruo incarnationem, & aliquas ejus circumstantias, hanc veritatem satis confirmant.

Objectio

Sed objici potest, quia ante omnia merita Virginis non
solum existentia, sed etiam prævisa, fuerunt merita Chri-
sti præsentia Dei in æternitate; ergo & ipse Christus fuit
prius prævisus, ut existens, atque adeo ut conceptus, seu
ut concipiendus ex Virgine, quam fuerint præordinata
merita Virginis; ergo nullo modo potuit B. Virgo mere-
ri, ut Christus ex ea nasceretur. Dicunt quidam, ante me-
rita Virginis fuisse prævisum Deum hominem ut sic, non
vero, ut hunc hominem. Sed falsum hoc est, quia (ut re-
cte dixit D. Th. infra q. 4. art. 4.) merita non sunt in hu-
manitate in communi, sed in hac, vel illa humanitate,
aliàs B. Virgo non fuisset sanctificata ex meritis Christi
prævisis, sed ex meritis hominis in communi. Alii dicunt
fuisse Christum prævisum, ut est hic homo in hac huma-
nitate subsistens, non tamen ut nasciturus ex B. Maria,
quia hoc quid posterius est, quia hic homo non pendet
essentialiter ex hac matre. Sed melius dicitur, illo argu-
mento ad summum probari, Virginem non fuisse ele-
ctam, ut esset mater Dei propter sua merita prævisa: non
tamen probari, in executione non potuisse mereri illam
dignitatem, quia in re prius habuit gratiam, & bona ope-
ra, quam ex ea Deus incarnationem, quamvis illammet
gratiam, & bona opera habuerit ex meritis ejusdem filii
sui prævisis in divina prædefinitione.

Responsio.

Objectio.

Sed urgebis, quia si ante omnia merita Virginis præor-
dinavit Deus incarnationem in hac humanitate; ergo in
corpore ex hac individua materia formata: sed non me-
ruit Virgo habere illam individuam materiam ita sibi
conjunctam, ut necessarium erat ad filii conceptionem; quia hoc potius pertinebat ad ordinem naturalium effectuum, & causarum, quam ad rationem meriti. Respondet primum, dici posse non fuisse necessarium hoc mereri, sed potius præsupponi ad meritum, sicut natura supponitur gratiæ. Itaque omnes causæ naturales ita fuerunt dispositæ, ut tandem fieret, quod illa pars materiæ esset sub forma purissimi sanguinis, quo supposito ipsa promeruit, ut ex suis purissimis sanguinibus Deus carnem assumeret. Deinde dici potest, sicut temporalia possunt cadere sub meritum in ordine ad spiritualia, ita Virginem potuisse mereri, ut illamet materia, ex qua Christus erat formandus, prius esset materialis pars sui corporis, seu sanguinis.

Responsio.

QUÆSTIO III.

De modo unionis ex parte personæ assumentis, in octo articulos divisa.

DEinde considerandum est de unione ex parte personæ assumentis.

Et circa hoc quæruntur octo.

Primo: utrum assumere conveniat personæ divinæ.

Secundo, utrum conveniat naturæ divinæ.

Tertio, utrum natura possit assumere abstracta personalitate.

Quarto, utrum una persona possit assumere sine alia.

Quinto, utrum quælibet persona possit assumere.

Sexto, utrum plures personæ possint assumere unam numero naturam.

Septimo, utrum una persona possit assumere duas numero naturas.

Octavo, utrum magis fuerit conveniens de persona Filii Dei, quod assumpserit humanam naturam, quam de alia persona divina.

EXplicata essentia hujus unionis seu incarnationis, incipit D. Th. de extremis agere, quæ ad hanc mirabilem conjunctionem convenerunt, & in hac q. tractat de persona assumente, in sequenti vero de natura assumpta. Et quamvis præcipue intendat explicare mysterium, prout factum est, ut perfectius tamen, & exactius ratio ejus intelligatur, alios modos inquirit, quibus de potentiam absoluta fieri posset, & hæc sunt duo præcipua capita, de quibus in hac q. disputandum est. Quoniam vero totius materiæ hujus intelligentia pendet ex cognitione subsistentiæ, vel existentiæ divinæ, quæ formaliter est terminus hujus unionis, ideo operæ pretium duco ante expositionem literæ D. Th. disputationem præmittere, in qua quid utraque harum sit, breviter tradamus.

DISPUTATIO XI.

In quinque Sectiones distributa.

De divina existentia, & subsistentia.

SUpponimus in primis ex iis, quæ in disputationibus Metaphysicis, de existentia, & subsistentia creaturarum dicuntur, communem rationem, seu significationem horum nominum, quia licet analogice de Deo & creaturis dicantur, tamen ratio nominum eadem est. Itaque nomine existentiæ intelligimus illud est, quod res habet, ut sit aliquid in actu, seu actualis entitas distincta ab ente, quod tantum est in potentia objectiva, actu vero non est, seu nihil est, nomine vero subsistentiæ intelligimus modum per se existendi. Supponimus deinde id, quod nostræ fidei fundamentum est, in Deo quidem tres personas, unã vero naturam, seu essentiam reperiri, unde in disputationem cadit, pertineat ne existentia, & subsistentia in Deo ad unionem essentiæ: an contra ad Trinitatem personarum, vel demum ad utrumque. Quæ disputatio quamvis revera materiæ de Trinitate sit propria, quia tamen mysterium, de quo agimus, sine illa intelligi non potest, ab hoc loco aliena censenda non est, cum præsertim a Theologis magna ex parte hoc loco discutiatur.

SECTIO I.

Utrum sit in Deo unum esse existentiæ absolutum, & essentiale.

RAtio dubitandi sit, quia in natura substantiali idem est formaliter etiam, & secundum rationem, existentia, & subsistentia, quia de intrinseco conceptu existentiæ

stentiæ substantialis est, ut sit ipsum esse per se, quod est esse subsistentiam; sed non est in Deo unum esse subsistentiæ absolutum, ut infra tractabitur; ergo. Propter hanc rationem novi quidam Theologi de re ista cœperunt dubitare, non quidem quod essentia divina in re distinguatur a sua existentia saltem realiter, est enim de fide certum apud Catholicos, & inter Philosophos evidens in Deo nõ esse compositionem ex esse, & essentia, atque adeo in re essentiam Dei esse suum esse, ut in 1. part. latius tractatur: sed quia cum hac simplicitate, seu identitate stat in Deo unum esse absolutum, & alterum respectivum, ut patet de essentia, & persona, ideo isti Theologi ausi sunt dubitare, an ita se habeant divina essentia & existentia; imo quidã eorum ausi sunt ita sentire, & docere, & consequenter negare in Deo absolutum esse existentiæ, & solum ponere tres existentias relativas, ita ut sicut aliquorum opinione humanitas in Christo non habet propriam existentiam creatam, sed formaliter existere dicitur per existentiam Verbi divini, ita divina natura secundum rationem præcisa, & abstracta a relationibus non intelligatur habere existentiam increatam, sed in unaquaque persona existere per propriam illius relationem. Quæ quidem sententia non minus est falsa, quam nova.

In Deo una existentia absoluta & essentialis.

Dico igitur, in Deo esse unum esse existentiæ absolutum, & essentiale commune tribus personis. Quæ veritas tam certa mihi videtur, ut sine temeritate, & fortasse etiam sine errore negari non possit; nam primum in ea conveniunt omnes Theologi, statim sect. 3. & 4. citandi, & præsertim D. Thom. in ea est frequentissimus, nihil enim frequentius docet, quam ipsum esse, seu existere, esse ipsam essentiam Dei, & loquitur non identice, sed formalissime, ut idem sit dicere esse essentiam, seu esse de essentia, seu esse prædicatum essentiale Dei, quod egregie probat 1. p. q. 3. art. 4. & ex hac perfectione colligit fere alias divinas perfectiones, ut videre est eadem 1. p. q. 4. art. 2. q. 6. art. 3. q. 7. art. 1. & in aliis sequentibus, & in. q. 13. art. 11. hinc probat nomen, *Qui est*, esse maxime proprium Dei, quia formaliter significat ipsum esse, quod est ipsa essentia Dei, & alia plura testimonia in sequentibus sectionibus citabo simul cum aliis Scholasticis. Nunc sufficienter probatur hæc veritas ex hoc eodem nomine, *Qui est*, seu, *Ego sum, Qui sum*, quod Deus sibi imposuit Exod. 3. adjunctis dictis, & expositionibus sanctorum, nam illud nomen, *Qui est*, est nomen essentiale significans tres personas, ut sunt unus Deus, ut recte docet Dionys. cap. 2. de divinis nominibus, dicens, illud *Ego sum, Qui sum*, de tota Deitate dictum esse, sicut illud, *Tu autem idem ipse es*, Psal. 101. & illud, *Qui est, qui erat, & qui venturus est, omnipotens*, Apocal. 1. August. lib. 3. contra Maximi. Episc. Arianorum cap. 26. & in opusc. circa ea verba, *Ego sum, Qui sum*, tom. 6. in fine, & lib. 2. de moribus Manich. c. 1. quibus locis ait, hoc esse nomen *immutabilitatis*, quia omnia, quæ mutantur, aliquo modo desinunt esse, & *æternitatis*, quia illud *est*, *& sum*, *idem valet*, inquit, *quod æternus sum*, in quo nihil fuit, nec futurum est, sed tantum est, unde concludit illo verbo significari naturam divinã in se incommutabiliter manentem; est ergo nomen essentiale conveniens personis ratione unius essentiæ. Unde recte Rupert. lib. 1. in Exod. cap. 14. dicit Deum illo loco Exod. 3. duplex sibi imposuisse nomen, alterum naturæ, scilicet, *Qui est*, alterum dignationis, & gratiæ, scilicet, *Deus Abraham, & Deus Isaac* &c. Ex quo licet colligere argumentum ab hoc posteriori nomine ad illud prius: nam sicut secundo nomine significata est tota Trinitas per ordinem ad effectum, seu gratiam ab illa manantem, ut est unus Deus; ita per primum nomen significata est per naturalem & essentialem proprietatem convenientem illi, ratione unius naturę, & essentię: sed illud nomen, *Qui est*, perinde significare, ac, qui existit, seu existens, tum ex vi ipsius vocis constat, nam *est* absolute dictum, seu secundum adiacens (ut Dialectici dicunt) idem significat, quod existit: tum ex omnibus citatis patribus, qui dicunt illo nomine significatam esse Dei æternitatem, quæ semper eodem modo existit, æternitas enim sine existentia nec mente concipi, aut fingi potest. Dicunt etiam illo nomine significatam esse differentiam inter Deum, & creaturas, nam istæ neque de se, nec semper, ac necessario habent esse, neq; in illo sunt immutabiles, sicut Deus, quæ differentia non est, nisi in esse existentiæ. Unde August. ex hoc nomine colligit sępe, ipsum esse, esse quodammodo Deo proprium, nihilque intimius illi convenire, nihil denique illi esse contrarium magis quam non esse, unde lib. de vera relig. cap. 49. *Æternitas*, inquit, *tantummodo est, quare ipsa sola dicere potuit, ego sum, qui sum*; idem fere lib. de fide, & symbolo cap. 4. sic etiam Gregor. lib. 18. Moral. cap. 33. *Solus*, inquit, *veraciter est, quia solus incommutabilis est*; & Bern. lib. 5. de consider. parum post princip. *Nil competentius æternitati, quæ Deus est, quam hoc nomen, Qui est; si bonum, si magnum, vel quidquid tale de eo dixeris, in hoc verbo instauratur. Quod est*; & infra: *Per hoc quodammodo solus est ipse, qui suum ipsius est & omnium esse*. Ambr. etiam epist. 63. idem nomen explicans, inquit: *Hoc est verum nomen Dei, esse semper*, id est existere; & Chrys. hom. 14. in Joan. inquit: *Hoc verbum, Qui est, sempiternum, & sine principio, & vere, ac proprie esse significat*. Et eodem modo interpretatur Euseb. lib. 11. de præpar. cap. 6. & 7. id est, qui necessario, ac eodem modo semper existit, ubi etiam refert sententiam Pythagoræ, & Platonis, qui hoc nomine Deum appellandum docuerunt: & ex Plutarcho refert ita explicasse verbum Græcum, quod in templo Delphico erat scriptum, nt qui illuc ingrederentur, eo verbo veluti salutarent, seu confiterentur Deum, dicentes, *Es*.

Ex his ergo sic concluditur argumentum: nomen, *Qui est*, est essentiale; ergo significat proprietatem absolutam communem tribus personis; significat autem existere, seu existentiam; ergo existentia est proprietas absoluta, & maxime essentialis. Hanc rationem fecit D. Thom. q. 2. de potent. art. 1. differentiam constituens inter naturam creatam, & divinam, quod natura creata non est suum esse: sed ipsum esse Dei est ejus natura & quidditas, & inde est, quod proprium nomen ejus est, *Qui est*, quia sic denominatur, quasi a propria sua forma. Unde Basil. apud Lippomanum in catena super Exod. cap. 3. exponens illud nomen, *Ego sum. Qui sum*, recte dixit. *Istud, Qui sum, unam eamdemque, ac communem essentiam significat*; & Nazian. orat. 36. quæ est secunda de Filio, & 4. de Theologia, dicit, inter omnia nomina Dei, *Ens & Deus*, esse maxime propria, & inter hæc duo proprius esse nomen Entis: *Quia nos*, inquit, *naturam ejusmodi exquirimus, qua ipsum esse per se habet*; & hoc significat illud nomen *est*, seu, *Qui est*; & idem docuit Damasc. lib. 1. de fide c. 12. & Athanas. epistol. ad Orthod. de Synodis Arimini & Seleuciæ congregatis versus finem, seu fol. 8. inquit: *Cum audis, Ego sum, Qui sum, non aliud quippiam, sed ipsam simplicem, & beatam, & incomprehensibilem ejus, qui est, essentiam intellige*. Et oratione in hoc dictum, inquit, *Ex Deo, Deus est Verbum*, inquit: *Quemadmodum unum principium, & unus Deus, ita plane una est essentia, quæ dicit: Ego sum, Qui sum*. Et eodem fere modo Gregor. Nyssen. orat. de infantibus, qui præmature arripiuntur, nullam rem ait præter Deum, ex sese habere essentiam, sed unam esse Dei naturam, cui hoc proprium est; nomine autem essentiæ intelligit naturam existentem, ut aperte constat ex contextu; sic enim August. 5. de Trinit. cap. 2. dicit essentiam Dei dictum esse, *Ab esse*, & sumit *esse* pro existere, ut clare constat ex litera; & eodem modo 12. de Civit. cap. 2. dicit Deum esse, *Summam essentiam, quia Summe est*; & Ambr. lib. 1. de fide contra Arianos c. 4. hinc etiam concludit. *Hoc ipsum, quod est, esse substantiam Dei*; & Hilar. 1. de Trinit. circa princip. tractans illud, *Ego sum qui sum*, inquit: *Admiratus sum plane tam absolutam de Deo significationem, quæ naturæ divinæ incomprehensibilem cognitionem, aptissimo ad intelligentiam humanam sermone loqueretur, non enim aliud proprium magis Deo, quam esse intelligitur*. Denique Hieron. tom. 2. epist. 57. ad Damasum: *Una*, inquit, *est Dei, & sola natura, quæ vere est*; & propterea subdit inferius, *Solum Deum esse, qui essentiæ nomen vere tenet*.

Videbor fortasse plura sanctorum testimonia congerere, quam materia postulabat, oportuit tamen initiis obstare, & pullulantem errorem prorsus obruere, illumque non sine sufficienti fundamento, temeritatis, & erroris damnatum ostendere. Reliquum vero est, ut etiam ratione, sententiam positam demonstremus. Prima sumi potest ex omnibus allegatis testimoniis, quia in Deo una est æternitas absoluta, & essentialis, juxta illud Athanas. in symbolo. *Non tres æterni, sed unus æternus*; ergo similiter est una existentia absoluta, & essentialis: patet consequentia, quia, ut ex 1. part. constat: æternitas est ipsa duratio

ratio Dei necessaria,& omnino eodem modo semper permanens; duratio autem, vel idem omnino est cum ipsa existentia,non solum re, sed etiam ratione: vel certe intrinsece supponit illam,& est tamquam proprietas illius. Secunda ratio huic similis sumitur ex attributo immutabilitatis; est enim hoc attributum essentiale conveniens Deo ratione suæ naturæ infinitæ; sed esse immutabilem includit essentialiter esse,seu existere,nam secundum rationem necessario existere, supponit existere, immutabilitas autem inter illa dicit necessitatem existendi, quia necessaria permanentia in esse est primum,ac pręcipuum in immutabilitate; si ergo hæc necessitas existendi formaliter est ex absoluta,& essentiali perfectione Dei,multo magis ipsum existere. Tertio,quia esse,seu existere,est perfectio simpliciter, ut videtur per se notum, quia sine dubio in qualibet re est melius ipsum, quam non ipsum; sed omnis perfectio simpliciter in Deo est absoluta, & essentialis (ut ex 1.part. constat,) tum quia necessario esse debet communis omnibus personis: tum etiam, quia de ratione entis summe perfecti est, ut includat formaliter omnem hujusmodi perfectionem, Deus autem essentialiter est ens summe perfectum; ergo esse, seu existere est absoluta,& essentialis perfectio Dei. Et confirmatur, nam D. Thom. ubique docet ipsum esse non solum esse perfectionem simpliciter, sed etiam esse omnium perfectissimum, quia est omnium actus, ut patet 1.part.q.4. art.1. ad 3.& art.2.ad 3.ubi ex Dionys.cap.5.de divin.nom.ait ipsum esse,esse perfectius,quam vitam,vel sapientiam, si considerentur,prout ratione distinguuntur,quod idem repetit 1.2.q.2.art.3.ad 2.quibus locis etiam ait,ipsum esse Dei in sua perfectione includere perfectionem vitæ, sapientiæ, &c. Est ergo sine dubio hæc perfectio maxime absoluta,& essentialis. Quarto potest hoc ita explicari, quia impossibile est,etiam per intellectum nostrum præscindere essentiam Dei ab existentia actuali; ergo talis existentia est de essentia ipsius Dei. Antecedens est tamquam principium per se notum apud Philosophos, & Theologos, quia hæc est prima differentia,quam nos apprehendimus inter essentiam Dei,& creaturæ,quod hæc, quia non essentialiter,ac necessario existit,potest intelligi,abstrahendo ab actuali existentia per modum entis potentialis,seu in potentia objectiva:essentia vero Dei non potest hoc modo concipi, aliàs non est essentia Dei, quia non concipitur, ut purus actus, & quia, quod concipitur, ut ens in potentia, concipitur ut recipiens esse ab alio, quod repugnat Deo.

Objectio. Dicetur fortasse hinc tantum probari esse Dei in re non distingui ab essentia ejus, quod verum erit, etiam si existentia sit tantum relativa. Sed hoc falsum est, quia

Respon. mens nostra concipit essentiam Dei, etiam præcisis relationibus: non potest autem illam concipere existentia præcisa: quod aperte patet, quia quando nos concipimus divinitatem præcisis relationibus, non concipimus illam tamquam entitatem potentialem, sed tamquam actuale,& purissimum ens ex se existens,qui conceptus non est falsus, sed verissimus; & similiter quando concipimus, quid pater communicet per generationem Filio, vere intelligimus illi communicare eamdem rem singularem, & individuam, quam in se habet,in qua necesse est includi eamdem individuam existentiam,quia illa res,seu natura,quę communicatur,secundum actualem entitatem, quã habet, communicatur. Quinto declarari hoc potest, quia creaturæ manant a Deo, prout unus est, unde proprie participant esse divinum, prout essentiale est,& absolutum, ac commune tribus personis; sed quod creaturæ primo,& per se participant ex Deo,est ipsum esse existentiæ,ad quod creatio terminatur, propter quod dixit Dionys.cap.1. de divin. nom. versus finem, *Deum ipso esse suo,esse omnium subsistentium causam*;& Gregor.loco supra citat. *Ut ergo*,inquit, *in participatione illius essentiæ aliquid simus,cognoscamus nosmetipsos,quia proprie nihil simus*: illud ergo esse divinum, quod creaturæ per se primo participant,est esse absolutum, & essentiale. Ultimo, quia in naturis creatis verius est, etiam si existentia non dicatur essentialis creaturis,sicut Deo, nihilominus esse de intrinseco conceptu essentiæ,ut est actualis entitas,& ideo in humanitate Christi impossibile est, quin habeat aliquam existentiam distinctam a personalitate Verbi, quia est ipsa actualis entitas distincta a Verbo; ergo multo magis in Deo ipsa natura divina, sicut est una actualis entitas absoluta communis tribus relationibus, ita est una existentia absoluta. Quinimo etiam in opinione eorum, qui in creaturis distinguunt realiter existentiam ab entitate essentiæ, non habet locum alia sententia, quia, qui ita sentiunt de creaturis, id faciunt, ut illas distinguant ab essentia Dei, quam vere dicunt per se ipsam essentialiter habere illam rationem entitatis actualis, quam essentia creaturæ intelligitur habere per actum existendi: in nulla ergo probabili sententia habet verisimilitudinem ille opinandi modus.

Ad rationem ergo dubitandi respondetur, duo principia falsa assumere; alterum est, existentiam substantialem, & subsistentiam esse idem secundum rationem formalem, seu conceptum:in creaturis enim hæc ex natura rei distinguuntur (ut sæpe dictum est,) & in Deo possunt ratione distingui: alterum est, in Deo non esse aliquod subsistere essentiale, & absolutum,de quo inferius disputandum est.

SECTIO II.

Utrum in Deo sit triplex esse existentiæ relativum, seu an sint tres existentiæ relativæ.

HAnc quæstionem non invenio ex professo seu in terminis disputatam ab antiquis Theologis,quamvis obiter videantur eam indicasse Scotus in 1.d.11.q.1. ad 1.& Cajetanus 1.part.q.28.art.2.ubi ante nonnullos annos, dum illam materiam tractarem, fuse illam disputavi,& partem affirmantem docui, quam alii postea secuti sunt: alii vero contrariam.

Prima igitur sententia esse potest in Deo nullum dari esse existentiæ relativum,sed tantum illud unicum absolutum, de quo hactenus egimus. Quæ videtur esse sententia D.Thom.in multis locis;infra q.17.art.2.ad 3.expresse dicit: *In personis divinis non esse aliud esse personæ præter esse naturæ, & ideo tres personas non habere, nisi unum esse*;& 1.part.q.30.art.2.ad 2.dicit, *Personas divinas non distingui in esse,in quo subsistunt*; expressius q.2.de potent.art.1.in corpore inquit: *Quia essentia divina est suum esse,non accepit esse per supposita*;& art.6. supponens,esse existentiæ in Deo tantum esse absolutum dicit: *Non est concedendum, quod aliquid absolutum in divinis multiplicetur, sicut quidam dicunt,quod in divinis est duplex esse,essentiale,& personale,omne enim esse in divinis essentiale est, nec persona, nisi per esse essentiæ*;& q.9.de potent. artic.3.ad 19. ait. *Nullo modo concedendum esse, quod in divinis sit,nisi unum esse,cum esse semper ad essentiam pertineat, cujus esse est sua essentia,relationes vero non addere aliquod esse,quia aliàs illud esset accidentale, & faceret compositionem*: idem expresse in q.8.art.2.ad 11.& q.1.de veritat.art.5.ad 18. & hanc sententiam videtur ubique defendere Capreol. in 3.d.1.q.unica art.3.ad 2.contra 2.concl. & indicat ad argum. Durand.contra 4.concl. & d.5.q.2. art.3.in fine solutionis, ad 2.& in solut.ad quintum principale indicat etiam Cajetan.1.part. q.28. art.2. ubi differentiam constituit inter relationem, & essentiam divinam, & existentiam essentiæ, & relationis, nam hanc dicit omnino esse eamdem re, & ratione, quamvis illæ ratione distinguantur, unde concludit unam esse existentiam omnium relationum, quamvis ipsę inter si realiter distinctæ sint. Citantur etiam Durand.& alii, qui ponunt in Deo subsistentiam absolutam, & negant relativas: sed non est eadem ratio de existentia, & subsistentia, ut ex supra dictis sumi potest, & ex dicendis amplius constabit. Videtur huic sententiæ favere August.5. de Trinit. cap.9. & 10. & lib.6.cap.10.ubi omnia prædicata,quæ ad se dicuntur, negat multiplicari in Deo, ut æternitatem, bonitatem, omnipotentiam, magnitudinem: inter hæc autem videtur numerare ipsum esse Dei, quod ait esse ipsum intelligere,quod est maxime absolutum:idem autem est esse, quod existentia. Item lib.7.de Trinit. cap.4. in fine, esse, & subsistere, indicat non posse esse relativa, unde sic inquit: *Aliud est Deo,esse,aliud Patrem esse,quod enim est, ad se dicitur, Pater autem ad Filium*;& ibidem ait, quod sicut non dicuntur tres essentiæ Dei, ita nec tria esse, sicut nec dicuntur tres sapientiæ: *Quia unum est sapere in Deo, quia scilicet in ipso hoc est esse, quod sapere*. Hieron. etiam nonnihil favet in illa epist.ad Damasum. 57. 2.tom. inquit enim: *Quisquis tria esse, tres usias dicit,*

dicit, & tres naturas conatur asserere. Rationes, quæ pro hac sententia afferri possunt, commodius inferius proponentur.

Secunda sententia affirmat esse in Deo tria esse existentiæ relativa. Hanc secuti sunt moderni commentatores D.Thom.tam in hac,quam in 1.p, Sed(ut quemadmodum sentio,loquar) ipsi non consequenter loquuntur, magisque constanter procedunt Capreol. Cajetan. & alii Thomistæ; ipsi enim sentiunt in unaquaque re substantiali existentiam esse unicum simplicem actum totius suppositi, & naturæ, quam dicunt in creaturis esse entitatem distinctam ab essentia,cujus est actus. Et ita in uno supposito tantum ponunt unum esse, per quod tam suppositum, quam natura existit: unde ex creaturis ad divina ascendendo, quamvis esse divinum differat a creato, quia est ipsa essentia, & natura Dei: tamen in ratione, & (ut ita dicam) in perfectione actus debet excellentiori modo habere, quidquid habet esse creaturæ: ergo sicut unicum esse simplex est sufficiens actus, per quem existit persona creata, & ejus natura, ac personalitas, ita illud unicum esse absolutum, & infinitum Dei, erit sufficiens ratio existendi, tam naturæ divinæ, quam omnibus personis. Deinde in creaturis, quamvis quod quid est relationis, sit respectivum, tamen juxta horum opinionem, qui distinguunt existentiam realiter ab essentia, existentia relationis non est respectiva, sed est vel existentia ipsius fundamenti, vel est quidam actus, seu terminus essentiæ, quam respicit,& non terminum, ad quem ipsa refertur; sic ergo multo magis intelligi posset in divinis relationibus, quamvis distinguantur quasi in ratione formali respiciendi terminum, nihilominus posse unica existentia existere. Denique posito illo fundamento de distinctione essentiæ,& existentiæ,non potest ex distinctione entitatum colligi distinctio existentiarum, ut constat, quia etiam in creaturis, anima & corpus distinguuntur realiter, & tamen dicuntur habere eamdem indivisibilem existentiam. Cujus ratio est, quia juxta illam sententiam existentia non est de intrinseco conceptu cujuscumque entitatis, vel modi, aut rationis realis actualis, unde neque ex distinctione subsistentiarum relativarum potest distinctio existentiarum colligi, quia, sicut in creaturis existentia, & subsistentia ex natura rei distinguuntur, ita in divinis possunt ratione distingui; & sicut in creaturis, licet subsistentia sit quid distinctum a natura, nihilominus existentia naturæ est existentia ipsius subsistentiæ, & e contrario, ita in divinis intelligendum esset proportionaliter, ut dictum est. Quia hoc potius pertinet ad perfectionem ipsius esse. Quocirca, si verum esset illud principium, seu ille modus sentiendi de existentia, contraria sententia mihi probabilior videretur; quia tamen existimo,existentiam in omni re tam divina, quam creata nihil aliud esse, quam uniuscujusque rei actualem entitatem, ideo huic sententiæ adhæreo, sicut semper adhæsi. Sed oportet eam convenienter explicare. Advertendum est enim dupliciter posse in Deo poni existentiam relativam, uno modo, ut natura divina nostro modo intelligendi per illam existat, alio modo, ut ipsa relatio, seu persona divina, secundum id,quod est illi proprium, intelligatur per illam existere.

Deus tantum existit per suum esse absolutum. Dico ergo primo. Divina natura tantum existit per suum esse absolutum, neque potest ullo modo vere dici, existere per existentiam relativam, unde ad hoc non esset necessarium ponere existentias relativas in Deo. Hęc conclusio videtur mihi certa, & eam existimo potissimum intendere D.Tho. in multis ex citatis locis, quam præsertim explicuit in illa q.2.de potentia art.1.dicens. *Quia ipsa essentia est suum esse, non accipit esse per supposita, in quibus est unde per unum & idem esse, est in communicante, & in eo, cui communicatur, & sic manet eadem secundum numerum in utroque.* Et ratio est clara, tum ex dictis, tum ex posito fundamento, primum, quia essentia divina, ut præcisa relationibus se ipsa, seu, quod idem est, sua existentia absoluta perfectissime, & essentialiter existit,unde ad existendum non indiget alia existentia, etiam ratione distincta. Deinde, quia existere per existentiam nihil aliud est, quam esse actualem entitatem; sed nulla entitas præsertim simplicissima constituitur etiam secundum rationem in esse entitatis actualis, nisi se ipsa; ergo multo minus divinitas.

Dico secundo. Unaquæque relatio divina, ut sic, existit propria existentia relativa ratione tantum distincta ab existentia absoluta; unde fit, ut in tribus personis sint tres existentiæ relativæ realiter inter se distinctæ. *In Deo tres existentiæ relativæ realiter inter se, ratione ab existentia absoluta distinctæ.* Hanc conclusionem necessario asserere debent omnes, qui sentiunt existentiam uniuscujusque rei nihil aliud esse, quam actum entitativum, seu actualem entitatem ejus, & ita illam indicavit Scot.in 1.distin.11.q.2. ad 1.argum.2.opinionis;ex antiquis vero auctoribus, eam invenio expresse in Richard.de S.Victor.lib.4.de Trinit. cap. 16. ubi distinguit in divina natura existentiam, quæ est pluribus communis, & existentiam omnino incommunicabilem, & illam dicit esse unicam, & propriam divinæ naturæ,in cap.vero 17.ostendit existentias incommunicabiles multiplicari juxta numerum personarum, quod sequentibus capitibus late prosequitur. Ratio vero est, quia unaquæque relatio intelligitur habere propriam actualem entitatem relativam ratione distinctam essentia, & realiter a relatione opposita; sed in conceptu uniuscujusque entitatis actualis includitur existentia, imo in re sunt omnino idem, quamvis nostro modo concipiendi existentia sit formale constitutivum actualis entitatis; ergo necesse ita distingui, vel multiplicari existentias, sicut distinguuntur, vel multiplicantur entitates, quia impossibile est aliquid multiplicari, seu distingui secundum aliquam rationem, & non multiplicari,& proportionaliter distingui in proprio constitutivo illius rationis; ideo enim tres personæ divinæ non multiplicantur, nec distinguuntur in esse Dei, quia formale constitutivum Dei, quod est Deitas, in eis non multiplicatur, nec distinguitur. Sicut ergo essentia, & relatio in re sunt una entitas, ita in re unica existentia existunt; tamen sicut intelligimus relationem distingui ratione ab essentia, & aliquid entitatis includere, quod essentia non dicit, scilicet realem respectum, qui in re suam actualitatem,& realitatem habet, ita necessario intelligendum est existentiam relationis eodem proportionali modo distingui ab existentia essentiæ. Et pari modo, sicut tres personæ sunt tres res relativæ, habentes entitates actuales relativas realiter distinctas,ita necesse est habere existentias distinctas relativas, quæ nihil aliud sunt, quam ipsæmet entitates. Confirmatur, & explicatur hoc ex creaturis: nam in persona creata, in qua natura, & subsistentia in re distinguuntur,necessario intelligimus aliam esse existentiam naturæ, & aliam subsistentiæ, & sicut persona componitur ex subsistentia, & natura, ita completum esse personæ conflari ex ipso esse, seu existentia naturæ, & subsistentiæ; unde in humanitate Christi, sicut deest subsistentia creata, ita deest completum esse, seu existere personæ creatæ, quia deest illud esse, seu illa entitas, aut ille realis modus, quem subsistentia creata importat. Sic ergo in persona divina, quamvis natura, & personalitas tantum ratione distinguantur, tamen eodem modo intelligendæ sunt habere existentiam ratione distinctam,quia etiam ibi personalitas saltem secundum rationem intelligitur addere aliquid reale actuale, quod est formale constitutivum personæ. Secundo idem confirmatur, quia relatio realis in creaturis eo modo, quo est reale aliquid actu ponens aliquid in subjecto, in quo est, ita necesse est, ut includat existentiam actualem eo modo distinctam ab existentia subjecti, seu fundamenti, quo ipsa relatio ab eis distinguitur,cum enim relatio realis perditur, aliquid reale actuale tollitur a subjecto; ergo aliquid existentiæ: quia hæc duo, ut sæpe dictum est, in re sunt idem. *Relatio in creaturis habet existentiā distinctā ab existētia subjecti.* Et similiter, cum relatio advenit subjecto, & fundamento, dat illi aliquod esse, quia est in illo nova forma realis, & illud esse est existentiæ, quia est actuale, & non est tantum esse essentiæ, prout intelligitur esse in potentia objectiva: & idem argumentum potest applicari ad divina, quia paternitas dat esse Patris, quod non dat essentiæ ut sic, & illud esse existentiæ, quia est actuale, & extra nihil: ergo in Patre est esse existentiæ ratione distinctum ab illo esse, quod dat essentia ut sic. Et eodem argumento potest concludi esse in Patre aliquod esse existentiæ relativum realiter distinctum ab opposito esse relativo, quod est in Filio.

Dico tertio. Nihilominus absolute, & simpliciter dicendum est, tres divinas personas existere eodem esse, & solum cum addito dicendum est, relative existere per distincta esse relativa, & simili modo simpliciter dicendum est, esse in Deo unum esse, triplex autem esse non est *Personæ divinæ relative existunt per distinctā esse relativa.*

est nisi cum addito concedendum, scilicet relative. Hæc conclusio licet magis explicet modum loquendi, quam rem novam, nihilominus in hac materia est magni momenti, quia in illa facile est ex inordinatis locutionibus in errorem, vel certe in erroris suspicionem incidere. Ad confirmandum autem hunc loquendi modum multum valet auctoritas D.Thom.locis supra citatis, quæ in August. & Hieronym. fundata est, quia modus loquendi in unaquaque materia ex sermone sapientum sumendus est. Ut vero ratione explicetur, advertendum est, divinis personis, seu relationibus tribus modis posse aliquid convenire. Primo præcise ratione essentiæ, ut esse Deum, esse intellectualem, esse incomprehensibilem, esse increatum (quæ sunt exempla Gregor. Nyssen.lib. de differentia essentiæ, & hypostaseos), & hæc non multiplicantur proprie, & substantive loquendo, quia forma, a qua hæc prædicata sumuntur, est omnino eadem in divinis personis. Alia conveniunt personis præcise ratione relationis, ut esse incommunicabilem, esse personam, esse aliud, & hæc quamvis secundum specificas rationes relativas non multiplicentur, quia non sunt plures paternitates, nec plures patres, &c. tamen sub rationibus communibus, in quibus secundum rationem conveniunt, multiplicantur proprie, & substantive, quia in re multiplicantur formæ, seu rationes formales, a quibus talia prædicata sumuntur, & hoc modo sunt tres personæ incommunicabiles, tres relationes, &c. Alia denique absolute quidem, & simpliciter conveniunt personis ratione essentiæ, tamen secundum determinatum modum conveniunt ratione relationum, quod præsertim contingit in prædicatis aliquo modo transcendentalibus, & hujusmodi est, esse, seu habere entitatem, aut realitatem, nam unicuique personæ divinæ simpliciter, & absolute convenit esse ratione essentiæ; ratione autem relationis tantum convenit esse tali modo, scilicet respiciendo terminum, quin potius, etiam si de relatione divina in abstracto loquamur, non habet esse simpliciter nisi ab essentia, quia entitas relationis intime, & essentialiter includit entitatem essentiæ, ita ut ab illa præscindi non possit, nec omnino condistingui, ut bene notavit Henr. quodlib. 1. art. 1. & in materia de Trinit. 1. latius dixi, quia ipsum esse essentiale est de intrinseco conceptu singularum relationum divinarum, aliàs necessario fieret, essentiam, & relationem divinam formaliter, & essentialiter distingui. Prædicata ergo, quæ sunt hujus tertii generis, simpliciter, & absolute non multiplicantur; sed tantum sub nominibus importantibus relationem, quia forma, a qua sumuntur, est una in omnibus personis, & solum multiplicatur quoad determinatum modum incommunicabilem, seu relativum. Quia igitur (ut dictum est) esse, seu existere est prædicatum hujus tertii generis, ideo simpliciter dicendum est unum; triplex vero non, nisi cum addito relativi.

Divinis relationibus, alia prædicata simpliciter, alia relative tantum conveniunt.

Ex hac conclusione, & ratione ejus, & explicata manent testimonia pro sententia priori adducta, quatenus contra secundam conclusionem facere possunt, & expediuntur facile difficultates nonnullæ, quæ ex illa consurgunt. Prima est, quia sequitur in Deo esse tres essentias, quia existentia (juxta nostram sententiam) nihil aliud est, quam ipsa essentia rei, ut intelligitur habere entitatem actualem; seu potius est id, quod constituitur in esse entitatis actualis; si ergo sunt tres existentiæ, erunt etiam tres essentiæ. Et confirmatur, nam existere est prædicatum essentiale Dei (ut ostensum est sectione præcedenti); ergo nullo modo multiplicatur, aliàs pari ratione multiplicarentur sapientiæ, vel omnipotentiæ, saltem cum illo addito relativi. Respondetur, argumentum primum aliquibus visum esse ita difficile, ut non vereantur propter illud admittere tres essentias, quia essentia, seu quidditas etiam est prædicatum transcendens abstrahens ab essentia absoluta, & relativa; habet enim relatio, ut relatio suam essentiam, scilicet, *esse ad*; sed relationes divinæ in hac essentia relationis distinguuntur, quia ut sic habent rationes formales, & quasi specificas distinctas; ergo est in Deo distinctio essentiarum, atque adeo multitudo, unde D.Thom. in 1. distin. 33. q. unica art. 1. ad 1. inquit, quod: *Quatenus esse significat quidditatem, quam explicat definitio, sic essentia, & relatio non uniuntur in esse*; unde fit, ut in hoc esse personæ distinguantur, atque adeo in aliqua quidditate, & essentia. Cajetan. etiam 1. part. q. 28. artic. 2. distinguit inter, quod quid est relationis, & quod quid est naturæ divinæ, & idem a fortiori docet Scot. supra: habet ergo relatio suam quidditatem, & essentiam, & hoc modo erunt multæ essentiæ in Deo, sicut multæ existentiæ. Sed hic modus loquendi absolute & simpliciter est vitandus, ut omnino falsus, & erroneus: prima enim confessio fidei est, in Deo tantum esse unam essentiam, & tres personas unius naturæ, & essentiæ. Et ratio est, quia essentia rei simpliciter dicitur illa, qua res constituitur in suo esse simpliciter, & a posteriori potest a nobis explicari per hoc, quod est principium omnium operationum; unica est autem natura, qua divinæ personæ habent suum esse simpliciter, & quæ in eis est principium omnium operationum, unde Basil. epistol. 80. *Operationis similitudo in Patre, & Filio, & Spiritu sancto, eamdem in illis esse naturam manifeste declarat*: dicitur etiam essentia illa, in qua supposita alicujus naturæ conveniunt, ut Gregor. Nyssen. supra notavit, inde concludens hanc esse unam in tribus personis; modus autem incommunicabiliter subsistendi, quamvis in se diversus sit, formaliter non pertinet ad rationem essentię individui substantialis, ut in homine, quamvis personalitas creata distinguatur a natura humana in sua ratione formali, & quasi essentiali, nihilominus essentia hominis una est, simpliciter tota est posita in ipsa natura, propter quod Christus homo, & alius homo purus sunt individua ejusdem specificæ essentiæ humanæ, quamvis personalitates habeant prorsus distinctas. Sic ergo multo magis tres personæ simpliciter sunt unius naturæ, & essentię, imo etiam relationes ipsę simpliciter dicendę sunt unius essentiæ, quia (ut dictum est) in omnibus essentialiter includitur, & ab illa magis habent esse simpliciter, quam ex propriis conceptibus: cum addito autem, & secundum quid possunt dici distingui in formali, & quidditativa ratione relationis.

1. Objectio.

In Deo nō sunt tres essentiæ.

Ad argumentum ergo simpliciter negatur sequela, tum quia jam dictum est, etiam existentias simpliciter, & sine addito, non esse dicendas plures; tum etiam, quia existentia generatim loquendo non respicit tantum propriam naturam, & essentiam rei, sed quamcumque entitatem, & quemcumque modum rei, ita ut tot sint modi existentiæ, quot sunt modi entitatis actualis. Sed urgebis interrogando, an saltem cum addito sint concedendæ in Deo tres essentiæ relativæ, sicut tres existentiæ? Respondeo, licet sit quæstio de nomine, nam inter Catholicos jam res constat, mihi tamen non videtur illa locutio usurpanda, quia essentia idem est, quod natura, unde sicut non dicuntur proprie tres naturæ relativæ in Deo, ita nec tres essentiæ; significat enim essentia, vel natura Dei, id, quo formaliter constituitur in esse Dei, & hoc nullo modo neque relative etiam multiplicatur; poterunt ergo dici tres rationes reales relativæ, non tamen proprie tres essentiæ. Neque est idem de existentia, quia existentia vel magis respicit suppositum, quam solam naturam, vel certe indifferenter significat quemcumque actum entitativum. Ad confirmationem respondetur ex doctrina D.Thom. 1. part. q. 39. art. 3. ad 3. nomina transcendentalia posse de Deo dici essentialiter, & personaliter; seu absolute, & relative: hujusmodi autem est esse, & ideo non est eadem ratio de illo, & de aliis attributis essentialibus.

Respon.

Objectio.

Sed hinc oritur secunda difficultas, quia saltem sequitur esse admittendas in Deo tres durationes realiter distinctas, sicut admittuntur tres existentiæ: patet sequela, quia duratio vel est idem formaliter, & secundum rationem, quod existentia, vel certe sequitur ex illa; ergo necesse est multiplicari durationes, sicut multiplicantur existentiæ. Quod confirmatur primo, quia duratio nihil aliud est, quam permanentia ipsius esse, seu ipsius entitatis in esse; sed sicut unaquæque res per suam entitatem intrinsece existit, ita per eamdem intrinsece, & formaliter, durat; ergo. Confirmatur secundo ex relationibus creatis, quæ sine dubio habent durationem ex natura rei distinctam a suo fundamento, interdum enim finitur duratio relationis, & non fundamenti; ergo in Deo duratio relationis distinguetur saltem ratione a duratione absoluta; ergo & ipsæ durationes relativæ distinguentur inter se realiter.

Objectio.

Videtur sane ita esse consequenter concedendum, quia hoc prædicatum videtur quoad hoc esse ejusdem rationis cum

Respon. In Deo tres durationes relativę.

cum transcendentalibus, neque illud consequens videtur aliquid absurdi, vel incommodi posse ferre. Sed oportet idem observare in durationibus, quod in existentiis, ut non simpliciter, sed cum addito, & explicatione tres durationes relativæ dicantur. Sed adhuc oportet difficultatem urgere, sequitur enim hinc esse admittendas in Deo tres æternitates, quod est contra Athan. dicentem in symbolo: *Non tres æterni*, *sed unus æternus*, quod *substantive* intelligendum est, ut D. Thom. supra dixit: si autem essent tres æternitates, etiam substantive essent *tres æterni*, sicut sunt tres personæ, propter tres personalitates; sequela patet, quia illas tres durationes oportet esse (ut ita dicam) in aliqua specie durationis, & non nisi in ratione æternitatis, quia nulla illarum est instans, aut ævum, aut tempus; unaquæque ergo est æternitas; sicut ergo sunt tres durationes, ita tres æternitates.

Objectio.

Dici potest primo totum esse verum, loquendo cum illo addito scilicet, *relative*, Athanasium vero locutum fuisse simpliciter de æternitate, quæ absolute dicta significat attributum essentiale. Sed quia in hac materia oportet cautissime loqui, mihi magis placet negare hanc secundam sequelam, quia ratio durationis abstractior est, quam ratio æternitatis, unde ex vi sui conceptus non dicit tantam perfectionem, quantam dicit ęternitas, & ideo intelligi potest multiplicari in ratione relativæ durationis, quia ut sic convenit relationi ex vi proprii conceptus, & proprię existentiæ relativæ: at vero æternitas dicit perfectissimam rationem durationis, quam nulla relatio habet, ex eo quod relatio est: sed ratione divinitatis, quam essentialiter includit, & ideo nullo modo recipit illam determinationem, scilicet æternitatis relativæ, nec sub illa multiplicatur, propter hanc enim causam non sunt tres sapientiæ relativæ, &c. Quod aperte videtur probari ex attributo immutabilitatis, quod æternitas intime in se claudit, & tamen dici non possunt esse in Deo tres immutabilitates relativæ, quia tota ratio immutabilitatis simpliciter est essentia. Quocirca, licet omnis duratio relationis divinæ, ut sic, sit æterna essentialiter, atque adeo æternitas, quia est duratio increata, & ab intrinseco necessaria, & immutabilis, tamen hæc ratio æternitatis convenit illi, in quantum intime, & secundum proprium etiam conceptum includit ipsum esse per essentiam absolutum, & essentiale, a quo habet infinitatem simpliciter, immutabilitatem, & æternitatem.

Respon.

In Deo nō sunt tres æternitates.

Et juxta hanc doctrinam solvenda sunt alia similia argumenta, quæ hic fieri possunt, ut quod sequatur esse in Deo tres actus puros, quia existentia ut sic ex proprio conceptu dicit ultimum actum, & ex eo, quod in Deo sit, non potest habere admistam potentiam: si ergo sunt in Deo tres existentiæ, sunt etiam tres actus puri. Item pari ratione concedendæ essent tres infinitates, & similia. Hujusmodi vero argumentandi ratio est re vera fallax, & inefficax in hoc mysterio. Similia enim argumenta fieri possunt, ut probetur, non esse in Deo tres res, tres entitates, tres rationes formales reales, quin etiam hæc in Deo sunt purus actus & infinitus. Notetur ergo generalis regula, quando nomen aliquod quippiam significat sub ratione aliqua, quæ requirit, aut importat infinitatem simpliciter in genere entis, tale nomen, seu talis ratio per illud significata, non potest multiplicari in Deo, quia unitas simpliciter ab una essentia provenit: hujusmodi est nomen actus puri, & similia; & ideo negandæ simpliciter sunt illæ sequelæ. Quando autem nomen non dicit ex se infinitatem simpliciter in genere entis, & alioquin est transcendens, vel habet vim transcendentis, tunc multiplicari potest ratione trium relationum: hujusmodi autem est nomen existentiæ, & similia; quamvis etiam in his, quia potest esse ambiguitas, optimum sit distinguere, vel cum determinatione loqui, ut dictum est.

Aliquot respondetur objectis.

3. Object. Tertia difficultas sit, quia existentia absoluta est simpliciter infinita, & perfectissima; ergo per illam quælibet persona, & quidquid in personis est, sufficientissime existit; sicut, si in Deo tantum esset una persona absoluta, tantum intelligeretur habere unum esse simplicissimum secundum rationem, per quod tam natura, quam personalitas ejus existeret; ergo etiam nunc non oportet distinguere etiam ratione, esse naturæ divinæ ab esse relationis, quæ est personalitas ejus. Et confirmatur primo, quia esse absolutum intime & essentialiter includitur in relatione, ut relatio est; ergo per illud sufficienter existit, etiam quatenus relatio est; ergo non est necessaria alia existentia ratione distincta: imo nec videtur intelligibilis, quia, ut res existat, satis est unica existentia, quæ rem totam quasi penetret, & actuet. Secundo confirmatur, nam illud esse absolutum est completum, & substantiale; ergo si aliquod esse intelligitur illi addi, etiam secundum rationem, adderetur accidentaliter.

Respondetur breviter, eamdem rationem, ut sæpe dictum est, esse de existentia, quæ de entitate actuali; sicut ergo divinitas, ut præcisa a relationibus, est res infinita simpliciter, & nihilominus secundum hunc præcisum conceptum non est formaliter relativa, neque essentialiter, sed tantum absoluta, quia relativa perfectio formaliter non pertinet ad infinitatem ejus simpliciter, quamvis in ea eminenter contineatur, ita ipsum esse essentiale est quidem infinitum, sed ut sic tantum formaliter absolutum; & ideo, quamvis per illud, ut sic perfectissime existat natura absoluta, non tamen relatio, ut relatio est, & ideo oportet, ut relatio secundum rationem addat aliquod esse, quo formaliter in esse entitatis actualis relativæ constituatur. Quapropter non est simile quoad hoc, si in Deo tantum esset una persona, quia illa esset absoluta, & ideo tota entitas ejus, & totum esse ejus, essent absoluta. Respon.

Ad primam confirmationem respondetur, existentiam non esse actum aliquem quasi actuantem rem, & distinctum ab ipsa, præsertim in Deo, sed esse ipsammet entitatem uniuscujusque rei; & ideo existentiam absolutam Dei, licet includatur in relatione, formaliter, & secundum pręcisionem rationis non actuare relationem in esse relationis; ita enim in illa includitur, ut relatio aliquid addere intelligatur, quod propriam habeat actualitatem, & secundum eam, propriam etiam existentiam. Ad secundam confirmationem respondetur primum, esse essentiale esse completum, & perfectum, quantum esse potest esse alicujus naturæ, non vero per seipsum præcise sumptum ultimo terminatum ad esse personæ; & ideo esse relationis non advenire accidentaliter, sed personaliter, ad constituendam scilicet personam. Deinde quamquam intelligeretur persona jam completa, tamen quia in re est omnino idem esse relationis cum esse absoluto, hoc satis est, ut non sit esse accidentale, sicut videre est in spiratione activa, quæ intelligitur advenire Patri, & Filio jam personaliter constitutis, & non est accidens propter simplicitatem, & indistinctionem.

Ultima difficultas sumi potest ex relationibus creatis, in quibus existentia relationis non videtur esse respectiva, sed absoluta, quia est ipsum inesse relationis, quod dicit ordinem ad subjectum, & non ad terminum, relatio autem ut relatio respicit terminum, & non subjectum, quia non potest bis referri, seu duo simul respicere, scilicet fundamentum, & terminum, ut Cajetan. loco supra citato ex prima parte contra Scotum objicit. Vel potest aliter explicari, quia relatio secundum suam naturam respicit terminum; ergo non secundum existentiam, alias bis respiceret. Sed hæc difficultas solum procedit in sententia distinguente realiter essentiam ab existentia; nostra vero sententia facile ex dictis expeditur, nam existentia relationis nihil aliud est, quam ipsa actualis entitas relationis, unde tam respectiva est, quam ipsa relatio, quæ secundum se totam, & prout relatio est, respicit subjectum, quod suo modo informat, & terminum, ad quem ultimate tendit, seu ad quem refert ipsum subjectum, in quo est, & hoc modo non est inconveniens, ut respiciat duo subordinate, sicut habitus respicit potentiam, quam informat, & objectum, ad quod illam inclinat. Neque hic respectus est distinctus in essentia, & existentia relationis, quia ipsa essentia, & existentia non sunt nisi una entitas actualis. 4. Object.

Respon.

Sed instabit aliquis, quia inhærentia hujus relationis creatæ in suo subjecto, vel fundamento tantum est quidam modus unionis, qui non videtur respectivus, sed absolutus, ut est inhærentia cujuscumque accidentis. Respondetur, ipsam relationem non inesse, vel uniri subjecto, seu fundamento tanquam entitatem distinctam, sed tanquam modum, & ideo in illo non distingui modum unionis ab entitate, vel existentia ejus, quæ, si existit, necesse est, ut actualiter inexistat, & uniatur suo fundamento, aut subjecto. Et ideo tota illa unio, seu inexistentia relativa est, sicut ipsa forma. Objectio. Respon.

SECTIO III.

Utrum in Deo sit aliqua subsistentia absoluta, & essentialis.

RAtio dubitandi esse potest, quia subsistentia est ultimus terminus naturæ, constitutivus personæ; sed in Deo non est una persona absoluta; ergo neque una subsistentia. Major constat ex ipso usu, & significatione ipsius nominis subsistentiæ, unde apud Græcos idem significatur nomine hypostasis, quod apud nos nomine subsistentiæ. Et in Conciliis hæ voces, *Subsistentia, hypostasis, suppositum & persona*, pro eodem sumuntur loquendo in divina natura. Ad quod alludens D. Thom. infra in hac q.3. art.3. ad primum ait: *Quod est subsistens in divina natura, consequens est, ut sit persona*; & 1.p.q.29. art.2. dicit subsistentiam, & suppositum idem significare; & q.9. de potent.art.3.& 5. dicit, ex hoc quod aliquid est subsistens habere, ut non possit de pluribus prædicari. Et ratione probari potest ex differentia inter existentiam, & subsistentiam, quæ nulla alia esse potest, nisi quod existentia præcise dicit actualitatem essendi, subsistentia vero dicit ultimum terminum existentiæ, quo res fit omnino incommunicabilis. Denique, si daretur hæc subsistentia absoluta, ergo præcisis per intellectum relationibus intelligeretur manere deitas tanquam substantia individua, & singulari habens intellectualem naturam, seu in illa subsistens; esset ergo persona, quia hæc est personæ definitio.

In hac re, prima sententia negat esse in Deo subsistentiam essentialem, seu absolutam. Hanc tenet Alexand. Alens.3.part.q.2.memb.3.& q.7.memb.1.art.3.& idem licet obscure docet in 1.part.q.57.membr.2.& 3. Bonavent. idem sentit in 3.distin.1.art.1.q.3. & distin.5. art. 1.q.4.& Marsil.in 3.q.2.art.3.dub.3. ad finem. Henri. quodlib.5.q.8.ad finem, licet non sub nomine substantię, sed sub nomine suppositi absoluti, & communis tribus personis quæstionem hanc disputet, idem in 1.part.summæ art.56.q.4.Richard. etiam in 3.distin.5.artic.1.q.2. eamdem sententiam supponere videtur, quam etiam indicat in 1.distin.27. art.1.q.1. ad 2. Huic opinioni videtur multum favere modus loquendi Conciliorum, ubique enim negant, tres personas esse unam subsistentiam, unde in VI.Synod.act.11.*Sabelliana pravitas dicitur tres personas in unam colligere, vel confundere subsistentiam*; & idem sumi potest ex V.Synod. collat.8.canon.1.& ex aliis, quas infra citabimus, quæ ubique definiunt in Deo tres subsistentias, & consequenter negant unam. Fundamentalis autem ratio hujus sententiæ in principio tacta est, quam inferius, & in sect. sequenti magis urgebimus explicando ejus difficultatem, quæ sine dubio magna est.

Contraria sententia est communis aliorum Theologorum, qui sentiunt divinam naturam, sicut essentialiter ex vi suæ perfectionis absolute existit, ita etiam subsistere, neque emendicare (ut ita dicam) subsistentiam a personis. Ita tenet expresse Scot.in 3.d.1.q.2.§.ad quæstionem igitur, & d.5.q.1.& in 1.d.7.q.unica in principio, & in fine, & d.26. ad 4. tertiæ viæ. Eamdem tenet Durand.in 3.d.1.q.2.& Richard. art.1.q.2.ad 1. juncta q.2. Gabr.q.1.art.3.dub.4. Almain.quæst.1.art.3.dub.ult. & Okam in 3.q.1. In eadem sententia conveniunt discipuli D.Thom. cum Capreol.in 3.d.1.art.3.ad argum. contra 4.concl.& Paludan.ibid.q.2.in fine illius, & Cajetan.supra q.2.art.2.& in hac q.3.art.3.& 1.p.q.3.art.3.& q.26 artic.4. Qui pro se citant D.Thom. variis in locis, præcipui sunt, quos citavi sectione præcedenti in principio, quibus addi potest, in omnibus locis, ubi ait Deum esse ipsum esse per essentiam, eodem modo dicere, esse ipsum esse subsistens, ut videre est in locis citatis sect.1.sentit ergo utrumque esse absolutum, & essentiale, & 1.contra Gentil.cap.38.42.& 43. Item 1.p.q.39.art.4. dicit, hoc nomen *Deus* supponere pro essentia, nisi ex adjuncto determinetur supponere pro persona, & in hoc ponit differentiam inter hos terminos *Deus & homo*; nulla autem esset, si divinitas per se non esset subsistens, etiam ut abstracta a personis; & q.8.de potent.art.3. ad 7. dicit relationes divinas habere, quod subsistant ab essentia, & non e contrario, quod evidentius repetit q.9.artic.5.ad 13.est etiam expressus locus in 1.d.21.q.2.art.1.ubi dicit, naturam divinam in se esse habentem esse subsistens, etiam præcisam & abstractam a tribus personis, atque adeo Deum, ut prædicatur de tribus personis, esse quid subsistens, commune illis. Idem docet in 3.d.6.q.2.art.2.ad 2.citatur etiam pro hac sententia Augustin.7. de Trinit. cap.4.& 5.ubi dicit: *Divinam naturam ad se subsistere*, id est, absolute: *Nam omnis*, inquit, *substantia ad seipsam subsistit, quanto magis Deus?* omnis autem substantia, præter Deum, subsistentia absoluta subsistit; sentit ergo August. eodem modo subsistere naturam divinam. Denique huic sententiæ videtur favere Agatho Papa in epist.decretali, quę habetur in VI.Synod.act.4.& incipit. Piissimis dominis, ubi non longe a principio sic inquit: *Confitemur Deum Patrem, Deum Filium, Deum Spiritum Sanctum non tres Deos, sed unum Deum, non trium nominum subsistentiam, sed trium subsistentium, seu personarum* (ut alia litera habet) *unam subsistentiam*, quæ verba quamvis non contineant fidei definitionem, tamen, cum a Pontifice cum toto Concilio scripta sint, magni ponderis esse videntur, præsertim, quia cum a Latinis sint scripta, videntur in proprietate sermonis Latini scripsisse, atque subsistentiam proprie, & non tantum pro essentia sumpsisse. Verum est tamen in nova editione Conciliorum facta a Surio non legi unam subsistentiam, sed unam substantiam, quę lectio improbari non potest, & videtur certe magis usitata: quamvis antiquiora Concilia priori modo habeant.

Ratione probatur hæc sententia a Cajetan. quia tres personæ sunt unus Deus; ergo hic Deus; ergo datur hic Deus communis tribus personis; sed hic Deus dicit hanc deitatem subsistentem; ergo datur etiam subsistentia communis tribus personis. Et confirmatur primo, quia hæc Deitas est quid absolutum commune tribus personis; ergo & hic Deus, nam in Deo propter summam simplicitatem idem est, quo est, & quod est. Confirmatur secundo, quia in Deo absoluta sunt priora relativis, ut sæpe D. Thom.docet, præsertim 1.part.q.33.art.3.ad 1.sed hic Deus est quid absolutum; ergo est prius relationibus, atque adeo per se subsistit, & non tantum formaliter per solas relationes. Sed hæ rationes non sunt efficaces, ut patebit ex dicendis in fine dubii.

Ut ergo explicemus veritatem, & aperiamus, in quo possit esse dissensio in re, supponamus, quid nomine subsistentiæ significetur; potest enim hoc nomen sumi vel ut concretum, vel ut abstractum; priori modo significat id, quod per se existit, posteriori vero modo significat illum formalem modum, a quo res habet, ut per se subsistat, qui potest dici ratio per se existendi. Rursus subsistentia priori modo significare potest vel simpliciter, & absolute id, quod per se subsistit, vel specialiter id, quod incommunicabiliter, & quasi ultimate subsistit, in qua ultima significatione communiter sumitur in Conciliis, & significatur nomine *hypostasis*, quæ est quasi fundamentum, quod subest ipsi naturæ, & omnibus communibus prædicatis, ut constat ex supra notatis q.2.artic.5.& ex Basilio epist. 43.& Gregor. Nyssen. orat.de differ. essentiæ, & hypost. Et sic etiam proportionaliter distingui potest subsistentia sumpta in abstracto, potest enim significare rationem per se essendi simpliciter, vel rationem incommunicabiliter subsistendi.

Rursus, quoniam suppositum includit hæc tria, primo, existere, est enim aliquod ens actu, & in rerum natura existens: secundo, per se existere, est enim id, quod est; tertio, incommunicabiliter existere per se, nam in hoc completur ratio suppositi, seu personæ, si sit in natura intellectuali. In creaturis, ut supra disput.8.sect.3.tetigit, magna est opinionum varietas in explicando, quomodo hæc tria tam inter se, quam in ordine ad naturam & suppositum comparentur, de quibus hic agere non possumus, quia ad Metaphysicum institutum spectant. Nunc ergo suppono primo, naturam, etiam in rebus creatis, non habere suum proprium existere a subsistentia, neque formaliter, ut Capreol.& alii volunt, neque aptitudinaliter, ut Cajetanus & alii, sed per suam propriam entitatem actualem habere ipsum existere naturæ, ut natura est, quod in prædicta disput.8. est tactum, & infra q.17. latius tractabitur disputando de existentia humanitatis Christi. Ac denique, quidquid sit de creaturis, quod ad præsens attinet, in divina natura hoc mihi est certissimum ut ex sectione prima constat.

Quot quæve includat suppositum.

Prima suppositio.

Deinde

Secunda.

Deinde præmitto, illam communicabilitatem, quam suppositum includit, neque in Deo, neque in creaturis provenire formaliter ab ipsa natura, aut ab existētia ejus, neque esse solum negationem, sed provenire formaliter ab aliqua ratione positiva, quæ vel secundum rem, vel secundum modum nostrum concipiendi intelligitur addi naturæ, ut natura est, etiam actu existens. Quod, licet in rebus creatis sit tantum probabilius, in divinis tamen videtur esse certissimum: quia divina natura, ut præcisa a personis, licet essentialiter sit existens, non tamen est incommunicabilis omnino, prout ad rationem suppositi necessarium est, ut constat ex fide, alias tres personę essent unum suppositum: imo præter illud suppositum, non possent in Deo esse plura supposita, quibus illud communicaretur, quia hoc est contra suppositi incommunicabilitatem. Et aliunde etiam est certum, proprias rationes, quas habent divinæ personæ, in quibus inter se non communicant, sed distinguuntur, positivas esse & reales, aliàs non essent in Deo tria positiva realiter distincta; quod est contra fidem. Imo intelligi non posset, in quo esset illa incommunicabilitas, si non esset in aliqua re positiva, quæ incommunicabilis denominetur, & sit.

Multiplex communicationis modus, & oppositæ incommunicabilitatis.

Sed ad intelligendum melius hanc incommunicabilitatem observandum est multiplicem esse communicationem, cui potest incommunicabilitas opponi. Quædam est communicatio superioris ad inferiora secundum abstractionem rationis, quæ dici potest communicatio rationis, quia res, quæ sic communicari dicitur, non est vere in re una, nec distincta ex natura rei ab inferioribus: unde incommunicabilitas, quæ huic communicationi opponitur, non refert ad propositum, nam generalis est tam supposito, quam naturæ in singulari, & in individuo, prout nunc loquimur. Alia est ergo communicatio realis, qua una res singularis communicat se ipsam alicui, vel aliquibus. Hæc autem communicatio duplex intelligi potest, una per identitatem perfectam, & quasi intimam inclusionem (ut sic dicam) ejus rei, quæ communicatur, in illa, cui communicatur. Alia sine identitate, quę necessario esse debet media aliqua reali unione. Prior modus communicationis reperitur in sola divina natura, attributis ejus, & spiratione activa: non autem in re creata, neque etiam in divina persona, ut persona est. Primum est certum de fide, & ratio ejus nulla alia a nobis reddi potest, nisi quia hoc pertinet ad infinitatem divinæ naturæ & ad summam simplicitatem ejus ac divinarum personarum. Tertium etiam de fide est, ut de se constat, ratio autem sumitur ex oppositione relativa vel originis divinarum personarum, ut ex materia de Trinitate suppono. Hinc vero obiter intelligitur, hanc saltem incommunicabilitatem esse necessariam ad rationem personæ respectu rerum distinctarum, id est, ut non possit hoc modo multis communicari per identitatem: imo, si hoc habeat, & alioquin sit res subsistens, integra & completa, erit necessario suppositum, quamvis absolute illa incommunicabilitas non sufficiat, nam quælibet entitas creata illam habet, ut in secundo membro dicebam. Quod etiam est certissimum, & ratio ejus est limitatio entitatis finitæ & creatæ, quæ non potest una vere ac realiter existens cum multis realiter distinctis, & cum singulis realiter identificari absque ulla distinctione actuali, quam in re ipsa cum illis habeat: si autem uni rei tantum hoc modo identificaretur, illa non esset propria communicatio, sed adæquata identitas.

Posterior autem communicationis modus, cum sit per unionem realem unius rei ad aliā vel ad modum ex natura rei distinctum, attribui potest rebus omnibus, quæ cum aliis uniri possunt: sic enim materia dicitur communicari formæ, & forma materiæ, & utraque composito, & in universum pars dici potest communicari comparti & toti. Sumendo autem communicabilitatem, ut excludit communicationem in tota hac amplitudine, non est de ratione suppositi seu rei subsistentis ut sic: nam res subsistens communicari potest alteri, ut forma materiæ, retento suo subsistendi modo, si ita informet, ut non inhæreat, nec in suo esse pendeat a subjecto, ut de anima rationali probabilius est; & similiter potest res subsistens communicari alteri ut subjectum formæ, ut est etiam probabilius de materia prima: idemque suo modo in partibus substantialibus integrantibus totum videre licet. Denique hoc modo, sicut natura communicatur personæ, ita persona potest communicari naturæ, ut in mysterio incarnationis persona Verbi communicata est humanitati, & personalitas creata sese communicat, & juxta probabilem opinionem posset etiam communicari pluribus de potentia absoluta. Igitur incommunicabilitas personæ præter negationem communicationis per identitatem respectu rerum distinctarum, solum excludit communicationem ad alterum, ut ad ultimum terminum existentiæ, qui terminus in rebus creatis censetur necessarius ad complementum existentiæ, propter quod in eis dici solet hæc incommunicabilitas esse ad alterum ut ad sustentantem, quia hic terminus complere solet, id quod proprie ac per se existit, tanquam id quod simpliciter esse & operari dicitur: & hoc est, quod per talem terminum redditur incommunicabile prædicto modo, scilicet ipsum suppositum, quod in rebus creatis est compositum ex natura, & modo illo seu termino existentiæ, & in Deo proportionali modo secundum constitutionem simplicem seu rationis sine compositione. Natura autem, quæ est in supposito non sit ipsa incommunicabilis per talem modum seu terminum existentiæ, vel saltem hoc non est de ratione suppositalitatis ut sic: an vero id conveniat suppositali creatæ ex limitatione sua, infra tractabitur. Et hæc nunc sufficiant de incommunicabilitate ad rationem personæ vel suppositi necessaria, quæ ad intelligenda omnia, quæ dicemus, diligenter annotanda sunt.

Ad personam sive ad suppositum cōstituendum, quæ incommunicabilitas necessaria.

Tertia suppositio.

Tertio suppono, in rebus creatis per se existere, vel (ut clarius id exprimam) perseitatem existendi non convenire naturæ formaliter per se ipsam, seu per existentiam suam, sed per aliquid reale, & in re ipsa ab illa & ab ejus existentia distinctum, sive illud sit entitas omnino realiter distincta a natura, & ab existentia ejus, sive tantum sit modus ex natura rei distinctus. Et hoc satis nobis manifestavit mysterium incarnationis, in quo reperitur humanitas in rerum natura absque propria perseitate existendi, quam ex se habeat, sed solum est in Verbo, a quo sustentatur, & quasi substantificatur. Hinc enim recte colligimus, in propria hypostasi creata, id, quod est ratio per se essendi, esse aliud ab entitate actuali ipsius naturæ, & per id non proprie naturam ipsam seu humanitatem per se esse, sed compositum ex illa & ratione per se essendi, quę est personalitas seu suppositalitas, ut statim dicam. Ne vero in termini ambiguitate decipiamur, oportet advertere illud per se, seu perseitatem essendi, hi, non sumi, ut distinguitur contra esse in alio, ut in subjecto sustentante: hac enim significatione esse per se omni naturę substantiali præsertim completæ, essentialiter convenit, & significat potius aptitudinem subsistendi, quam actualem modum per se essendi, qualem declaravimus, quo modo etiam humanitas Christi, prius natura, quam assumatur a Verbo, considerata, potest dici per se existens, quia hoc per se nihil addit supra existentiam substantialem, sed est quasi differentia: sumitur ergo hic per se, ut dicit complementum quoddam existentiæ substantialis, seu modum existendi, quo constituitur id, quod proprie est in se sine adhæsione ad aliud ut ad sustentans, & terminans existentiam naturæ, quod recte a nobis explicatur per negationem unionis in hypostasi seu ad hypostasim: per hanc enim perseitatem redditur natura incapax talis unionis, quatenus sic terminata est, ad hoc ut ipsemet terminus ulterius terminetur, seu alteri termino uniatur: hoc enim directe repugnat rationi termini, & huic perseitati essendi. Hanc ergo perseitatem dicimus convenire substantiis creatis non per se ipsas, nec per suas existentias seu actuales entitates, sed per modum positivum essendi ex natura rei ab eis distinctum.

Quarto suppono, in rebus creatis per eumdem omnino terminum seu modum positivum substantialis naturæ constitui rem per se existentem, & omnino incommunicabilem, & consequenter personam vel suppositum. Itaque illa ratio per se essendi est etiam ratio incommunicabiliter existendi, nec in re hæc distinguuntur in tali modo seu termino, etiamsi ratione a nobis præscindantur. Ratio autem est, quia ille terminus, ut est ratio per se essendi, confert incommunicabilitatem ad alterum ut hypostasim, seu terminum hypostaticæ unionis, & quoniam aliàs terminus ille creatus esse supponitur & finitus, est etiam intrinsece incommunicabilis aliquibus per identitatem cum illis, & ita habet omnem incommunicabilitatem, quæ ad rationem suppositi necessaria est, &

ideo

ideò in rebus creatis illemet terminus naturæ, qui constituit rem subsistentem, seu per se existentem, constituit etiam suppositum vel personam, estque subsistentia & suppositalitas seu personalitas.

Ex his ergo omnibus clare & sine vocum æquivocatione perspici potest, in quo sit punctus præsentis controversiæ. Nam in primis constat ex dictis sect. 1. dari in natura divina propriam & essentialem essentiam absolutam, quæ in ea manere concipitur, etiamsi ab ea mente præscindamus omnes relationes. Quo fit, ut, licet intelligamus relationes advenire essentiæ divinæ, & cum ea aliquid unum constituere, scilicet personam vel quoddam relativum, nunquam tamen intelligendum est illam relationem advenire essentiæ, ut rationem existendi, seu tanquam id, per quod formaliter existit; nam in omni re hoc tantum unum est, & esse potest, sed intelligitur solum advenire talis relatio ut constituens personam, & consequenter ut complens existentiam personæ in sua ratione, scilicet tanquam ultimi termini, & quasi formæ ejus. Secundo, constat ex fide non dari in natura, seu existentia divina essentiali aliquam rationem positivam absolutam & essentialem, quæ reddat illam omnino incõmunicabilem, quia nihil est in Deo absolutum & essentiale, quod per summam identitatem non sit communicabile tribus personis. Et ideo dixi, omnino incommunicabilem, quia natura divina ex vi suæ essentialis perfectionis est quidem incommunicabilis rei a se distinctæ, per aliquam unionem hypostaticam, qua ipsa, ut natura uniatur alteri tanquam termino suæ existentiæ, id enim plane repugnat cum perfectione essentiali talis naturæ: non tamen est illa natura ex vi suæ existentiæ, vel alicujus modi sui absoluti incommunicabilis per identitatem multis rebus inter se distinctis, nam in hoc mysterium Trinitatis consistit. Quocirca, si per subsistentiam absolutam intelligamus rationem per se essendi omnino incommunicabiliter, certissimum est, non esse in Deo talem absolutam subsistentiam. Sicut etiam est certum non dari in Deo unam subsistentiam absolutam, prout significat in concreto id, quod incommunicabiliter subsistit, & hoc probant Concilia citata pro priori sententia, quia tres personæ nec sunt una persona, nec unum suppositum, & quia in divinis nihil absolutum est incommunicabile, & ad hoc etiam valent, quæ supra Henr. citato quodlib. adducit, & Duran. in 1. d. 26. q. 1.

In Deo non est subsistentia absoluta incommunicabilis.

Controversia ergo nunc superest de re quidem, an sit in Deo subsistentia absoluta in alio sensu, sive in concreto, sive in abstracto sumatur, id est, an sit aliqua ratio, & perfectio absoluta, qua constituitur aliquid, ut in se, & per se existens, licet non incommunicabiliter; de modo autem loquendi erit quæstio, si datur hæc per se existentia, an sit illa dicenda subsistentia, necne. Est itaque proprius quæstionis sensus, an existentia divinæ naturæ habeat perseitatem essendi a solis proprietatibus relationis, vel ex seipsa, & per suam rationem absolutam. Et consequenter an divina natura non solum ut existens, sed etiam ut per se existens sit communicabilis multis, an vero hoc ipso, quod concipitur ut per se existens, seu esse id quod est, intelligatur etiam incommunicabilis, & persona.

Dico primo: existentia divina absoluta & essentialis, ex vi suæ absolutæ perfectionis præcise sumpta, est non tantum ratio existendi, sed etiam existendi in se, & per se, ita ut divinitas, ut per illam existit modo perfecto, intelligatur per se existere, & non indigere aliquo sustentante, neque aliquo alio modo, re aut ratione distincto, ut in se, ac per se existat. Denique in hoc sensu ipsum esse divinum absolutum & essentiale ex vi suæ præcisæ perfectionis absolutæ, est esse per se, & essentialiter subsistens, & non solum est, quo aliquid existit, sed etiam quod existit. In sensu hujus conclusionis existimo secundam sententiam omnino veram, quam primum ita declaro. In humanitate Christi (juxta probabilem sententiam) fuit existentia creata, imperfecta tamen, & separata a proprio modo per se existendi, quia existentia naturæ creatæ non includit modum illum in suo conceptu formali, & essentiali, & illo ablato manet imperfecta, & quasi in potentia, ut per modum potius existentiæ, quam per se existentiæ afficiatur, seu terminetur; quamvis ergo existentia absoluta divinitatis non possit reipsa separari a suis personalitatibus, quia ex natura rei non est ab illis distincta, sicut existentia naturæ creatæ distinguitur a sua personalitate: tamen etiam quatenus ratione potest præscindi a suis personalitatibus, non est concipienda eo modo imperfecto, quo concipitur existentia naturæ creatæ ut sic, hoc enim videtur aperte repugnare infinitæ perfectioni simpliciter ipsius esse per essentiam. Et hoc esse debet fundamentum hujus conclusionis. Quod breviter ita concluditur: illud esse ut sic conceptum est simpliciter, & in genere entis infinite perfectum; ergo includit in suo formali, & essentiali conceptu non solum existere, sed etiam modum in se, & per se existendi. Antecedens probatur, quia ex vi illius esse habet tota Trinitas, & quælibet persona illius, ut sit ens simpliciter, ac infinite perfectum in tota latitudine entis, nam relationes ut sic non addunt perfectionem, quæ formaliter pertineat ad infinitatem simpliciter. Unde nihil valet responsio dicentium esse divinum sic conceptum esse infinitum in ratione cujusdam naturæ infinitæ, non tamen simpliciter in ratione substantiæ, vel entis completi, quia vel illa infinitas in ratione naturæ est infinitas simpliciter in tota latitudine, & perfectione entis, vel tantum secundum quid. Hoc secundum est contra infinitatem Dei: nam ex illo infinito secundum quid, & relatione non fieret infinitum simpliciter, quia relatio vel non addit perfectionem (ut aliqui volunt), vel non perfectionem simpliciter, neque ex proprio conceptu infinitam, nisi in genere relationis, & ita nulla persona esset simpliciter infinita: vel illa infinitas est infinita simpliciter in tota latitudine, & perfectione entis, & ita non solum est infinitas naturæ ut sic, sed etiam substantiæ ut sic, & entis ut sic, & omnis alterius prædicati similis, quod ex vi sui conceptus dicat perfectionem simpliciter.

Deus ex vi suæ absolutæ existentiæ habet subsistere.

Probatur vero prima consequentia. Primo, quia ens simpliciter infinitum non potest concipi, ut essentialiter quid incompletum, & tanquam, quo aliquid est, & non tanquam, quod est, & idem est de substantia infinite perfecta in ratione substantiæ: unde Concilia, quæ definiunt tres personas esse unam perfectam, & infinitam substantiam, videntur mihi, docere sufficienter hanc veritatem; quomodo enim erit substantia simpliciter infinita in genere substantiæ, si non est completa substantia? illa autem una substantia, quæ sunt Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, omnino absoluta est. Secundo, quia si illud esse per essentiam ex se est infinitum ens simpliciter; ergo est Deus, & non tantum deitas; ergo est in se & per se existens; de natura enim abstracta, nisi intelligatur per se existens, non potest concretum prædicari: hac enim ratione humanitas non est homo. Tertio, quia non videtur posse negari, quin ille modus in se, & per se existens sit perfectio simpliciter simplex, & consequenter debere formaliter includi in conceptu essentiali entis simpliciter infiniti, quia formaliter pertinet ad complementum entis, & substantiæ, nam sine illo non intelligitur esse substantia completa, nec quod est, sed tantum quo aliquid est, ut patet in Christi humanitate. Et confirmatur, quia perfectio simpliciter dicitur, quæ in quolibet ente ut sic melior est ipsa, quam quælibet illi incompossibilis; hujusmodi autem est hic modus, seu potius (ut ita dicam) hoc complementum ipsius esse, scilicet in se, ac per se esse.

Modus per se existendi perfectio simpliciter simplex in Deo.

Dici potest, hanc perfectionem repugnare cum alia majori perfectione divinæ naturæ, quæ est esse communicabilem tribus personis. Sed hæc evasio tangit fundamentum contrariæ sententiæ, quod infra solvemus ostendendo hæc duo non sibi repugnare. Unde retorquetur argumentum, nam ex dictis saltem convincimus, si perfectus hic modus per se essendi essentialiter non repugnat cum communicabilitate divinæ naturæ, non esse illi negandum; ostendemus autem hæc duo non repugnare inter se, ergo. Quin potius addo, si formaliter ac præcise concipiantur hæc duo, per se esse tanquam ipsum esse per essentiam infinite perfectum, & completum, & esse communicabilem tribus, magis illud pertinere ad infinitatem simpliciter, quam hoc secundum. Et illud esse veluti quiddam prius, hoc vero esse veluti consequens infinitatem simpliciter; non est ergo verisimile hæc duo inter se pugnare.

Objectio.

Respon.

Dicunt aliqui, non pertinere ad perfectionem, & infinitatem simpliciter, ut in formali, & essentiali conceptu ipsius esse includatur hic modus, sed satis esse, ut ipsum esse sit tam perfectum, ut secum afferat personalitates,

Objectio.

quæ

quæ in re ab ipso non distinguantur, per quas formaliter habeat hunc modum per se essendi. Hoc vero non satisfacit, quia perfectio simpliciter non tantum identice, sed omnino essentialiter est de ratione entis infinite simpliciter, ut nunc ex 1. part. suppono, & ex dictis patere potest; & ita explicatur in proposito, quia si divinitas cum suo esse per essentiam ex vi illius non intelligitur sufficiens ad existendum in se, & per se; ergo non intelligitur ut actus omnino perfectus, sed quasi in potentia, & indigens ad suum complementum ulteriori actu: quomodo ergo ut sic concipi potest tanquam infinite perfecta? pertinet ergo ad perfectionem ipsius esse per essentiam, ut per se, & ex vi sua perfectissimo modo sit, quia est abstractissimum & purissimum, abstrahens ab omni potentialitate. Quod confirmatur secundo, quia si intelligeremus in Deo unam tantum personam absolutam, intelligeremus ipsum esse per essentiam cum tota hac actualitate, sed nunc non debet concipi minus perfectum essentialiter.

Respon.

Objectio. Aliter vitari posset vis harum rationum, concedendo, hunc modum per se essendi esse de essentiali conceptu Dei, nihilominus tamen non convenire illi nisi per relationes, quatenus conveniunt in ratione communi substantiæ, vel quatenus eadem perfectio, quæ in Patre est paternitas, in Filio est filiatio. Sed hoc stare non potest,

Respon. quia (ut suppono ex 1. part.) licet relationes non distinguantur ab essentia, non tamen sunt de essentiali conceptu ejus: præcisis ergo relationibus, & quidquid per eas intelligitur formaliter conferri, intelligitur manere tota perfectio essentialis Dei; ergo si in illa perfectione includitur hic modus, non confertur formaliter per relationes. Deinde quia quidquid est essentiale in Deo, est idem numero in omnibus personis, aliàs non esset tota essentia Dei eadem numero in omnibus personis; id autem, quod confertur formaliter per relationem, non est idem numero formaliter in omnibus personis, sicut neque ipsa relatio; unde sicut ratio personæ, ut sic, non est eadem numero in omnibus personis, sed tantum per rationem communem nostro modo concipiendi, ita ille modus per se essendi, si tantum per relationes ipsas formaliter conferretur, non esset idem numero in omnibus personis, atque ita non esset essentialis.

Quod vero quidam distinguunt inter subsistentiam, & perfectionem subsistentiæ, ut dicant, satis esse perfectionem subsistentiæ esse eandem numero in omnibus personis, licet non sit eadem numero subsistentia: hoc (inquam) intelligi non potest in perfectionibus simpliciter, quæ formaliter esse debent eædem numero in omnibus personis; sicut enim non est aliud perfectio sapientiæ, quam ipsa sapientia formalis, & idem de justitia, & similibus, ita non est aliud perfectio subsistentiæ, seu per se existentiæ (de hac enim nunc loquimur) quam ipse formalis modus per se existendi: tum præterea, quia perfectio, quam formaliter confert relatio, ut sic, non est eadem numero formaliter in omnibus personis, quia est perfectio relativa, ut ex 1. part. constat: necesse est ergo, si perfectio hæc essentialis per se essendi est eadem numero communis tribus personis, ut sit absoluta, & consequenter, ut conveniat Deo ex vi essentialis conceptus ipsius esse per essentiam.

Objectio. Divinitas quomodo ex vi suæ absolutæ subsistentiæ nō sit persona. Sed dicet tandem aliquis: his rationibus probaretur, si essent efficaces, divinitatem ut sic debere esse & constitui personam ex vi sui esse absoluti & essentialis, proportionaliter enim possunt applicari omnia dicta. Respondetur tamen negando sequelam, quia persona dicit modum per se essendi, & quoad hoc pertinet ad complementum entis, & substantiæ, & ad perfectionem simpliciter, quia esse in se, & per se, est quasi esse independens omnino, & sibi sufficiens ad existendum, & sic procedunt omnia dicta. Sed dicit ulterius persona, ut ille modus incommunicabilis sit, & hoc nec pertinet ad perfectionem simpliciter, nec ad complementum substantiæ; sed in personis creatis hoc provenit ex limitatione, in divinis vero ex oppositione relativa, & ideo quoad hoc non procedunt rationes factæ.

Existentia absoluta in Deo est vere subsistentia. Dico secundo. Existentia absoluta, & essentialis, quatenus est ratio per se existendi, potest convenienter dici subsistentia, & Deitas, ut sic per se existens potest dici subsistens. Hæc conclusio, cum solum pertineat ad modum loquendi, inde sufficienter probatur, quod omnes Theologi fere ita loquuntur, & qui admittunt rem ipsam, non aliis vocibus illam explicant; & ex vi ipsius vocis declaratur, ut enim D. Thom. dixit 1. part. q. 29. art. 2. *Res dicitur subsistere ex eo, quod per se existit*. Ergo ex vi hujus impositionis incommunicabilitas omnimoda non est de ratione subsistentię; potest ergo hoc nomen tribui existentiæ per se, etiam si communicabilis sit. Et hoc sensu dixit D. Thom. q. 9. de potent. art. 5. ad 13. *Divinam essentiam esse secundum se subsistentem*: qui modus loquendi etiam apud antiquos patres reperitur. Hilar. enim 7. de Trinit. fere in ultimis verbis, de Patre, & Filio loquens, inquit: *Naturæ virtute uterque in se est, & neuter sine altero est*; & infra: *Non est corporalium naturarum ista conditio, ut insint sibi invicem, & subsistentiæ naturæ habeant perfectam unitatem*; & infra: *inesse autem non aliud in alio, ut corpus in corpore, sed ita esse, ac subsistere, ut in subsistente insit, ita vero inesse, ut & ipsa subsistat*. Hieronym. d. epist. 57. ad Damasum; *una est Dei*, inquit, *& sola natura, quæ vere est id enim, quod subsistit, non habet aliunde, sed suum est*; ubi quod prius dixerat, *vere esse*, postea vocat *subsistere*, & inde postea concludit in solum Deum essentiæ nomen vere convenire; aperte ergo sentit essentiam illam, sicut essentialiter est, ita essentialiter subsistere. Unde infra subdit: *quia illa sola natura est perfecta, & in tribus personis Deitas una subsistit, quæ vere est, &c.* Augustini verba satis sunt expressa citato loco de Trinit. dum inquit: *Hoc est Deo esse, quod subsistere, sicut hoc est Deo esse, quod sapere*. Favet etiam Dionys. cap. 1. de div. nomin. versus finem, dum ait: *Bonitatis subsistentiam, ipso esse suo, esse omnium subsistentium causam*; & infra significat divinam bonitatem hoc ipso, quod est, subsistere. Et Gregor. Nys. in enar. vitæ Moysis fol. 6. circa finem, ubi prius inquit: *Deum esse, quod vere est, & quod natura sua est*; & infra hoc declarans inquit. *Præter supremam essentiam, nihil vere subsistere, quia per se, & per naturam suam nihil aliud subsistit*. Neque aliæ locutiones adductæ inter referendam primam sententiam, sunt huic conclusioni cōtrariæ, quia non loquuntur de subsistentia, prout nos loquimur, sed loquuntur de hypostasi, quæ vox, ut expresse docet Basil. epist. 43. quę est eadem cum oratione Gregor. Nys. de differ. essentiæ & hypost. & Damas. lib. 3. de fide c. 4. imposita est ad significandam personam, prout constitutam per proprietatem, qua ab alia discernitur, & hoc modo includit in suo conceptu incommunicabilitatem. Unde quando Latinus interpres pro hypostasi vertit subsistentiam, sumpsit vocem in hac eadem significatione, loco cujus interdum ponit vocem personæ interdum vero retinet nomen hypostasis, ut videre est in citato loco ex VI. Synod. act. 11. & in omnibus similibus.

Ad rationem vero dubitandi in principio positam facilis est solutio ex dictis; primo enim negatur, incommunicabilitatem esse de intrinseca ratione subsistentiæ, aut esse veluti effectum formalem ejus proprium, sed solum esse rationem per se essendi, & complere substantiam in suo existendi modo. Et quamvis in creaturis ex hoc modo existendi sequatur omnimoda incommunicabilitas ob limitationem earum, non est necesse, eam sequi ex ratione subsistendi ut sic, sed ex tali modo & ratione subsistendi. Addo secundo, ut hoc magis explicetur, ad omnem perseitatem essendi sequi aliquam incommunicabilitatem, sed non semper eandem, aut omnimodam. Divina enim natura ex suo modo essendi per se, quem subsistentiam absolutam appellamus, habet, ut nulli alteri personę a se distinctę realiter seu actualiter in re ipsa possit communicari per modum compositionis, aut hypostaticæ unionis, & ita potest simpliciter dici incommunicabilis alteri, & in hoc convenit cum qualibet persona; tamen non habet ex vi illius modi, quod sit incommunicabilis per identitatem, quod non est proprie communicari alteri, sed multis, cum quibus est idem, & in hoc differt a persona ut sic, nec talis communicatio necessario excluditur per substantiam ut sic, quod sectionibus sequentibus latius declarabitur.

SECTIO IV.

An sint in Deo tres subsistentiæ relativæ.

HOC dubium maxime pertinet ad explicandum Incarnationis mysterium, & propter illud fere cetera tracta-

tractata sunt. Multi ergo ex Theologis negant esse in Deo subsistentias relativas, sed unam tantum absolutam: quamvis enim fateantur tres personas, ac tria supposita, per relationes constituta, & distincta, negant tamen habere, quod subsistant, a relationibus, sed ab essentia. Cum enim de ratione suppositi duo sint, scilicet, esse subsistens, & incommunicabile, primum dicunt convenire ratione essentiæ, secundum ratione relationis, ita ut, licet ipsa relatio divina substantialis, & subsistens, tamen hoc ipsum habeat ex essentia, quam includit, ex se vero solum referri. Hanc sententiam sic explicatam tenet Duran. in 1. d.13.q.2.d.23.q.1.& in 3.d.1.q.2. Marsi. in 1.q.29.art.1. d.1.q.30.art.4. Ferr.4.cont.gent.cap.26. Cap. & Palu. supra citati, & Capr. in 1.d.26.q.1.art.1.concl.3. & art.3. defendendo eandem conclusionem, & indicat Scot. citatis locis, præsertim in 3.d.1.q.2. dum negat, essentiam habere aliquod esse a personis, ac fere alii auctores citati dubio præcedenti pro secunda sententia, paucis exceptis, hoc idem sentiunt. Et favet multum D. Thom. in aliquibus locis supra citatis, præsertim q.2. de potent. art.1. ubi dicit *essentiam divinã non accipere esse per supposita*; & q.8. art.3. & 7. ubi distinguit illa duo, quæ sunt de ratione hypostasis, scilicet subsistere, & esse incommunicabilem, & subdit, quod *relationes, in quantum relationes, non habent, quod subsistere faciant*. Quod repetit in q.9. art.5. ad 13. & 1.p.q.40.art.2. ad 2. negat personas distingui in esse, in quo subsistunt, & idem sumi potest ex 1.p.q.28. art.2. & q.29. art.4. & ex aliis locis supra cit. Fundari etiam solet hæc sententia in loco sæpe cit. ex August. 7. de Trinit.c.4. & 5. ubi revera non videtur agnoscere aliquid posse se subsistere, nisi per absolutam, ut sic, & ideo ait: *Quidquid subsistit, ad se subsistit*; & ideo 5. de Trin.c.8. sic ait: *Illud præcipue teneamus, quidquid ad se dicitur, præstantissima illa, & divina sublimitas, substantialiter dici, quod autem ad aliquid, non substantialiter, sed relative*; & infra: *quidquid ad se dicitur, non pluraliter, sed singulariter dici*. Rationes vero pro hac sententia possunt plures sumi ex supra dictis, quas infra attingemus.

2. Senten. Contrariam sententiam tenent necessario omnes, qui negant subsistentiam, ut Alex. Bonav. &c. Ex his vero, qui ponunt subsistentiam absolutam, tenent hoc Cajet. locis supra citatis, & eam defendunt communiter recentiores Thomistæ & juxta eam loquitur etiam Scot. quodl.4. art. 2. quodl.3. art.5. videtur omnino vera. Supposita ergo varia significatione nominis subsistentiæ supra posita,

Tres in Deo subsistentiæ. Dico primo, in Deo esse tres subsistentias realiter inter se distinctas, ut subsistentia significat per modum concreti id, quod subsistit. Hæc conclusio est de fide quoad rem ipsam, quia nihil aliud est, quam dicere in Deo esse tres personas, quoad modum autem loquendi reperietur sæpe in antiquis conciliis, Ephesino, can.4. in epistola Patrum Concilii Constantinopolitani, ad Damasum cum Concilio Romano, quæ in 1. tom. Concil. refertur ante Concil. Constant. 1. ex Theodor. lib.5. hist. cap.9. & Niceph. lib.12. cap.16. ubi expresse dicitur, *In tribus subsistentiis, sive in tribus personis*, item ex Concil. Chalced. act.16. & Constantinopol. V. consult.8. can.1. Constantinopol.6. act.11. & in aliis patribus; tamen (ut jam admonui) in his locis, semper Græce habetur nomen, ὑποστάσεις & Latinus interpres interdum retinet illam vocem, interdum vero utitur nomine subsistentiæ, vel personæ, vel utriusque. Ex Latinis vero Conciliis usum est illa locutione Concil. Later. sub Mart. 1. consult.4. can.1. quamvis eam etiam referat ex V. Synodo. Infra vero consult.5. in propria definitione fidei can.5. eandem locutionem imitatur; Concil. etiam Wormarcien. cap.5. *In tribus subsistentiis dicit unam substantiam esse*, quod refert ex Gregor. lib.1. regist. epist.41. ubi tamen habetur, *In tribus personis*, utraque vero lectio notatur de consecrat. d.4. cap. De trina. in Decreto Gregor. Sic etiam accipi potest, quod in Concil. Floren. in literis unionis dicitur, Filium esse principium subsistentiæ Spiritus sancti. Nam Concilium propter Græcos ita loquitur, & Græce dicitur sciptum. Hieronymus etiam (si tamen ejus est epistola) in to.9. epist.17. quę continet explanationem Symboli ad Damasum, dicit, *Tres personas, & hypostases*, id est, subsistentias, *confitemur*. Et Richard. de S. Victor. lib. 1. de Trinitat. cap.11. & lib.4. cap.16.17. & sequentibus. Ratione non oportet uti, quoniam supposito Trinitatis mysterio nominum significatio ex usu petenda est.

Tres in Deo rationes subsistendi relativæ. Dico secundo. In Deo sunt tres subsistentiæ relativæ, ea voce in abstracto utendo, id est, tres rationes subsistendi. Hæc sequitur ex præcedenti: & potest aliquo modo sumi ex VI. Synod. act.11. ubi dicitur, quod *Sanctissima Trinitas est numerabilis personalibus subsistentiis*; videtur enim substantia sumi pro ipsa relatione, qua distinguantur personæ: similiter in VII. Synod. act.3. in Ep. Synodali Theodori Patriarchæ Jerosolymitani, quam probat Synodus, dicitur: *Trinitatem divisam esse numerariis subsistentiis, & personalibus alteritatibus numeratam, substantiæ vero, & naturæ identitate unitam*; & similis locutio reperietur in edicto Justiniani Imper. de fidei confessione ad Joannem Papam II. Ubi Trinitatem dicit distingui proprietatibus, seu subsistentiis. Possunt quidem hæc juxta præcedentem conclusionem exponi, & ideo tantum præ se ferunt quandam probabilitatem, ex forma, & modo locutionum. Præterea quandocumque concilia tam Græca, quam Latina dicunt Incarnationem factam esse *Secundum subsistentiam propriam Verbi*, videntur hac voce in hac significatione uti, & Concilium Florentinum in Decret. Eugen. §.2. distincte dixit, non esse sublatam differentiam naturarum propter unitionem in unam personam, atque subsistentiam concurrentem. Alia citavimus supra disput.5. & plura de hoc dicemus disput. seq. Ratione vero arguitur ex precedenti conclusione. Primo, quia tres divinæ personæ sunt tres subsistentes, non tantum adjective, sed etiam substantive, & ad hoc denotandum dictæ sunt tres subsistentiæ; ergo habent tres subsistentias distinctas, nam per subsistentias constituuntur formaliter in esse subsistentium; non multiplicantur autem in Trinitate concreta, seu constituta substantive sumpta, nisi multiplicatis formis, quibus constituuntur, & ideo non sunt nisi unus Deus, quia est una tantum Deitas; sunt vero tres personæ, quia sunt tres personalitates, ut ait D. Thom. 1.p.q.39. art.3. & 4. Secundo, quia relatio divina, quæ est proprietas personalis, vel quatenus constituit personam, constituit subsistens, vel supponit subsistens, & quasi adjacet subsistenti ad eum modum, quo spiratio activa intelligitur se habere ad Patrem & Filium; hoc posterius dici non potest, aliàs non posset intelligi, quo modo tres relationes constituerent tria supposita distincta, quia solum se haberent, ut formæ quasi adjacentes eidem subsistenti; debet ergo dici primum, & ideo dixit Gregor. Nazianz. orat.12. quæ est prima de pace circa finem: *Nec tria tanquam unum accipientes: nec enim ejusmodi sunt hæc nomina, ut per se non subsistant, aut de una tantum persona prædicentur*. Nam revera, si paternitas, filiatio, &c. per se non afferrent suum subsistere, non possent intelligi, nisi ut eidem personæ advenientes. Et propterea etiam D. Thom. 1.p.q.40. ad 3. dixit: *Proprietates personales non intelligi advenire hypostasibus divinis tanquam formas subjecto, sed ferre secum supposita*; & ad 2. ait: *Paternitate non solum Pater, sed etiam est quis, sive hypostasis*. Et de potent. q.9. art.4. dicit, *personam divinam significare distinctum subsistens in natura divina*; & 1.p.q.29. art.1. dicit, *personã in divinis significare relationem, ut rem subsistentem in natura divina, & ideo esse in Deo tres res subsistentes, sicut sunt tres personæ*: nõ potest autẽ intelligi relationẽ ut relationẽ constituere subsistens distinctũ ab alio subsistente, nisi ipsa esset subsistẽtia distincta ab alia. Tertio (& fere in idem redit) quia si in Deo esset tantum una subsistentia, & non triplex, esset unum tantum habens Deitatem, & non triplex, quia per subsistentiam naturæ unitam, seu terminantem naturam intelligimus constitui id, quod dicitur habere naturam; & ideo in Christo est unicum habens divinam, & humanam naturam, quia est una subsistentia utriusque naturæ; sed hoc repugnat distinctioni personarum, nam quot sunt personæ, tot sunt habentes naturam, tam adjective, quam substantive. Quarto, personalitas nihil aliud est, quam subsistentia incommunicabilis; sed sunt in Deo tres personalitates realiter distinctæ; ergo & tres subsistentiæ.

Objectio. Dicetur fortasse (& hæc est evasio generalis ad omnes rationes factas) relationes quidem esse subsistentias incommunicabiles, tamen quidquid est subsistentiæ, habere a subsistentia communi, ex propriis vero solum incommunicabilitatem; & quia personalitas formaliter dicit hoc ultimum, ideo proprie dici tres personalitates, & eodem sensu posse dici tres subsistentias; tamen si præcise loqua-

loquamur de subsistentia, ut dicit rationem per se existentiæ, juxta tractata sectione præcedenti, ut sic totam rationem subsistendi esse ab essentia, & hoc modo non posse dici tres subsistentias, sed unam, juxta principia posita in sect.2. Et propter hanc evasionem non est hæc conclusio de fide. Mihi tamen nullo modo satisfacit, quia non satis concipio, quid sit, vel in quo sit illa incommunicabilitas, quod pertineat ad rationem, & constitutionem suppositi, si non sit aliqua subsistentia positiva personalis, & propria: quia nihil aliud est unam personam esse incommunicabilem alteri, nisi habere subsistentiam ab illo distinctam. Quod ita etiam explicatur, nam incommunicabilitas non est mera negatio, aut privatio, sed est aliquid positivum ex proprio conceptu distinctum ab aliis, terminans naturam, & ita cum illa constituens personam, hæc autem est propria ratio subsistentiæ incommunicabilis. Quod tandem aliter confirmatur & explicatur, quia dictum est supra relationem addere proprium esse relativum, quod licet in se includat esse absolutum, tamen illud quasi modificat, & terminat, hoc autem esse relativum non intelligitur quasi adveniens alteri: sed quasi in se manere, & per se stare, quamvis simul ex se habeat, unde ab alio distinguatur; ergo est esse ex proprio conceptu subsistens, seu quod est ratio subsistendi. Quocirca, quamvis essentia sit veluti radix totius subsistentiæ relativæ, non tamen est ipsa formalis ratio totius subsistentiæ personalis, quæ est in divinis personis. Et juxta priorem sensum possent fortasse exponi verba Augustini supra citata, & aliquæ locutiones D. Thom. quamvis (ut existimo) Augustinus illis locis non loquitur de ratione subsistendi, sed de substantia absolute, & essentialiter: sic enim relatio etiam divina præcise & ex propriis, non tam est substantia, quam modus substantiæ: quod autem ipsamet relatio sit in re ipsa perfectissima, & integra substantia, hoc non habet nisi ab ipsa essentia, quam includit.

Respon. Incommunicabilitas quid sit.

Sed objicitur primo. Quia in divinis perfectiones simpliciter non multiplicantur in personis, ut patet de sapientia, justitia, &c. Dictum est autem subsistentiam dicere perfectionem simpliciter. Dices simile argumentum solutum est supra de existentia. Sed contra, quia non videtur eadem ratio, quia existentia est prædicatum transcendens, non sic autem subsistentia; debet ergo sequi conditionem perfectionum non transcendentium, quæ non multiplicantur. Confirmatur, quia videtur repugnare relationi ut sic esse rationem subsistendi, quia tota ratio relationis est ad aliud, ratio vero subsistentiæ est ad se & in se. Confirmatur secundo, quia aliàs etiam spiratio activa, quia intelligitur addere suum proprium esse relativum, esset subsistens, seu subsistentia.

1. Objectio.

Respondetur rationem subsistendi dicere perfectionem simpliciter, rationem vero subsistendi incommunicabiliter non dicere perfectionem simpliciter; sicut ratio substantiæ dicit perfectionem simpliciter, non vero ratio substantiæ creatæ: & ideo rationes subsistendi incommunicabiliter possunt in Deo multiplicari, licet subsistentia communis una sit, sicut dictum est de existentia. Nec refert, quod ratio existentiæ videatur esse magis transcendentalis, quam ratio subsistentiæ, quia respectu personalitatis ratio subsistentię est quasi transcendentalis, & omnino intrinseca; omnis enim personalitas non tantum secundum rationem communem, sed etiam secundum propriam, includit in suo conceptu rationem subsistentiæ, & ideo, quia in Deo sunt tres personalitates, sunt etiam tres subsistentiæ incommunicabiles: at vero nihilominus est una subsistentia communis, quia hæc ratio subsistentiæ abstracta ab incommunicabilitate includitur non tantum in conceptu personæ, sed etiam in conceptu substantiæ perfectæ, & quæ per se habet esse. Cavendus est tamen loquentium abusus, qui hunc vocant quartam subsistentiam, ac si tres relativę, & una absoluta essent quatuor subsistentiæ, quod est omnino falsum: quia cum absoluta non distinguantur in re a relativis, non auget numerum; sicut, licet essentia sit res absoluta, non est tamen quarta res a personis; sunt ergo tria, quæ unum sunt, non tamen quatuor. Et hinc obiter intelligitur ratio de modo loquendi, cur magis absolute, & simpliciter concedamus tres subsistentias, quam tria esse; ratio enim est, quia subsistentia formaliter magis significat modum ipsius esse, & juxta frequentiorem usum significat rationem incommunicabilem; & quia relationes divinæ ex propriis habent esse incommunicabiles, & esse veluti quosdam modos terminantes naturam divinam, ideo simpliciter dicuntur tres subsistentiæ: at vero existentia absolute dicta significat totum esse ipsius rei, quod in Deo principaliter est ab essentia.

Respon.

Sed urgebis, quia saltem sequitur tres subsistentias esse tres perfectiones distinctas, quia ratio subsistentiæ, prout in unaquaque reperitur, perfectionem dicit. Neque obstat, quod non dicant rationem subsistentiæ absolute, sed quasi contractam, seu modificatam ad rationem subsistentiæ incommunicabilis, ut visus est respondere Cajet. 1.p. q.29. art.3. quia si subsistentia ut sic dicit perfectionem, impossibile est, quin omnis subsistentia, quomodocumque in se contrahat, & modificet illam rationem, non dicat aliquam perfectionem, esto illa non sit simpliciter simplex, ut sic contracta, vel modificata. Concedo ergo illas tres subsistentias dicere tres perfectiones relativas distinctas, atque adeo posse aliquam perfectionem relativam esse aliquo modo in una persona, quæ non est in alia, quamquam absolute nihil perfectionis sit in una persona, quod non sit in omnibus, quod jam pertinet ad aliam quæstionem de perfectione, quam dicit relatio divina, quæ in materia de Trinitate disputatur.

Objectio.

Respon.

Ad primam confirmationem respondetur; sicut relationes accidentales habent in esse, etiam secundum *esse ad*, quã illud *esse in*, est veluti transcendens, intime inclusum in omni modo accidentis (ut supra etiam sect. 2. indicatum est); ita relatio divina, etiam secundum *esse ad*, est subsistens, quia quod in creatis est, inesse, in illis est subsistere, unde sicut inesse accidentis non est omnino abstractum, sed abstrahens ab absoluto, & respectivo: ita ratio subsistendi eodem modo abstracta est, recte enim intelligitur posse rem aliquam omnino esse in se, & per se, & nihilominus respicere alium, ut terminum, non ut subjectum, vel suppositum, quod suum esse sustentet. Alii fortasse responderent distinguendo de relatione concepta, vel ut exercita, seu de relatione ut refert, aut constituit personam. Sed ego explicui rem ipsam, nam reliqua omnia, solum existimo pertinere ad conceptus nostros, & solum explicare eamdem rem confuse, vel distincte conceptam, de quo latius 1.part. quæst.40.

Ad secundam confirmationem respondetur, primum, etiam si id concedatur de spiratione activa, afferre scilicet secum suam subsistentiam communicabilem, non esse magnum inconveniens. Melius tamen negatur sequela, non enim est par ratio, relationes enim personales afferunt secum sua supposita, quæ constituunt: spiratio autem activa supponit personam constitutam, & advenit illi per modum adjacentis, & solum substantialis est, quia in re non distinguitur a personis, non quia ex proprio conceptu sit subsistens, de quo plura, 1.p.q.36.

Secundo & difficilius objicitur, quia non videtur posse intelligi, quomodo inter se cohæreant relativa subsistentia, & absoluta, salva in utraque vera ratione subsistentię. Et ratio difficultatis est, quia de ratione subsistentiæ est, ut ipsa sit terminus naturæ, ut natura est, & quasi sustentet illam, seu faciat per se esse, & consequenter, ut ipsa non terminetur ab alio isto modo, quia repugnat id, quod per se est, ut sic, si ex propria ratione tale sit, per aliquid aliud accipere, ut per se sit, propter quod infra dicemus repugnare suppositum ut suppositum assumi; sed repugnat subsistentiam absolutam, & relativam conjungi in eadem persona, quin saltem secundum rationem una intelligatur tanquam terminus alterius; ergo hoc repugnat rationi subsistentiæ, quia illa, quæ terminatur, non erit subsistentia, quandoquidem non per se, sed per aliud intelligitur habere rationem per se essendi: hoc enim est terminare, nam hoc addit subsistentia supra existentiam, ut supra dictum est: vel e contrario, illa, quæ terminat, non erit subsistentia, quia non terminat naturam ut naturam, sed quid per se existens, unde non est ratio per se essendi, neque se habet ad modum sustentantis, quæ omnia sunt contra rationem subsistentiæ.

Objectio. Quomodo stet subsistentia absoluta in Deo cũ relativis.

Et hæc difficultas videtur ostendere illa duo repugnare, scilicet subsistentiam esse communicabilem multis subsistentiis, sicut repugnat esse in se, & esse in alio ut in supposito. Et confirmatur, seu explicatur aliter difficultas, quia vel relationes divinæ intelliguntur advenire essentiæ, ut subsistenti, & ita non adveniunt tanquã sub-

ſtentiæ, ſed tanquam affectiones rei ſubſiſtentis, nec divinitas intelligitur illis communicari, ut forma, & natura, ſed potius per modum ſubjecti, quod in ſe exiſtit, & in ſe illas recipit; vel intelliguntur illæ relationes terminare naturam præciſe ut exiſtentem, & quaſi per illam conſtituere, & ſi ita eſt, jam in illa natura non datur ſubſiſtentia abſoluta, quia relatio divina intelligitur terminare totum id, quod eſt abſolutum in Deo, & e contrario quidquid eſt abſolutum, intelligitur includi in ipſa relatione, ut ibi terminatur. Et confirmatur, quia vel ſubſiſtentia abſoluta includitur eſſentialiter in relativis, vel non: hoc poſterius dici a nobis non poteſt: exiſtimamus enim totam divinam eſſentiam includi eſſentialiter in relationibus, quantumvis præciſe & abſtracte concipiantur. Si autem dicatur prius, ſequitur non poſſe eſſe tres ſubſiſtentias, quia tota ratio ſubſiſtendi in omnibus illis relationibus erit eſſentia in eis intime & eſſentialiter incluſa. Nec poteſt intelligi, quo modo ratio ſubſiſtentiæ, ſi eſt una in omnibus relationibus, & de eſſentia earum, nihilominus multiplicetur in ſingulis. Nam eſſentia ipſa eſt formaliter ſubſiſtentia: ergo facit ſubſiſtere omne id in quo formaliter includitur: ſed includitur in relationibus intime uſque ad ultimas rationes earum: ergo non eſt, in eis alia ratio ſubſiſtendi, quia non ſolum ſuperfluum, ſed etiam impoſſibile videtur, ad eundem quaſi effectum formalem duplicem rationem in eadem re intime reperiri.

Hæc difficultas non procedit in eorum ſententia, qui in divina eſſentia ponunt exiſtentiam abſolutam & eſſentialem, non tamen ſubſiſtentiam abſolutam, & e converſo negant exiſtentias relativas, & ponunt ſubſiſtentias: illi enim conſequenter dicunt, de ratione ſubſiſtentiæ non eſſe, ut det exiſtere, ſed ſolum ut det per ſe exiſtere, non quoad totum in hoc prædicato incluſum, ſed quoad perſeitatem exiſtendi. Atque ita fieri poſſe, ut divina eſſentia det relationi, ut exiſtat, relatio autem det eſſentiæ, ut per ſe exiſtat. Et ita tres relationes erunt tres ſubſiſtentiæ, quia ſunt tres rationes per ſe eſſendi ipſæ divinæ eſſentiæ, ſeu tres perſeitates exiſtentiæ abſolutæ, licet ipſæ non conferant novum exiſtere, imo neque in exiſtentia ipſa inter ſe diſtinguantur. Hæc tamen fundamenta a nobis rejecta ſunt.

Quorumdam reſponſio. Suppoſitis ego, quæ diximus de ſubſiſtentia, & exiſtentia eſſentiali divinæ naturæ, reſponderi poteſt primo, non repugnare illi naturæ infinitæ pluribus ſubſiſtentiis, vel re, vel ratione diſtinctis, immediate ſubſiſtere, ac ſuo modo terminari: ſicut enim natura illa propter infinitam capacitatem ſuam poteſt ſimul terminari tribus ſubſiſtentiis realiter inter ſe diſtinctis, licet non ab ipſa natura, ita poteſt ſimul terminari ſubſiſtentia abſoluta, & relativa, ratione tantum diſtinctis: terminari (inquam) quantum ad modum per ſe eſſendi ac ſubſiſtendi, licet non quantum ad omnimodam incommunicabilitatem per identitatem, quod provenit ex diverſitate, quæ in Deo eſt inter abſoluta, & relativa, quod illa communicabilia ſunt propter identitatem, & quia non habent oppoſitionem: hæc vero ſunt incommunicabilia propter oppoſitionem. Hæc vero reſponſio, licet probabilis ſit, non mihi ſatisfacit, *Refutatur.* quia procedit, ſupponendo perſonalitates relativas advenire eſſentiæ divinæ, ut natura eſt præciſe, & non ut eſt ſubſiſtens; & conſequenter quod divina natura per relationes perſonales per ſe exiſtit, licet non per illas ſolas, ſed etiam ex ſe & per ſubſiſtentiam abſolutam. Hoc autem mihi non probatur, tum quia exiſtimo divinam eſſentiam ita eſſe per ſe & eſſentialiter ſubſiſtentem, ſeu per ſe ita eſſe, ut illi repugnet accipere perſeitatem eſſendi per aliquid additum ratione diſtinctum ab illa, & extra eſſentialem rationem illius, ut ſunt relationes omnes perſonales. Tum etiam, quia non poteſt natura divina terminari relationibus, niſi ut exiſtens eſt: ipſa ergo exiſtentia eſſentialis eſt, quæ formaliſſime videtur perſonalitate terminari: ergo neceſſe eſt, ut illa exiſtentia terminetur prout in ſe eſt, & ſecundum ultimam rationem ſuam eſſentialem, ſecundum quam, ut oſtendimus, eſt per ſe exiſtentia: ergo neceſſe eſt ut ſic terminari, & quaſi conjungi relationi perſonali: imo non poteſt intelligi aliter fieri, cum hæc conjunctio non ſit niſi per ſummam identitatem, & intimam incluſionem totius divini eſſe eſſentialis in relatione perſonali, quod eſt per ſe eſſe & ſubſiſtens ex vi ſuæ rationis eſſentialis, & propter hanc eandem rationem illi repugnat, ut per aliquid quod eſt extra rationem ſuam eſſentialem habeat per ſe eſſe, ſeu perſeitatem eſſendi.

Propter hanc ergo cauſam dicunt aliqui, relationem divinam terminare ſubſiſtentiam eſſentialem proxime ac formaliter, non tamen dando illi per ſe eſſe, ſed ſolum dando illi incommunicabilitatem quandam: hoc enim eſt id, quod eſt ultimum in conſtitutione perſonæ. *Aliorum ſolutio.* Sed, licet hoc ex parte verum ſit, tamen vel incidit in priorem ſententiam refutatam, vel non ſufficienter rem declarat, *Rejicitur.* nec ſolvit difficultatem tactam. Quia relatio, ut ſupra dicebam, non dat incommunicabilitatem tantum per modum alicujus privationis, ſed dando aliquod eſſe poſitivum incommunicabile: interrogo ergo, an illud eſſe ſit ſubſiſtens, necne. Dici quidem non poteſt non eſſe ſubſiſtens: alioquin non erit ratio ſubſiſtendi, quia in Deo idem eſt, quo eſt & quod: quod ſi non eſt ratio ſubſiſtendi, non erunt in Deo tres ſubſiſtentiæ perſonales modo a nobis declarato. Si autem eſt ſubſiſtens, rurſus interrogo, an ex proprio conceptu & per ſe hoc habeat, vel ſolum ex ſubſiſtentia abſoluta in eo incluſa. Si hoc poſterius dicatur, inciditur in priorem ſententiam, & manifeſte ſequitur non eſſe in omnibus tribus perſonis, niſi unam rationem ſubſiſtendi omnino abſolutam, a qua habent omnes relationes, ut ſubſiſtant. Si autem dicatur prius, neceſſario ſequitur, illud eſſe relativum, & incommunicabile, ſive vocetur eſſe exiſtentiæ, ſive eſſe perſonale, ſive eſſe entitativum quaſi eſſentiale aut formale; illud (inquam) eſſe non quomodocumque eſſe incommunicabile, ſed ut per ſe exiſtens in propria ratione vel perfectione: quia alias illud triplex eſſe relativum, intelligeretur tanquam adveniens eidem rei ſubſiſtenti, & ita neque intelligi poſſet, quomodo ſit triplex ratio ſubſiſtendi, aut quomodo tres perſonas conſtituat: neque in præſenti myſterio intelligi poſſet, quomodo illud eſſe ſit proxima ratio terminandi humanitatem, quia terminus humanitatis eſſe debet propria ratio per ſe eſſendi. Ergo tres ſubſiſtentiæ relativæ ita dant incommunicabilitatem, ut dent etiam per ſe eſſe ſeu perſeitatem eſſendi. Confirmatur ac declaratur amplius, nam, quando hæ relationes dicuntur dare incommunicabilitatem, cui quæſo dant illam? an eſſentiæ, ut eſſentia eſt, quatenus terminat illam, vel conſtituto per talem relationem? Non quidem eſſentiæ ut eſſentia eſt: nam, licet divina eſſentia intelligatur in Patre quaſi terminata paternitate, adhuc ipſa manet communicabilis Filio, & ſic de aliis perſonis. Igitur incommunicabilitas illa eſt reſpectu conſtituti: illud enim, quatenus tale eſt, eſt incommunicabile per identitatem ſecundum id, quod ſibi proprium eſt: ideo enim ſunt tres ſubſiſtentes, ut oſtendimus: ergo perſonalitates divinæ ſecundum illud eſſe, in quo conferunt incommunicabilitatem, conferunt etiam per ſe eſſe, &, cui unum præſtant, tribuunt etiam aliud.

Dicendum eſt ergo, ſubſiſtentiam Dei relativam dare quidem eſſe incommunicabile & per ſe, *Vera reſponſio.* non tamen ipſi naturæ divinæ, nec huic Deo ut ſic, ſed conſtituto per ipſam, ſcilicet divinæ perſonæ, & hoc modo dicuntur terminare divinam exiſtentiam eſſentialem, non quidem dando illi ut per ſe ſit, hoc enim ex ſe habet, ſed determinando illam ad hanc vel illam perſonam, quaſi adjungendo illi quoddam eſſe etiam per ſe & ſubſiſtens, quo talis perſona formaliter conſtituitur, ita ut perſona ipſa, ſecundum totum eſſe quod includit, intelligitur per ſe exiſtens ac ſubſiſtens tam ſecundum eſſe abſolutum Dei, quam ſecundum eſſe relativum Patris, aut Filii, aut Spiritus Sancti, & hoc eſt maxime conſentaneum divinæ perfectioni, & nullam difficultatem aut repugnantiam involvit.

Ad difficultatem enim propoſitam dicendum eſt, eam proponi ac procedere, ac ſi conſtitutio perſonæ divinæ, & terminatio naturæ per relationem, eſſet eodem modo, quo in creaturis fit hujuſmodi conſtitutio; *Quid interſit inter conſtitutionem divinæ perſonæ & ſuppoſiti creati.* cum tamen ſit magna differentia, ex qua difficultatis ſolutio petenda eſt; natura enim creata ſua perſonalitate ita terminatur, ut intime in illa non includatur, ſed perſonalitas intelligatur veluti affixa ipſi naturæ, & ita ex utraque reſultare ſuppoſitum; unde fit, ut talis natura ex vi propriæ exiſtentiæ, quam habet, ut natura eſt, non habeat per ſe eſſe, ſed ut cōjuncta, & terminata ſua perſonalitate: cujus ſignum eſt, quia præciſa illa perſonalitate (ut poteſt non ſolum mente, ſed etiam re ipſa præſcindi) natura

ipſa

ipsa manet veluti indifferens,& capax unionis ad suppositum distinctum. At vero divina natura ita terminatur sua personalitate, ut in illa intime includatur, quantumvis præcise & abstracte ipsa personalitas consideretur; & ideo personalitas hæc non debet intelligi quasi affixa naturæ, sed quasi intime habens esse per ipsam naturam, ut recte D.Thom.1.p.q.28.art.2.& sæpe aliàs. Et propter hanc causam facile intelligi potest, etiam si natura divina ex vi sui esse absoluti in se, & per se sufficienter esse possit, nihilominus posse terminari tribus relationibus, seu personalitatibus. Quod enim illa ex vi sua per se sit, præcisis illis relationibus, ex contrario signo colligi potest, quam in natura creata, scilicet quia, etiam si præscindamus relationes, nunquam intelligimus illam naturam ut capacem unionis ad suppositum a se distinctum, seu alienum, sed cum ea unione formalem repugnantiam habere, non solum ratione relationum, sed ex vi perfectionis sui esse absoluti, quia hoc pertinet ad perfectionem illius esse, ut supra explicatum est: quod signum bene declarat, quid addat hæc per se existentia secundum rationem supra existentiam ut sic, etiam præcisa ratione incommunicabilitatis.

Unde etiam fit, eam naturam non communicari tribus relationibus propter indigentiam (ut ita dicam) vel imperfectionem, scilicet, quia illis egeat, ut per se sit, vel ut ab illis sustentetur, quomodo natura creata intelligitur indigere personalitate, vel alieno supposito, sed illis communicatur ex infinitate sua, ut illis det esse. Unde consequenter fit, ut in illis, aut per illas terminari dicatur, non quia ab illis sustentetur, neque quia ab illis, ut sic, primo, & per se accipiat modum per se essendi, sed quia ipsum esse essentiæ ita includitur in singulis relationibus, ut cum unaquaque constituat rem quandam simplicissimam, & incommunicabilem, ac per se subsistentem, ut nec per identitatem possit jam amplius secundum eam rationem communicari.

Ad argumentum ergo in forma respondetur, distinguendo minorem, scilicet repugnare subsistentiæ terminari; si enim intelligatur de termino, qui sit prima ratio per se essendi, vel qui se habeat proprie per modum sustentantis naturam, sic concedo hoc repugnare subsistentiæ: nego tamen de ratione personalitatis esse terminare hoc modo, qui est proprius naturæ creatæ, natura enim increata altiori modo terminatur sua personalitate, ut explicatum est. Si autem sensus argumenti sit, etiam hoc modo repugnare subsistentiæ terminari; respondeo in rebus creatis ita esse, quia repugnat subsistentiam, vel naturam creatam intime includi in rebus, vel suppositis distinctis, quod non repugnat subsistentiæ absolutæ, & increatæ. Quamvis autem subsistentia sit ratio per se essendi ipsi constituto per ipsam ut sic, non tamen oportet, ut sit prima ratio per se essendi ipsi naturæ, quam terminat, præsertim secundum rationem: quia non terminat illam imperfecto modo, & quasi affixa illi, sed intime recipiendo esse ab illa: unde hæc terminatio potius intelligenda est per modum cujusdam modificationis, seu determinationis, quã per modum sustentationis naturæ terminatæ. Et propterea etiam hic modus communicationis non est per modum unionis ad aliud, nec per modum essendi in alio, qui repugnet modo essendi per se, sed est per modum intimæ inclusionis, & quasi penetrationis, ut ita dicam, cum summa identitate, ratione cujus quamvis subsistentia absoluta communicetur multis, non tamen est in alio, quia illa multa non sunt aliud ab ipsa.

Ad confirmationem eadem solutio applicanda est, quia est eadem difficultas; relationes enim divinæ intelliguntur addi essentiæ, ut per se existenti, & in hoc sensu ut subsistenti, & nihilominus intelliguntur addi tanquam rationes subsistendi, non ipsius naturæ primo & per se, sed constituti. Ad ultimam confirmationem respondetur, subsistentiam absolutam intime ac essentialiter includi in relativis secundum rem, & secundum omnem rationem formalem, quæ ut ratio realis in ipsa relatione concipiatur: nam licet mens nostra possit præcise concipere rationem relativam paternitatis vel filiationis, non concipiendo expresse ac formaliter esse aliquod absolutum in eis inclusum, non potest tamen ita præscindere, quin in illa re concepta, seu in objectivo conceptu, qui respondet illi formali, implicite & secundum rem contineatur essentialiter totum esse absolutum Dei: neque etiam potest mens nostra aliqua abstractione negativa vera separare absolutum a relativo, de hoc illud negando, vel saltem negando includi in eo essentialiter in re ipsa, aut concipiendo esse relativum in aliquo, in quo concipiat non esse, esse absolutum, quod secus accidit in esse relativo respectu absoluti, nam potest ab eo præscindi, & aliquo modo etiam negative abstrahi, saltem ea ratione, qua esse absolutum potest in aliquo esse, in quo non sit tale vel tale esse relativum, ut latius in materia de Trinitate tractatur. Quamvis autem subsistentia absoluta in relativis includatur, non repugnat multiplicari secundum rationes proprias, sicut non repugnat res vel entitates relativas multiplicari, etiam si essentialiter sint una res, vel entitas absoluta: nam, ut dicebam, quoad hoc eadem est ratio subsistentiæ, quæ aliorum transcendentium, quia perseitas existentiæ, quæ complet rationem subsistentiæ, ut nunc de illa loquimur, intime includitur in tali esse, seu tali existentia. Unde, sicut esse vel existere ad rationes transcendentales spectat, ita etiam & per se esse. Denique licet subsistentia absoluta in relationibus personalibus includatur, non sequitur, quod eas reddat formaliter subsistentes secundum propria: sed tantum secundum quod esse divinum absolutum includunt. Nam, licet divina essentia in relationibus includatur, nihilominus relatio divina aliquod proprium habet, quo veluti determinat, aut modificat divinam naturam, non per modum compositionis, sed per intimam inclusionem cum summa identitate, ac simplicitate. Illud ergo proprium, quod relatio addit, ex se & ex propriis, est subsistens, & non proprie ac formaliter ex inclusione essentiæ, sicut supra dicebamus de existentia; est enim eadem fere ratio. Unde eodem modo dicendum est, subsistentiam absolutam non includi in relatione, ut id, quo relatio subsistit, quatenus relatio est, sed ut id quo est subsistens ipsamet natura & essentia Dei, quæ in relatione includitur, eo quod ipsamet relatio essentialiter Deus est,

Ultimæ confirmationi satisfit.

SECTIO V.

Utrum abstractis subsistentiis relativis intelligatur relinqui tantum hæc deitas, vel etiam hic Deus.

HOc dubium præcedentibus annexum est, fereque in illis explicatum, tamen propter nonnullas difficultates, & opiniones explicandas, ad ea, quæ de incarnationis mysterio dicenda sunt, necessarium duxi, seorsum proponere. Quod ergo tres personæ sint hic Deus, seu individuum deitatis, nullus Catholicorum negat, cum de fide certum sit tres personas esse unum Deum, non in specie seu similitudine naturæ, sed in individuo, & identitate naturæ hunc singularem Deum, juxta illud, *Non tres dii, sed unus est Deus*. Duobus autem modis intelligi potest tres personas esse hunc Deum, seu hunc Deum esse in tribus personis, & in singulis earum. Primo, quia hic Deus formaliter significat hanc individuam deitatem, ut subsistentem in uno, vel in pluribus suppositis: & hoc modo hic Deus ut sic non dicit hanc subsistentiam, sed solum hanc naturam, subsistentiam vero veluti connotat; unde ad suam unitatem non requirit unitatem, seu singularitatem ejusdem subsistentiæ; & hoc modo hic Deus est quid commune tribus personis, realiter quidem ratione naturæ formaliter significatæ, secundum rationem autem in personalitate, seu subsistentia connotata, quatenus omnes personæ divinæ conveniunt in ratione subsistendi in hac natura. Secundo modo possumus intelligere hunc Deum esse quid commune tribus personis, non solum ratione naturæ, & personalitatis confuse conceptæ, sed etiam ratione subsistentiæ communis.

Dico ergo primo, hic Deus ex vi sui conceptus, seu ad suam unitatem non requirebat subsistentiam communem, & absolutam. Hoc suppono ex 1.part.quæst.36.& 39.ubi ostenditur, ad unitatem substantivi sufficere unitatem formæ, de quo etiam infra disputat.13.dicemus, ostendendo tres personas fore hunc hominem, si eamdem humanitatem assumerent, etiam si immediate illam per relativas subsistentias terminarent, & non per absolutam; & idem constat in Patre, & Filio, quatenus sunt unum principium Spiritus Sancti, & hic spirator, non propter specialem subsistentiam, sed propter eamdem virtutem spirandi, & eamdem relationem.

Et hinc intelligitur, propter quid supra dixerim, rationes Cajetani sumptas ex unitate Dei, seu ex hoc quod tres personæ sunt hic Deus, esse inefficaces ad concludendam subsistentiam absolutam, quia in simili forma invenientur deficere in similibus exemplis adductis de hoc spiratore, vel hoc homine; & eodem defectu peccant omnes rationes, quæ sumuntur vel ex communibus, seu essentialibus operationibus, ut creare, justificare, &c. quæ primario dicuntur convenire huic Deo, vel ex ratione abstracti, & concreti, quia scilicet cuicumque individuæ naturæ in abstracto significatæ debet correspondere suum individuum concretum; hæc enim, & similia solum probant, vel operationes primario convenire personis ratione naturæ communis, vel unam formam constituere unum individuum, etiam si in pluribus suppositis subsistat.

Dico secundo. Nihilominus verum est, abstractis & præcisis per intellectum subsistentiis relativis, adhuc intelligi manere hunc Deum realiter existentem, & subsistentem. Intelligo autem abstractis subsistentiis relativis, non tantum secundum distinctos conceptus earum, sed etiam secundum communem, & confusam rationem personalitatis: & hoc sensu sequitur conclusio ex dictis in præcedentibus, quia abstractis relationibus abstractione etiam, ut vocant, formali, seu præcisiva, adhuc intelligitur manere deitas, non tantum existens, sed etiam subsistens; ergo non tantum intelligitur manere hæc deitas, sed etiam hic Deus: quia Deus ut hic nihil aliud significat, quam subsistens in hac deitate, & hoc idem significat habens deitatem, quamvis alio modo, scilicet adjective, Deus autem substantive. Et hinc intelligitur sibi contradicere, qui vel admittendo subsistentiam absolutam negant hunc Deum posse hoc modo abstrahi a personis, vel e contrario negando subsistentiam communem, hunc modum abstractionis admittunt: quia sola existentia naturę ut sic, si non includat per se existentiam, atque adeo subsistentiam, sufficit quidem ad constituendam naturam abstractam in ratione entitatis actualis, non vero ad constituendum concretum naturæ, ut patet in humanitate Christi, mente abstracta a Verbo.

Et ratio constat ex dictis, & ex ipsa vocum significatione, nam concretum significat id, quod est, seu quod habet naturam, in quo conceptu intrinsece includitur, ut per se sit: & ideo si non datur subsistentia, seu per se existentia absoluta, nullo modo potest concipi hic Deus, nisi relationes saltem confuse concipiantur: at vero e contrario si abstractis personalitatibus adhuc intelligitur manere divinitas per se existens, & subsistens, negari non potest, quin maneat verus conceptus hujus Dei, quia non est de ratione illius subsistentia incommunicabilis, cum neque hæc individua subsistentia relativa sit de conceptu illius, ut dictum est, sed solum in hac divinitate subsistere. Et hanc sententiam sic expositam tenent Scotus, Cajetanus, & alii supra citati.

Contra eam vero solent multa objici, quæ in re difficilia non sunt, sed oportet solum castum loquendi modum servare. Primum sit, quia sequitur dari in Deo unam personam, seu unum suppositum absolutum, quia suppositum nihil aliud est, quam substantia individua completa, & subsistens, & si addatur in natura rationali, persona fit. Secundum, quia D.Thom. infra art.3. ad 1. dicit, quidquid est in Deo subsistens, esse personam; sed hic Deus, ut abstrahens a relationibus est subsistens; ergo persona. Tertium, quia si in Deo tantum esset una persona absoluta, abstracta personalitate a natura, intelligeretur divinitas ut sic, & non ut hic Deus; ergo idem nunc est dicẽdum; quinimo etiam nunc possumus abstracte concipere divinitatem, præscindendo subsistentiam absolutam; ergo ut sic concepta non erit hic Deus: sed eodem modo illam concipimus, quando abstrahimus relationes, quia non intelligimus magis perfectam, vel infinitam divinitatem uno modo, quam alio. Quartum, quia si maneret hic Deus abstractis proprietatibus personalibus; ergo posset intelligi operans per se prius, quam intelligeremus esse in personis, & consequenter etiam generans, vel hic Deus prius ratione creans, quam Pater generans. Quinto denique, quia in rebus creatis non reperitur subsistens in natura aliqua, nisi suppositum vel persona.

Ad primum, olim non defuerunt, qui sequelam admitterent, quorum errorem recte Henric. & Durand. supra citati impugnarunt. Cajetanus vero quadam adhibita moderatione concedit hunc Deum ut sic esse suppositum, vel personam incompletam: sed cavendus est hic loquendi modus, ut pote alienus a modo loquendi Conciliorum, Patrum, & Theologorum, qui nullo modo admittunt tres personas esse unam personam, vel suppositum, quamvis admittant esse unam substantiam: negatur ergo sequela, quia ut supra ex Basil. Gregor. Nyssen. & Damasc. diximus, suppositum dicit non quodcumque subsistens, sed incommunicabile, quodque ita est sub alio positum, ut sub illo nihil ponatur, & hoc ipsum in natura rationali dicitur persona; & ita est intelligenda illa particula definitionis Boetii, qua persona dicitur, ***Individua substantia***; quia ergo hic Deus abstracte conceptus ita subsistit, ut communicetur multis, qui illi suo modo subsunt; ideo non est suppositum, neque complete, ut per se constat, neque incomplete, cum desit illi ultimum, & quasi formale constitutivum suppositi, sicut leo quamvis sit animal, non dicetur incomplete homo.

Ad secundum respondetur, ex illo loco D.Thom. posse hoc modo nostram sententiam confirmari, nam, ut ibi videbimus, ipse procedit ex hypothesi impossibili, videlicet, si intelligeremus naturam divinam permanere in re existentem sine relationibus divinis, quid esset, vel quid posset; & inter alia respondet, primum naturam fore subsistentem, & rationem reddit, quia divinitas ex proprio conceptu, quibuscumque aliis præcisis, est subsistens, & in hoc confirmat nostram sententiam. Quod vero subdit, consequens esse, ut sit persona, intelligitur posita hypothesi, & abstractione relationum, non tantum in mente, sed etiam in re: sic enim subsistens jam esset incommunicabilis, & per consequens persona.

Ad tertium respondetur divinitatem dupliciter posse abstrahi nostro modo intelligendi a personalitate, seu subsistentia; uno modo omnino ex parte conceptionis nostræ, qua concretum concipimus per modum abstracti, quamvis revera nihil intelligamus includi ex parte rei conceptæ in ipso concreto, quod non includatur in abstracto, quo modo concipimus paternitatem, ut formam Patris, & deitatem ut formam Dei, in qua sic concepta essentialiter includitur subsistentia, sicut sapientia, vel alia attributa, quamvis in illo modo concipiendi, vel significandi non exprimatur: & tantum hoc modo posset abstrahi deitas a sua personalitate, si intelligeremus habere unam tantum personalitatem absolutam, quia tunc illa esset de conceptu essentiali ejus. Alio vero modo intelligimus abstrahi nunc essentiam divinam a proprietatibus relativis, non solum in modo concipiendi, sed aliquo modo ex parte rei, abstractione quodammodo negativa, non quia in re sit distinctio inter essentiam, & personalitates, nec quia possit separari ab illis, sed quia non includit illas in conceptu essentiali, unde potest concipi tota perfectio essentialis Dei, excludendo relationes: & hoc modo potest concipi non tantum in abstracto hæc deitas, sed etiam in concreto hic Deus, abstractis relationibus.

Ad quartum respondetur breviter, in hoc Deo, ut intelligitur prior ratione, quam persona, posse etiam præintelligi actus intelligendi, & amandi, ut essentiales sunt, ut recte probat argumentum: actus vero notionales, ut generandi, non possunt in illo præintelligi, quia connotant relationem, requirunt enim principium distinctionis inter generans, & genitum, quod intra Deum non est nisi relatio. Actus vero liberi, ut sunt creare, prædestinare, &c. etiam non possunt præintelligi personis secundum veram prioritatem, etiam rationis, quia constitutio personarum non habet dependentiam ullam, nec supponit ullo modo hos actus: alioquin vero, quia ipsæ personæ, & relationes, quibus constituuntur, & actus notionales, per quos una ab alia manat, sunt connaturales Deo, ideo secundum rationem supponuntur actibus liberis, juxta supra dicta quæst. 1. art. 3.

Ad quintum negatur consequentia, in rebus enim creatis omnis subsistentia est intrinsece limitata, & propterea est omnino incommunicabilis, & ideo in rebus creatis subsistentia, & personalitas, & ultimus terminus naturæ semper in idem incidunt; at vero in divina subsistentia secus est propter infinitam ejus perfectionem, ut dictum est.

A R-

ARTICULUS I.

Utrum personæ divinæ conveniat assumere naturam creatam.

3.d.5.q.1. art.1. *AD primum sic proceditur. Videtur, quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam. Persona enim divina significat aliquid maxime perfectum: Perfectum autem est, cui non potest fieri additio. Cum igitur assumere sit quasi ad se sumere, ita quod assumptum addatur assumenti: videtur, quod personæ divinæ non conveniat assumere naturam creatam.*

2 Præterea. Illud, ad quod aliquid assumitur, communicatur quodammodo ei, quod in ipsum assumitur: sicut dignitas communicatur ei, qui in dignitatem assumitur. Sed de ratione personæ est, quod sit incommunicabilis: ut 1.p.q.29. art.1. *in prima parte dictum est*: Ergo personæ divinæ non convenit assumere, quod est ad se sumere.*

3 Præterea, persona constituitur per naturam. Sed inconveniens est, quod constitutum assumat constituens: quia effectus non agit in suam causam. Ergo personæ non convenit assumere naturam.

In lib.de fi. ad Pet. c.1. a me: tom.3. *Sed contra est, quod Augustinus dicit de fide ad Petrum*. Formam, id est, naturam servi, in suam accepit Deus, ille scilicet Unigenitus, personam. Sed Deus unigenitus est persona. Ergo personæ competit accipere naturam, quod est assumere.*

b *Respondeo dicendum, quod in verbo assumptionis duo importantur, videlicet principium actus & terminus: dicitur enim assumere quasi ad se sumere. Hujus autem sumptionis persona est, & principium, & terminus. Principium quidem, quia personæ proprie competit agere: hujusmodi autem sumptio carnis per actionem divinam facta est. Similiter etiam persona est hujus sumptionis ter-* q.præced. art.1.& 2. *minus: quia sicut supra dictum est*, unio facta est in persona, non in natura. Et sic patet, quod propriissime competit personæ assumere naturam.*

c *Ad primum ergo dicendum, quod cum persona divina sit infinita, non potest ei fieri additio. Unde Cyrillus* In epist.1. syn. Eph. ad Nest. circa med. illius. *dicit in epist. synodali Eph.* concil. Non secundum appositionem conjunctionis intelligimus modum. Sicut etiam in unione hominis ad Deum, quæ est per gratiam adoptionis, non additur aliquid Deo, sed illud, quod divinum est, apponitur homini. Unde non Deus, sed homo perficitur.*

d *Ad secundum dicendum, quod persona dicitur incommunicabilis, in quantum non potest de pluribus suppositis prædicari: nihil tamen prohibet plura de persona prædicari. Unde non est contra rationem personæ sic communicari, ut subsistat in pluribus naturis: quia etiam in personam creatam possunt plures naturæ concurrere accidentaliter: sicut in persona unius hominis invenitur quantitas, & qualitas. Hoc autem est proprium divinæ personæ, propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum: non quidem accidentaliter, sed secundum subsistentiam.*

q.2. art.2. e *Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est*, natura humana non constituit personam divinam simpliciter, sed constituit eam secundum quod denominatur a tali natura. Non enim ex natura humana habet Filius Dei, quod sit simpliciter, cum fuerit ab æterno: sed solum quod sit homo. Sed secundum naturam divinam constituitur persona divina simpliciter. Unde persona divina non dicitur assumere divinam naturam, sed humanam.*

COMMENTARIUS.

SEnsus quæstionis est, non tantum, an possit assumere, sed utrum assumpserit, & non quæritur de sola persona Filii, sed indefinite de persona, quia reliqua in sequentibus articulis tractanda sunt.

Respon. *b* Assertio D.Thom. est, personæ divinæ propriissime hoc convenire. In qua ponderat Cajetan. additam esse illam particulam, propriissime, quia alio modo minus proprio, etiam natura potest assumere, ut articulo sequenti D.Thom. ipse exposuit. Ratio autem D.Thom. est facilis, quia persona est principium, & proprius terminus Incarnationis; sed Verbum, *assumere*, hanc duplicem habitudinem proprie significat; ergo.

c Primum argumentum D.Thom. est: divinæ perso-
1.Argum. næ nihil potest addi, quia est infinita, ac summe perfecta; sed quod assumitur, additur assumenti; ergo non potest hoc convenire divinæ personæ. Quod argumentum D. Thom. in responsione non solvit, sed potius confirmat probando illud principium, divinæ personæ non posse additionem fieri, tum auctoritate Cyril. tum exemplo filiationis adoptivæ, quam Deus homini communicat, illum sibi per gratiam uniendo, per quam tamen unionem nihil addatur Deo, sed ipsi homini: quo exemplo videtur indicare D.Tho. idem esse dicēdum in præsenti mysterio.

Testimonium Cyril. sumptum videtur ex epistola Concilii Alexandrini, cui ipse Cyrillus præfuit ad Nestorium, quæ habetur 3.tom.Concil. in Concil. Ephes. & in alio Concil. Ephes. tom.1. cap.14. ubi sic dicitur: *Nec rursus appositione, vel quadam quoque contiguatione, aut conglutinatione eam unitatem metimur:* quibus verbis solum videtur doceri hanc unionem non fuisse accidentalem; an vero dici possit per hanc unionem aliquid additum esse Verbo, non ut accidentali modo, sed substantiali illi conjunctum sit, hoc non videtur illo loco negari. Deinde exemplum de filiatione adoptiva non videtur simile, quia cum Deus unit sibi hominem per gratiam, non fit Deus homo, sed homo efficitur Deus participatione; & ideo nil mirum est, quod in ea unione hominis ad Deū nihil Deo addatur, sed homini: at vero in hoc mysterio Deus vere fit homo, & natura humana vere efficitur natura cujusdam personæ divinæ; ergo necesse est, ut illi addatur. Denique argumentum factum fundatum in vi verbi assumendi solutum non est, quia sumere est aliquid ad se sumere; ergo est aliquid sibi adjungere, vel addere.

Dicendum est, quoniam res ipsa satis per se constat, D. Thom. solum docere voluisse debitum loquendi modum. Primum enim constat aliquid vere, & realiter esse unitum verbo, quod ante non erat, & si hoc solum significet Verbum addendi, negandum non est aliquid additum esse Verbo: nihilominus tamen certum est, simpliciter & absolute nihil perfectionis esse additum Verbo: tum quia ipsum per se eminenter continebat, quidquid est perfectionis in humanitate: tum etiam, quia humanitas non se habuit in hoc mysterio, ut forma perficiens Verbum, sed potius (si aliquid habuit modum formæ) Verbum ipsum fuit quasi forma humanitatis: quamquam nec vere forma fuerit, sed solum terminus, aut actus perfectissimus. Unde tandem fit, quod ad modum loquendi spectat, potius dicendum esse aliquid esse additum humanitati, quam Verbo, quia Verbum immutatum mansit, humanitas vero est, quæ perficitur, & a Verbo pendet, & in hoc solum simile est exemplum, quod D. Thom. adducit.

d Secundum argumentum D.Thom. est: Persona est incommunicabilis: ergo non potest aliquam naturam ad se sumere, quia non potest illam ad se sumere, nisi se illi communicando. Responsio consistit in distinctione antecedentis, est enim persona incommunicabilis aliis personis, non aliis naturis. Circa quam movet Cajetanus duo dubia. Alterum est circa distinctionem datam, sed non videtur necessarium, quia res est satis clara, advertendo, de ratione omnis rei individuæ esse, ut sit aliquo modo incommunicabilis, non tamen simpliciter, & omni ratione, sed accommodate: unde de ratione individuæ naturæ est, ut sit incommunicabilis pluribus naturis, quia in hoc consistit ejus singularitas, seu determinatio, & ideo contradictionem implicat individuam naturam, etiam divinam, hoc modo communicari; potest tamen esse communis multis suppositis, quia hoc non pugnat cum singulari, & individua ratione ejus, sicut repugnat formæ substantiali communicari alteri formæ, non vero materiæ. At vero e contrario de ratione suppositi est, ut non possit communicari alteri supposito, quia hoc pugnat cum singulari modo ipsius suppositi, quia dicit quiddam ultimo terminatum, sub quo non est aliud; huic autem modo non repugnat, ut suppositum communicetur multis naturis, quia licet ultimus terminus non possit ultra terminari, possunt tamen multa eodem termino ultimo terminari, ut in lineis, & puncto videre est. Alterum dubium Cajetan. est, an communicari multis naturis possit convenire supposito creato, quandoquidem non pugnat cum ratione suppositi ut sic. Sed hoc tractabitur infra disput.13. sect.ultima.

e Tertium argumentum est: Persona constituitur per naturam; ergo non assumit illam, quia effectus non agit in causam suam; nullus enim potest agere in eam formam, per quam constituitur, ut illam veluti trahat ad se con-

constituendum. Responsio consistit in distinctione antecedentis, persona enim Verbi simpliciter non constituitur per humanitatem assumptam, sed per propriam divinam naturam, per humanitatem vero constituitur homo:& hoc est, quod D.Thom.ait, solum constitui secundum quod denominatur a tali natura,hæc enim denominatio non est accidentalis, vel extrinseca, sed substantialis & intrinseca, quamvis non sit Verbo secundum se cōnaturalis. Quia ergo persona supponitur constituta simpliciter;ideo operari potest,ut se constituat hominem humanam naturam assumendo.Dicitur autem,natura constituere personam constitutione (ut ita dicam) essentiali, non personali, est enim natura veluti integra forma constituens individuum in propria specie,& hoc modo Christus humanitate constituitur in specie humana, divinitate vero est essentialiter Deus: in ratione autem personæ, formaliter ac proprie relatione sua, ac subsistentia incommunicabili constituitur.

ARTICULUS II.

Utrum divinæ naturæ conveniat assumere.

3.d.5.q.2. art.3. Art.præc.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod naturæ divinæ non conveniat assumere: quia, sicut dictum est, assumere dicitur quasi ad se aliquid sumere. Sed natura divina non sumpsit ad se humanam naturam, quia non est facta unio in natura, sed in persona: sicut supra dictum est*. Ergo naturæ divinæ non competit assumere naturam humanam.*

q 2.art.1. & 2.

2 Præterea, Natura divina communis est tribus personis. Si ergo naturæ convenit assumere, sequitur, quod conveniat tribus personis. Et ita Pater assumpsit naturam humanam, sicut & Filius: quod est erroneum.

3 Præterea, Assumere est agere, Agere autem convenit personæ, non naturæ, quæ magis significatur ut principiū, quo agens agit. Ergo assumere non convenit naturæ.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de Fide ad Pet. Illa natura, quæ semper genita manet ex Patre, id est, quæ est per generationem æternam, accepta a Patre, naturam nostram a matre sine peccato suscepit.*

Cap.2.inter princ. & me. c. tom.3.

b *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est*, in Verbo assumptionis duo significantur, scilicet principium actionis, & terminus ejus. Esse autem assumptionis principium, convenit naturæ divinæ secundum seipsum, quia ejus virtute assumptio facta est. Sed esse terminum assumptionis non convenit divinæ naturæ secundum seipsam, sed ratione personæ, in qua consideratur. Et ideo primo quidem, & propriissime persona dicitur assumere: secundario autem potest dici, quod etiam natura assumpsit naturam ad sui personam. Et secundum etiam hunc modum dicitur natura incarnata: non quasi sit in carnem conversa, sed quia naturam carnis assumpsit: Unde Damascenus dicit*: Dicimus naturam Dei incarnatam esse, secundum beatos Athanasium † & Cyrillum.**

Art.præc.

Fid.c.6.ad Lib.3.orth. finem. † Athan. in symbolo suo fi. *Cyril.in Concil. Chal. act. 1. post epist. Cyr. ad Joan. Ep Antiochen.

Ad primum ergo dicendum, quod ly se, est reciprocum, & refert idem suppositum. Natura autem divina non differt supposito a persona Verbi: & ideo in quantum natura divina sumit naturam humanam ad personam Verbi, dicitur eam ad se sumere. Sed quamvis Pater sumat naturam humanam ad personam Verbi, non tamen propter hoc sumit eam ad se: quia non est idem suppositum Patris & Verbi, & ideo non potest dici proprie, quod Pater assumat naturam humanam.

Ad secundum dicendum, quod illud, quod convenit naturæ divinæ secundum se, convenit tribus personis: sicut bonitas, sapientia, & hujusmodi. Sed assumere convenit ei ratione personæ Verbi, sicut dictum est. Et ideo soli illi personæ convenit.*

In cor. ar.

c *Ad tertium dicendum, quod sicut in Deo idem est, quod est, & quo est: ita etiam in eo idem est, quod agit, & quo agit: quia unumquodque agit, in quantum est ens: Unde natura divina est illud, quo Deus agit, & est ipse Deus agens.*

COMMENTARIUS.

SEnsus quæstionis est de Incarnatione jam facta, sicut artic. præced. diximus; an ratione illius, prout facta est, possit vere dici divina natura humanam assumpsisse: & quamvis Cajetan. intelligat quæstionem moveri de divina natura, tam significata nomine abstracto Deitatis, quam significata nomine hujus Dei; existimo tamen D. Thom. præcipue intendere quæstionem priori sensu tradere, nam de hoc Deo, ut abstrahit a personis modo supra explicato, nihil D.Thom. disseruit, ut vero supponere potest pro personis, nulla restabat difficultas, cum constet, quidquid convenit personæ convenire huic Deo supponenti pro personis: quia vero divinitas hoc modo significata, ex modo significandi non videtur supponere pro persona, ideo de illa sub hac ratione est specialis difficultas, quam D.Thom. explicare intendit.

b Responsio est, naturæ divinæ convenire assumere, non primario, sed secundario: ad quam confirmandam affert D.Thom. in argumento sed contra, testimonium August. seu potius Fulgen. lib. de fide ad Pet. c. 2. ubi sic ait. *Natura, quæ semper genita ex Patre, naturam nostram a matre sine peccato suscepit*; cujus locutionis prior pars est impropriissima, & in rigore falsa, quia divinitas non est genita: & ideo D.Thom. illam pie explicat hoc modo, natura per generationem accepta, quæ expositio vera est: sed illa, vel alia simili admissa, fit inefficax hoc testimonium ad posteriorem partem confirmandam, nam pari ratione exponi poterit in sensu improprio: dici enim potest ibi naturam genitam sumptam esse improprie pro persona, ut litera etiam contextus indicare videtur.

Omissa ergo auctoritate, ratio, qua D. Thom. confirmat conclusionem, est evidens, Quia ex duabus habitudinibus, quas verbum assumendi includit, altera, quæ est habitudo principii, convenit primo & per se naturæ, quia illius est virtus agendi; altera vero, scilicet habitudo termini, quamvis per se primo non conveniat naturæ, quia non est natura immediate alteri naturæ copulata, convenit tamen ratione personæ, in qua sibi naturam conjunxit. Hinc ergo concludit D.Thom. non solum posse dici naturam divinam humanam assumpsisse, sed etiam fuisse incarnatam, id est carni conjunctam, quamvis non in illam conversam.

Et hanc locutionem fuisse ab antiquis Patribus usitatam constat ex iis, quæ supra adduximus disput. 7. sect. 2. in fine, quibus addi possunt Fulgent. q. 2. ad Ferrandum, & Pet. Diacon. libr. de Incarnat. cap. 2. & Augustin. 1. de Trinit. cap. 7. & 11. ubi dicit formam Dei assumpsisse formam servi, & in Enchir. cap. 34. dicit corpus fuisse a divinitate susceptum, & epist. 57. dicit divinitatem fuisse participem factam nostræ mortalitatis: & eodem sensu Nazian. orat. 1. dicit divinitatem fuisse exinanitam, & orat. 51. corpus esse cum divinitate, a qua susceptum est: & fere eodem modo loquitur Leo Pap. epistol. 10. & alia sumi possunt ex Niceta lib. 3. Thes. cap. 34. & 35.

Solum est observandum D. Damasc. lib. 3. Fid. cap. 11. non videri admittere illam locutionem simpliciter, sed cum addito aliquo quasi restringente, vel definiente illam ad personam Verbi, negat enim divinitatem esse incarnatam, quamvis concedat naturam Verbi esse incarnatam, quia cum divinitas ex modo significandi non supponat pro persona, si absolute incarnata dicatur, significatur ipsam primario, & adæquate, atque adeo in omnibus personis fuisse incarnatam, quod falsum est: addendo vero naturam Verbi, seu divinitatem in Verbo fuisse incarnatam, jam significatur non secundum se, sed in una persona fuisse carni unitam. Propter quod Nicet. lib. 3. Thes. cap. 11. absolute dicit: *Errore non caret si naturam divinam incarnatam esse dicamus, vel si carnem a natura divina assumptam fuisse dixerimus.* Gab. vero in 3. d. 5. concl. 4. & 5. admittit, naturam divinam esse incarnatam, & univisse sibi naturam humanam, non tamen eam assumpsisse. Sed cum res constet, & modus loquendi D.Thom. sit communis sanctorum, non est, quod in illo timeamus: & Damasceni quidem admonitio non displicet, tamen ubi jam non est erroris periculum, non est adeo necessaria, præsertim quia in rigore sermonis, sicut divinitas simpliciter dici potest unita carni, ita dici potest incarnata, nam idem est sensus. Notetur tamen obiter ex D.Thom. discursu, *incarnatam esse*, vel *assumpsisse humanitatem*, non eodem modo dici de Verbo, & de divinitate: de Verbo enim dicitur, ut de proprio termino, ad quē unio facta est, de divinitate vero solum quia eidē termino unionis, seu Verbo conjuncta est. Sed de hac locutione, & de aliis, quæ ex illa sequuntur, dicemus latius infra q. 16. art. 5. rem vero ipsam magis disp. seq. explicabimus.

Solu-

Solutiones ad primum & secundum satis ex dictis sunt expositæ. Solutio etiam ad tertium clara est: quia vero in illa dicit D.Th. naturam divinam esse, & qua Deus agit, & Deum ipsum agentem; inde colligit Cajet. D.Th. non solum hic quæstionem tractare de deitate, sed etiam de hoc Deo; colligit deinde hunc Deum, prout abstrahit a personis, esse primarium principium assumptionis, licet non sit primarius terminus. Sed neutrum colligitur ex D. Th. quia potius supponit ipsi Deo convenire efficere, ut inde concludat propter summam simplicitatem etiam posse tribui deitati, quia in Deo idem est, quo est, quod est: quod est verum de essentia, & persona, etiam si non admitteretur hic Deus abstractus a personis, ut Cajet. opinatur: & ideo nihil quod ad illam quæstionem pertineat ex hac solutione sumi potest, quidquid de re ipsa sit.

DISPUTATIO XII.

In duas sectiones distributa.

De persona assumente, & humanitati unita per Incarnationem, prout facta est.

TOta hujus quæstionis materia in duas partes supra divisa est, & ita duabus disputationibus illis partibus respondentibus eam comprehendemus: quarum altera pertinebit ad Incarnationem jam factam; altera ad possibilem. In præsenti disputatione de priori parte agendum est, in qua duo tantum occurrunt consideranda. Primum est quasi materiale, scilicet quæ persona divina fuerit incarnata: alterum est quasi formale, scilicet quæ fuerit ratio terminandi naturam assumptam.

SECTIO I.

Utrum sola persona Filii fuerit incarnata, & humanitatem assumpserit.

QUod persona Filii incarnata fuerit nullus hæreticorum unquam negavit, ut satis in superioribus ostensum est, cum Christi divinitatem, & humanitatem probaremus. Quod vero non tantum Filius, sed etiam Pater, & Spiritus Sanctus, incarnati fuerint, affirmarunt in primis Sabelliani, cum enim personarum distinctionem negarent, consequens illis fuit, ut Filium sine Patre incarnari posse negarent, quia non re, sed nomine tantum illos distinguebant, ut ex August. sumitur lib. de hæres. in 36. & 41. Petrus etiam Gnaphæus fertur in hunc incidisse errorem, de quo satis in disp. 7. sect. 2. & 3. diximus. Refert item Socrates lib. 2. histor. cap. 19. fuisse coactum Concilium quoddam contra hæreticos dictos Patripassianos, qui totam Trinitatem incarnatam fuisse dicebant. Denique tempore D. Anselm. hic error excitatus est, & in Concilio quodam Rhemensi damnatus, ut ipse refert lib. de Incarnat. Verbi, quem contra illum errorem scripsit.

Sabelliani. August. Petr. Gnaph. Socrates. Patripass. Anselm.

Dico tamen primo. Ex divinis personis sola persona Filii incarnata est, & humanitatem assumpsit. Est de fide definita in quinta Synodo, collat. 8. can. 4. & 10. & Conc. Lateran. sub Mart. I. consult. 5. can. 4. & 10. & Concil. Lateranens. sub Innocen. III. & habetur in cap. Firmiter. de summa Trinit. & Fide Cathol. & in Concil. Toletan. VI. & XI. in confessione Fidei, & Carthag. V. cap. 1. & Wormatiens. in professione Fidei. Et sumitur ex omnibus Scripturæ locis, in quibus Filius Dei specialiter dicitur incarnatus, quod numquam de Patre, vel Spiritu sancto asseritur: eodem modo dicitur Patrem dedisse nobis Filium, & tradidisse in mortem, & alia similia. Item ex illis, quibus dicitur, Filius minor Patre ratione assumptæ naturæ, hoc enim verum non esset, si Pater etiam esset homo. Præterea, quia Scriptura sacra ita distinguit Christum a Patre & ab Spiritu sancto, sicut Filium, seu Verbum; ergo sentit Christum, ut subsistentem in humanitate, & divinitate (hoc enim nomen Christi significat) personaliter distingui a Patre, & ab Spiritu sancto: denique arguit Felix I. epist. 1. decretali, quia Filius specialiter dicitur visibilis, seu visus in terris propter mysterium Incarnationis.

Traditionem sanctorum Patrum referre non oportet, quia est notissima, statim vero tam in hac, quam in sect. sequ. varia illorum testimonia necessario indicabimus. Ratione non potest simpliciter demonstrari hæc veritas, cum ex divina pendeat voluntate, traduntur tamen a Patribus variæ rationes congruentes, propter quas conveniens fuit Filii personam, potius quam alias incarnari. Prima ut idiomata essent, quantum fieri posset, similia, id est, ut qui ab æterno erat Filius Dei, in tempore fieret filius hominis, & nomen Filii Patri, vel Spiritui sancto nullo modo communicaretur. Ita Damasc. lib. 4. c. 4. Anselm. dicto lib. de Incarnat. Verbi c. 4. & lib. 2. Cur Deus homo c. 9. Secunda, quia Verbum est exemplar, & sapientia, per quam facta sunt omnia, & ideo decuit, ut per eamdem sapientiam incarnatam omnia instaurarentur, & ad excellentiorem quandam dignitatem proveherentur, juxta illud Paul. ad Ephes. 1. *Instaurare omnia &c.* Ita Damasc. supra, & indicat August. tract. 17. in Joan. circa illa verba. *Pater meus usque modo operatur & ego operor.* Tertia ut naturalis Filius filios adoptivos honoraret, & sibi faceret similes. Quarta, pertinuit enim ad Filium, Patris injuriam vindicare, & filios adoptivos reparare. Quinta quia homines perierant appetendo scientiam, & similitudinem Dei, conveniens fuit, ut per ipsum Verbum, quod est sapientia, & imago Patris, a quo quodammodo fuerat sumpta occasio humanæ ruinæ, redimerentur: ut late Bernard. serm. in Dom. I. Adv. Sexta, quoniam dæmon primatum appetierat, qui Filio debetur, decuit, ut per ipsum Filium expugnaretur, August. lib. Quæst. veteris, & novi testam. q. 113. Septima, quia persona incarnata oratura erat ad Patrem pro hominibus, optime hoc munus accommodatum est personæ Filii. Ita Ansel. supra. Octava, Filius est quasi persona media inter Patrem, & Spiritum sanctum, procedit enim a Patre, & producit cum illo Spiritum sanctum, ideo decuit, ut etiam esset mediator inter Deum & homines. Aliæ rationes similes facile sumi possunt ex Athanas. libris de Incarn. Verbi, & de corporali ejus advent. August. de Eccles. dogmat. c. 2. Fulgent. de fide ad Petrum. c. 2. Bernard. serm. 1. de Nativit. & super Missus est. Leone P. serm. 4. de Nativit. Rich. de S. Vict. lib. de Incarn. Verbi c. 9. & sequen. & D. Thom. infra hac q. art. 8. & 4. contra gent. cap. 42. & Alex. Alen. 3. p. q. 2. memb. 5. & aliis Theologis in 3. d. 1. & 5.

Sed objicitur, quia impossibile est unam personam operari Incarnationem sine alia; ergo & incarnari sine alia: probatur consequentia, quia non est major ratio in uno, quam in alio; nam per Incarnationem, duplicem dependentiam intelligitur habere humanitas a persona; altera est a causa efficiente, & conservante unionem; altera est, ut a termino, seu a supposito unionem terminante: sed quamvis personæ distinguantur realiter, nihilominus prima dependentia, seu relatio non potest esse ad unam personam sine alia; ergo nec secunda. Confirmatur, quia non potest una persona objective terminare visionem claram sui sine alia; ergo nec potest terminare humanitatem. Ad argumentum solutio pendet ex dicendis sect. sequent. ideo breviter negatur sequela; & ratio est, quia ratio efficiendi Incarnationem est una, & eadem in omnibus personis, quæ nihil efficiunt ut distinctæ, sed ut unum, & ideo nihil potest una efficere, quod non faciat alia: ratio vero terminandi est relatio, quæ realiter distinguitur ab aliis, & ita una persona terminat, ut distincta ab aliis, & ideo potest terminare sine illis.

Et declaratur, nam unaquæque relatio divina terminat ipsam essentiam divinam terminatione distincta ab aliis relationibus, & ideo per se constituit distinctam personam divinam ab aliis: ergo quælibet etiam per se potest terminare naturam humanam terminatione distincta ab aliis: ergo & sola potest terminare sine aliis. Probatur ultima consequentia: reliqua enim omnia clara sunt, quia respectu humanitatis non habent relationes divinæ eam connexionem, quam habent respectu divinitatis: hæc enim connexio duplex est. Prima ex parte ipsius divinitatis, quæ natura sua, & ob suam infinitatem, postulat terminari a tribus, & non potest esse in statu præternaturali, & ideo non potest terminari ab una persona, quin simul terminetur ab aliis; humanitas vero nec petit terminari a pluribus personalitatibus absolute loquendo, nec illi est connaturale, ut divina relatione terminetur, sed supernaturale; & ideo ex hac parte omnino est liberum Deo, quod una vel alia relatione humanitas ter-

terminetur. Secunda connexio est ex parte ipsarum relationum: habet enim inter se necessariam habitudinem originis vel respectus; & ideo non potest esse una sine aliis; & ideo non potest una terminare divinam essentiam, quin simul aliæ terminent, quia non possunt esse extra divinam essentiam: at vero respectu humanitatis non ita se habent, quia non sunt idem illi, sicut divinæ essentiæ, nec necessario sunt unitæ illi; & ideo nulla est necessaria connexio inter illas quo ad hanc unionem; nec vero una potest indigere alia ob insufficientiam, ut per se constat: esset enim hæc magna imperfectio: ergo.

Sed urget Gabr. in 3. d. 1. q. 1. art. 3. dub. 2. inquirendo, cur relatio ut sic non possit esse ratio efficiendi, sicut terminandi: quia etiam ut relatio habet propriam perfectionem, quæ est major, quam omnis perfectio creaturæ; ergo per illam ut sic erit sufficiens principium agendi, sicut terminandi. Respondet primo ex aliorum opinione, relationem, ut relationem nullam dicere perfectionem, & ideo non posse esse rationem agendi: quam solutionem ipse merito improbat: tum, quia relatio divina re vera dicit propriam perfectionem relativam infinitam in suo genere: tum etiam, quia si illa ratio esset vera, nec posset esse ratio terminandi, quia ad hoc requiritur magna perfectio subsistentiæ, ut ex supra dictis patet. Ideo ipse respondet, nullam a nobis posse reddi rationem, ob quam possit relatio divina esse ratio terminandi unionem, & non efficiendi, sed hoc sola fide teneri.

Non est tamen adeo difficile, hujus rei rationem reddere; in omni enim re principium agendi, & operandi est ipsa natura, & in re intellectuali, qualis est Deus, omnis operatio procedit aliquo modo ab intellectu, & voluntate: quia ergo in tribus personis una est natura, idemque intellectus, & voluntas, ideo una est illius omnipotentia; cum ergo Incarnatio sit maximum omnipotentiæ opus, non potest relatio ex præcisa ratione relationis esse principium ejus, sed ex omnipotentia, quæ illi convenit ratione essentiæ: & eadem ratione omnis alia effectio est communis omnibus personis, sicut voluntas & intellectus. Quo circa quamvis relatio, ut relatio, dicat aliquam perfectionem, tamen quia illa non pertinet ad perfectionem naturæ, ideo non habet ex propriis, ut sit principium, seu ratio agendi, sed ut constituat suppositum, a quo actio procedit: habet tamen ex propriis, ut possit esse ratio terminandi, quia ex se est incommunicabilis subsistentia, ut supra dictum est.

Ad confirmationem primo responderi potest, visionem Dei per se primo terminari ad essentiam, & ideo non posse non consequenter terminari ad omnes personas. Sed hoc non omnino satisfacit, cur enim persona divina per suam relationem non poterit per se primo terminare visionem sui ipsius, cum ipsa relatio ut sic, & ex propriis, immaterialis sit, atque adeo actu intelligibilis, & visibilis? Quod si dicatur, posse quidem per se primo videri, tamen quia essentialiter includit essentiam, ideo visa una persona necessario essentiam videri, & consequenter alias personas; contra hoc replicabitur argumentum, cur non idem sit in unione hypostatica? Respondetur ergo, ea, quæ inter se habent mutuam habitudinem, majorem connexionem inter se habere in ordine ad claram, seu quidditativam cognitionem, quam in ordine ad realem unionem, seu physicam. Exemplis hoc patet in rebus creatis; relatio enim accidentalis paternitatis non potest cognosci sine filiatione, & tamen potest realiter uniri alicui subjecto, cui non unitur filiatio: & similiter scientia non potest cognosci sine objecto scibili, & tamen in reali conjunctione vel unione potest ab illo separari: quia ergo hæc unio hypostatica est realis, & physica, ut supra explicatum est, & relationes divinæ inter se realiter distinguuntur, potuit hoc genere unionis relatio Filii uniri humanitati, non unitis aliis relationibus: objici autem visioni non potest sine alia relatione, quia cum illam respicit ut terminum, nostro modo loquendi ex hac habitudine speciem sumit, & non potest res clare videri, & quidditative cognosci sine his, cum quibus habet intrinsecam connexionem in sua specificatione. Quod ita potest amplius explicari, nam cum relatio realiter unitur, solum conjungitur secundum quod in se est, atque adeo ad modum absoluti (sicut dici solet in materia de constitutione divinarum personarum); at vero cum relatio videtur, cognoscitur secundum quod exercet habitudinem ad suum terminum, & ideo videri non potest sine illo.

Dico secundo. Per Incarnationem, prout facta est, divina natura fuit vere, & realiter unita naturæ humanæ in persona Verbi. Hæc est æque certa, ac præcedens, & sumitur ex eisdem testimoniis Scripturarum, & conciliorum. Et sunt optima verba illa Pauli ad Colos. 2. *In quo habitat plenitudo divinitatis corporaliter*, quæ supra q. 2. art. 10. ad 2. in hoc sensu explicata sunt: & illa 2. ad Corint. 5. *Erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi*. Omnia etiam, quæ supra diximus de compositione Christi ex duabus naturis, hanc veritatem confirmant: docent enim Concilia, & patres ibi citati hanc compositionem consistere in substantiali unione duarum naturarum in una subsistentia. Denique hoc ipsum confirmant, quæ circa literam art. 2. hujus q. & supra disp. 7. sect. 2. adduximus de illa propositione; divinitas est incarnata.

Ratione declaratur, quia natura divina intime, & essentialiter includitur in proprietate personali Filii Dei, cum perfecta simplicitate & unitate, quam cum illa habet; ergo non potuit illa proprietas uniri naturæ humanæ, quin ipsa etiam divinitas illi maneret conjuncta. Et confirmatur, quia conjunctio duarum naturarum in uno supposito substantialis est, natura autem humana unitur divinæ in eodem supposito; ergo. Sed in hoc est advertenda differentia inter divinam naturam, & quamcumque aliam; nam si Verbum assumeret naturam angelicam, & humanam, illæ essent quidem substantialiter conjunctæ in eodem supposito, non tamen ita proxime & intime, sicut nunc divinitas & humanitas copulantur: utraque enim illarum naturarum esset distincta a Verbo; natura autem divina, quia est idem cum persona Verbi, & in illa intime includitur, intime ac proxime unitur humanæ naturæ per proprietatem Verbi personalem. Sumitur ex D. Th. infra art. 7. ad 3.

Dices. Ergo pari ratione persona Patris, & Spiritus sancti erunt unitæ substantialiter, & realiter humanæ naturæ Christi, ratione divinitatis, a qua in re non distinguuntur. Respondetur negando sequelam, certum enim de fide est, personas Patris & Spiritus sancti nullo modo fuisse incarnatas, nec per se, nec per aliud, re aut ratione distinctum, cum tamen divinitas in aliquo sensu vere dicatur incarnata, ut supra circa literam explicatum est. Ratio vero hujus explicabitur melius sectione sequenti: nunc solum dicitur, ea, quæ conveniunt naturæ ratione unius personæ, aliis personis non necessario communicari, hujusmodi autem esse unionem hanc. Et hæc sufficiunt de re ipsa, nam de modo loquendi satis dictum est circa literam D. Thom. & plura dicemus quæst. 16.

Sed occurit hic gravis difficultas, an Pater & Spiritus sanctus ratione hujus unionis habeant specialem modum existendi in humanitate unita, quanquam illi uniti non sint. Quod dubium non invenio in terminis tractatum a Theologis in hoc mysterio, sed contenti sunt absolute negando unionem factam esse ad has personas, quo videntur significare negantem partem, potius quam affirmantem. D. Th. 1. p. q. 43. ar. 3. dicit Deum non existere novo modo in aliqua natura rationali, præter illos tres universales per essentiam, præsentiã, & potentiam, nisi per gratiam gratum facientem. Hugo vero Cardinalis, qui agens de mysterio Eucharistiæ simile dubium tetigit in tractatu, qui inscribitur Speculum Ecclesiæ, in §. qui incipit: Post hæc igitur incipit sexta pars: definit Patrem vel Spiritum sanctum nullo speciali modo esse sub speciebus sacramentalibus, etiam per concomitantiam: quod non posset esse verum, si speciali modo essent in humanitate Christi. Unde a posteriori sumi potest argumentum, nam si illæ personæ essent speciali modo in Christi humanitate, essent per concomitantiam sub speciebus consecratis, consequens videtur falsum, nam Concilium Tridentinum sessione 13. c. 3. soli divinitati hoc tribuit (scilicet inter res divinas) propter hypostaticam unionem, quæ ad alias personas non extenditur.

An Pater & Spiritus sanctus speciali modo sint in Christo.

Nihilominus dicendum mihi videtur sine ulla dubitatione, Patrem, & Spiritum sanctum esse in illa humanitate ratione hujus unionis, singulari & altiori modo, quam in omnibus creaturis sint; quam sententiam necessario supponunt, qui dicunt has personas esse speciali modo sub speciebus panis & vini consecratis, nam illud non potest esse verum ex vi illius mysterii solius, nisi in quan-

Respondetur affirmative.

quantum hoc ſupponit, ut per ſe conſtat: tenet autem illam ſententiam Gabr. lect. 42. ſuper ſan. concluſ. 2. & Viguer. in inſtit. Theol. c. 16. §. 3. verſ. 4. Et eam mihi ſumo ex Auguſt. ſerm. 3. de tempore, ubi ſic ait: *Filius ſuſcepit carnem, & non deſeruit Patrem, nec ſe diviſit a patre, ſuſcepit (inquam) Filius carnem in proprietate, ſed tamen Pater & Spiritus ſanctus non defuit majeſtate: in divinitate æqualitas, in carne ſola Filii proprietas, non tamen ab eo Patris, aut Spiritus ſancti receſſit aliquando divinitas. Cum ergo una ſit deitas, una ſit divinitas, implevit quidem carnem Chriſti & Pater, & Spiritus ſanctus, ſed majeſtate, non ſuſceptione. Vis ſcire quia cum eo fuit & Pater, non ſum, inquit Dominus Jeſus Chriſtus, ſolus, ſed Pater mecum eſt. Audi de Spiritu ſancto, quia cum eo erat; Evangeliſta refert, quia Jeſus plenus Spiritu ſancto regreſſus eſt a Jordane: ecce ſic ſolus Jeſus Chriſtus ſuſcepit carnem, & tamen Pater, & Spiritus ſanctus non defuit majeſtate.*

Neque obſcurius indicavit eamdem ſententiam Cyril. Alexan. lib. 9. in Joan. c. 47. ubi exponens verba illa Joan. 14. *In illo die vos cognoſcetis, quia ego in Patre meo, & vos in me, & ego in vobis.* Dicit hæc verba eſſe impleta per myſterium Incarnationis, quo factum eſt, ut nos ſimus in Verbo, quia naturam noſtram aſſumpſit, & conſequenter, ut ipſum Filium in nobis habeamus, & Patrem per Filium. Tertul. etiam lib. contra Praxeam c. 29. & 30. impugnans eos, qui dicunt, Patrem eſſe paſſum, aut compaſſum cum Filio, dicit non potuiſſe quidem Filium pati, niſi Pater eſſet in natura, in qua Filius patiebatur, non tamen propterea ipſum paſſum, vel compaſſum fuiſſe: *Sicut & nos*, inquit, *pati pro Deo non poſſumus, niſi Spiritus Dei ſit in nobis; non tamen ipſe patiens, ſed pati poſſe præſtans.* Quod autem hi patres non loquantur de communi modo, quo Deus exiſtit in rebus per eſſentiam, præſentiam & potentiam, conſtat, quia non fundatur in ſola immenſitate divinarum perſonarum, ſed in ſpeciali connexione, quam habent propter unitatem naturæ, & operationis.

Unde duplici ratione, aut modo poteſt explicari, & probari quod dicimus, primo ex connexione, quæ eſt inter divinas perſonas, quo ad præſentiam realem propter unitatem in natura, quam recte explicuit Baſilius epiſt. 43. *Quemadmodum*, inquit, *in catena, qui unius annuli ſummitatem apprehendit, hoc ipſo ſimul alterum inſertum attrahit: ita & hic, qui Spiritum trahit, per ipſum Filium & Patrem una ſimul attraxit: & ſi quis vere Filium apprehenderit, habebit & ipſum utrinque, hinc Patrem illius, illinc Spiritum ſanctum una compactum: neque enim a Patre abſcindi poterit, qui ſimul eſt cum Patre, neque a proprio Spiritu ſejungetur unquam, qui in ipſo omnia operatur.* Et poteſt hæc connexio per hanc conditionalem explicari, quia ſi per impoſſibile intelligeremus Patrem, Filium, & Spiritum ſanctum non eſſe in omnibus rebus per eſſentiam, præſentiam, & potentiam, & fieret unio hypoſtatica inter Verbum & humanitatem, ex vi illius neceſſarium eſſet Patrem & Spiritum ſanctum intime fieri præſentes humanitati, quamvis illi hypoſtatice non unirentur, quia non poſſunt a Filio dividi, vel ſejungi.

Objectio. Dices: poſſunt disjungi in hypoſtatica unione, quia hæc fieri poteſt cum Verbo, & non cum aliis; cur ergo non poterunt disjungi etiam in præſentia, quantum eſt ex vi talis unionis? Respon. Reſpondetur, quia neceſſaria connexio in præſentia præciſe ſequitur ex unitate naturæ, ex qua fit, ut licet una perſona non ſit alia, tamen neceſſario una ſit in alia, & ubicunque eſt alia, & ideo non poteſt una perſona fieri præſens alicui naturæ, ex vi alicujus vinculi, vel unionis cum illa, quin omnes perſonæ fiant illi præſentes, licet non unitæ illo genere unionis. Exemplum eſt facile in anima noſtra, quæ per unionem ad corpus fit præſens omnibus partibus ejus: unde fit conſequenter, ut intellectus, qui comitatur animam, ſit præſens ubicumque eſt anima, quamvis non habeat illam unionem cum partibus corporis, quam habet anima: ſic ergo in humanitate, cui unitur Verbum, ex vi talis unionis intime adeſt Pater & Spiritus ſanctus, licet non uniantur illi hypoſtatice, & hoc vocavit Auguſtinus implere carnem Chriſti patrem & Spiritum ſanctũ majeſtate, non ſuſceptione.

Secunda ratio ſeu modus explicandi eſt, quam Auguſtinus eodem loco explicuit ab illis verbis: *Adhuc cito haram reſpice, &c.* Quia ubi Deus ſingulari modo operatur, dicitur etiam eſſe ſingulari modo, propter quod dicitur eſſe ſpeciali modo in juſtis, & habitare in illis tanquam in templo ſuo: ſed in Chriſti humanitate ſingulari modo operatur tota Trinitas, & eam ſanctificat, & efficit templum ſuum excellentiori modo, quam per gratiam habitualem; ergo.

Objectio. Dices: hoc argumento probaretur per hanc unionem uniri humanitatem Patri & Spiritui ſancto, quia in unione per gratiam, vel alia ſimili, in qua Deus dicitur ſingulariter adeſſe propter ſingularẽ modum operandi, omnes perſonę uniuntur. Respon. Reſpondetur negando conſequentiam, quia in omni alio effectu unio creaturæ ad Deum eſt accidentalis, & ſicut effectus æqualiter fit a tota Trinitate, ita dicit eamdem habitudinem ad Deum vel ut ad objectum, vel ut ad ultimum finem, cujus naturam participat, vel alio ſimili modo: at vero in hoc effectu, quia eſt unio ſubſtantialis ad unam perſonam, quamvis efficientia ſit communis toti Trinitati, & ideo præſentia, quæ requiritur præciſe ex vi efficientiæ, eadem ſit in omnibus perſonis: tamen ipſa unio dicit ſpecialem habitudinem ad perſonam Filii, tanquam ad terminum ſuum, cum quo ſolo fit, licet concomitanter requirat præſentiam Patris & Spiritus ſancti, duplici ratione explicata.

Objectio. Sed quæres tandem, quidnam ſit hæc præſentia, vel quid addat ipſi humanitati, aut perſonis divinis? Respon. Reſpondeo, certum eſt nihil reale addere ipſis perſonis, neque humanitati præter ipſam unionem ad Verbum, quia perſonæ immutabiles ſunt, & nihil eis addi poteſt: in humanitate vero præter ipſam unionem, & relationes, quæ inde conſequuntur, nihil fingi aut excogitari poteſt. Solum ergo explicatur per hunc ſpecialem modum, quo dicuntur Pater & Spiritus ſanctus eſſe in humanitate, natura & vis illius unionis ad Verbum, quæ ex ſe poſtulat ſpeciali titulo intimam præſentiam aliarum perſonarum, quæ propter talem unionem denuo fieret, ſi non ſupponeretur ratione immenſitatis.

SECTIO II.

Utrum Verbum divinum terminaverit hanc unionem ratione alicujus proprietatis abſolutæ, vel ratione relationis.

Durandus in 3. diſt. 2. affirmat primam rationem terminandi unionem hanc eſſe aliquid abſolutum, ſcilicet ſubſiſtentiam eſſentialem, & abſolutam divinæ naturæ. Fundamentum ejus eſt, quia in Trinitate eſt una tantum ſubſiſtentia abſoluta, qua & divina natura, & omnes divinæ perſonæ ſubſiſtunt; ſed prima ratio terminandi humanitatem eſt ſubſiſtentia divina, nam aſſumpta eſt ad ſubſiſtendum; ergo prima ratio terminandi eſt aliquid abſolutum. Unde fatetur Durandus hanc unionem factam eſſe per ſe primo ad deitatem, ſeu hunc Deum ut ſic: ne vero cogatur dicere inde ſequi omnes tres perſonas fuiſſe incarnatas, addit ſecundum, ex vi hujus unionis præciſe nullam perſonam eſſe incarnatam, aut hominem. Et probat, quia ex vi unionis naturæ humanæ cum ſubſiſtentia eſſentiali non neceſſario ſequitur unio cum proprietatibus perſonalibus; ergo nec ſequitur Incarnatio omnium perſonarum, atque adeo neque quod ſint homines, ſeu homo: antecedens patet, quia paternitas v.g. ſubſiſtit illa ſubſiſtentia abſoluta, & inde non ſequitur, quod ſit unita perſonaliter filiationi, vel e contrario, aliàs ſequeretur confuſio perſonarum; ergo ex vi unionis cum ſubſiſtentia eſſentiali non ſequitur unio cum omnibus perſonis; ergo nec cum aliqua determinata. Addit ergo tertio Durandus, ut Filius ſpecialiter fuerit incarnatus, factam eſſe ſpecialem unionem humanitatis ad perſonalitatem Verbi, ratione cujus Verbum factum eſt homo, & non Pater, nec Spiritus ſanctus.

Hanc opinionem Durandi impugnant vehementer Thomiſtæ, & merito: multi tamen re ipſa in eandem incidunt, ac verbis tantum differunt. Capreol. diſt. 1. concl. 4. dicit contra Durandum rationem terminandi fuiſſe proprietatem Verbi. Poſtea vero ſolvendo argumenta Durandi ponit quaſi duplicem dependentiam humanitatis a Verbo, aliam in ſubſiſtendo, aliam in exiſtendo; illam dicit eſſe priorem ſecundum rationem, & formaliter terminari perſonalitate Verbi, hanc vero per exiſtentiam & ſubſiſtentiam eſſentialem: quod neceſſario fateri tenentur omnes Thomiſtæ, qui in Trinitate tantum agno-

ſcunt

ſcunt unicum eſſe exiſtentiæ abſolutum, & eſſentiale, & dicunt humanitatem Chriſti non exiſtere exiſtentia creata, ſed divina. Unde ſolum poſſunt differre a Durando, vel in ordine unionis, ſeu dependentiæ humanitatis a proprietate relativa, & abſoluta, vel in nominibus, quia hi vocant dependentiam in exiſtendo, ille in ſubſiſtendo.

Eſt vero ſecunda ſententia, quæ negat rationem terminandi eſſe proprietatem relativam, vel abſolutam, ſed ut ita dicam, totam entitatem Verbi ſecundum ſe totam, quæ utramque rationem includit. Tenet Ocham in 3.q. 1.art.2. nec diſplicet Gabr. d.1.notab.5. ſumi etiam poteſt ex opinione Gregorii dicentis perſonas divinas ſeipſis & non aliquibus proprietatibus conſtitui: ratio enim eſt eadem, quia ſcilicet perſona divina eſt ſimpliciſſima, & in ea non diſtinguuntur in re ipſa relatio & eſſentia. Nec multum ab hac opinione differt ea, quæ dicitur fuiſſe multorum Thomiſtarum, ſcilicet proximam rationem terminandi fuiſſe ſubſiſtentiam Verbi: & quoniam putabant in Trinitate tantum eſſe unam ſubſiſtentiam eſſentialem, qua omnes tres perſonæ ſubſiſtunt, ajebant conſequenter rationem terminandi eſſe illam ſubſiſtentiam, non ſecundum ſe, & ut communem, ſed ut accommodatam Verbo per relationem, ita ut proxima ratio terminandi ſit ipſa perſonalitas Verbi, in quantum eſt ratio incommunicabiliter ſubſiſtendi, in cujus conceptu formali includitur id, quod abſolutum eſt, & quod relativum: & ſuppoſito illo principio, quod ſubſiſtentia in Deo eſt tantum abſoluta, hi authores optime omnium loquebantur.

Formalis ratio terminandi unionē. Dico primo. Formalis ratio, per quam Verbum primo ac per ſe terminat humanitatem, eſt proprietas ejus relativa. Hæc eſt ſententia D.Th. hic in his duobus articulis, ideo enim dixit propriiſſime convenire perſonæ aſſumere, naturæ autem non niſi ratione perſonæ, quoad rationem terminandi: ita cum eo ſentit tota ejus ſchola. Idem docet Alexand. Alenſ. 3.p.q.4.memb.1. Bonav. in 3.d.1. art.1.q.2. & d.5. art.1.q.1. & ibidem etiam Scot. q.1. & d.1.q.5. §. in iſta q. & in ſolution. ad 2. & ibi Gabriel. q. unica art.1. Richar. art.1.q.2. Palud. q.2.art.3. & 4. Marſil. q.2.art.1. in fine, cui aliqui Thomiſtæ falſo tribuunt ultimam opinionem ſupra citatam. Et eſt ſententia ita certa, ut contraria nullo modo probabilis exiſtimanda ſit, primo quia fere expreſſe habetur in Concil. Tolet. VI. & XI. in principio, ubi ſic dicitur; *Solus Filius aſſumpſit humanitatem in eo, quod proprium eſt Filii, non quod commune eſt Trinitati.* Quid clarius? alterum enim affirmat, & alterum aperte negat. Hinc etiam in ſexta Synodo action. 8. ſub finem dicitur ſolum Verbum eſſe incarnatum: *Quia Pater, & Spiritus ſanctus nihil in incarnatione habent commune, niſi benigniſſimam voluntatem.* Quorum verborum ſenſus manifeſtus eſt, effectionem Incarnationis eſſe communem tribus perſonis, quia per aliquid omnibus commune illam efficiunt, ſcilicet per voluntatem, incarnari vero non eſſe commune, quia non ad aliquid commune terminatur. Et ad hoc confirmandum citatur dictum Dionyſ. quod habetur c.2. de Divin. nom. p.1. poſt medium, ubi myſterium hoc ad diſcretam Theologiam pertinere dicit, quod eodem modo tractat Damaſc. lib.3. de fide c.6. & Nicet. lib.3. theſ. c.34. & Elias Creten. in oration. 51. Nazian. §. At inquit: & ſimili modo Anſelm. lib. de Incarn. Verb. c.4. unionem probat non eſſe communem, quia non eſt facta in natura communi, qua ratione utitur etiam D. Th. infra art. 4.

Et hinc ſumitur prima ratio, qua potiſſimum ſolet impugnari ſententia Durand. quia ſi hæc unio per ſe primo terminata eſt ad ſubſiſtentiam eſſentialem; ergo qui primo factus eſt homo, fuit hic Deus ut ſic, ut abſtrahit a perſonis, & eſt quid commune illis; ergo ex vi hujus unionis tam Pater, quam Spiritus ſanctus eſt homo.

Reſpondet primo Durand. ſimpliciter non ſequi, quia ex vi illius unionis proprietates Patris, & Spiritus ſancti humanitati unitæ non ſunt, unde neque ex vi illius unionis ſolus Verbum eſt homo, tamen cum addito addit in q.4. poſſe concedi Patrem in quantum hunc Deum, eſſe hominem. Quæ reſponſio primo duo admittit omnino aliena a modo ſentiendi Conciliorum & Sanctorum. Primum eſt factā eſſe a Deo aliquam unionem hypoſtaticam, ex vi cujus Deus factus ſit homo, & non Verbum, neque enim agnoſcunt Patres aliam unionem præter illam, qua primo & per ſe Verbum caro factum eſt. Secundum eſt, Patrem poſſe ulla ratione dici hominem, etiam cum illo addito, *in quantum Deus*, præſertim, cum inde poſſit facile inferri, etiam ſine illo addito, idem ſequi, nam, quod Patri convenit, in quantum eſt Deus, ſimpliciter poteſt de illo prædicari, & ſine illo addito, ut patet in his locutionibus: *Pater creat, Pater ſanctificat*, quæ non aſſeruntur de illo, niſi quatenus Deus eſt.

Quocirca, licet propter ſpecialem unionem ad propriam relationem poſſet dici, Verbum ſpeciali modo factum eſſe hominem, tamen prior unio ad hunc Deum etiam ſufficiet, ut quælibet perſona ſimpliciter homo dicatur; primo quia quidquid convenit Patri, ut eſt Deus, convenit ſimpliciter, quia illa non eſt conditio diminuens, ſic enim (ut dicebam) creare convenit Patri in quantum eſt Deus, id eſt ratione divinitatis, tota enim ratio, per quam creat, eſt divinitas, & non relatio, & nihilominus ſimpliciter verum eſt Patrem creare: ergo ſimiliter ſi per ſubſiſtentiam eſſentialem terminat humanitatem, ſimpliciter ipſe terminat; ergo ſimpliciter eſt incarnatus, & eſt homo. Secundo id oſtenditur arguendo hoc modo: hic Deus eſt hic homo, tam ſecundum ſe, quam in omni perſona, in qua exiſtit; ſed Pater eſt hic Deus; ergo Pater eſt hic homo. Tertio explicatur vis hujus conſequentiæ, nam poſita illa unione, tam quid commune eſſet hic homo, quam hic Deus; ergo cuicumque communicatur hic Deus, communicatur hic homo; ergo ſicut Pater ratione hujus communicationis eſt hic Deus, etiam eſt hic homo.

Quarto, Pater eſt hic Deus, quia eſt hoc ſubſiſtens in hac divinitate; ſed etiam eſt hoc ſubſiſtens in hac humanitate; ergo etiam eſt hic homo. Quinto, quia ſi ratio terminandi eſt ſubſiſtentia eſſentialis, ergo perſona Patris & humana natura ſubſtantialiter uniuntur illa communi ſubſiſtentia, tanquam ſubſtantiali nexu, ſicut nos dicimus cum omnibus Patribus, duas naturas eſſe unitas proprietate relativa Filii, quia nihil aliud eſt ſubſtantialiter uniri, niſi habere terminum ſubſtantialem communem, & utrique extremo ſubſtantialiter conjunctum: ſed incarnari nihil aliud eſt, quam ſubſtantialiter uniri carni; ergo ſaltem eo modo, quo divinitas dicitur incarnata, quia unita carni in perſona Verbi, ita Pater poterit dici incarnatus, quia unitus carni ſaltem in hoc Deo.

Ultimo arguitur ratione oſtenſiva, quia hæc unio facta eſt per modum compoſitionis unius perſonæ humanæ ex humana natura, & perſonalitate increata, ut ſupra oſtenſum eſt; ergo quod ex parte Verbi formaliter terminavit dependentiam humanæ naturæ, & cum illa conjuncta eſt ad hanc mirabilem compoſitionem, fuit perſonalitas Verbi, per quam impedita eſt in humanitate propria perſonalitas. Et confirmatur, nam hæc perſonalitas eſt ſufficientiſſima ad hoc munus terminandi, cum ſit infinita ſubſiſtentia relativa, ut ſupra oſtenſum eſt: eſt etiam accommodatiſſima, quia ſicut incarnatio fuit propria Verbi, ita fieri debuit in eo, quod eſt proprium Verbi, ſicut e contrario, quia creare eſt commune, ratio ſeu principium creandi commune eſt. Confirmatur ſecundo, nam in Chriſto perſona divina & humana eſt una, & eadem; ergo eadem proprietate conſtituitur in ratione perſonę ſub utraque natura; ſed illa proprietas, per quam conſtituitur in ratione perſonæ, eſt, ad quam formaliter terminatur humanitas unita, quia hæc unio per ſe tendit ad conſtitutionem perſonæ: ergo.

Dico ſecundo. Hæc unio per ſe primo in nullo abſoluto facta eſt, ſed tantum in relativo, in abſoluto vero ſolum quatenus includitur in relativo. Hæc concluſio fere ſequitur ex dictis, & ad eam confirmandam poſſunt accommodari rationes factæ. Ex illa vero excluditur primo ſententia aſſerentium factam eſſe unionem in exiſtentia communi, & abſoluta ut ſic, quia vitari non poteſt, quin ratione talis unionis Pater habeat ſubſtantiale vinculum, & nexum cum carne, atque adeo ut aliquo modo incarnatus ſit. Sequitur etiam vel illam unionem eſſe hypoſtaticam, quod eſt in Durandi opinionem coincidere, vel certe eſſe unionem ſubſtantialem inter naturam creatam & divinam in abſoluta exiſtentia ipſius naturæ, quæ non ſit hypoſtatica, ſed alterius modi, quod inauditum eſt in Conciliis loquentibus de incarnatione, ut facta eſt, talis enim unio eſſet potius in natura, quam in perſona. De qua ſententia plura infra q. 17. Secundo excluditur ſententia Gabrielis & Okam, quia licet in Deo abſoluta, & relativa in re non diſtinguantur, nihilominus tamen abſo-

absolutum est ratio creandi, & non relativum: & e contrario relatio constituit personam, & non absolutum, & in absoluto personae sunt unum, & in relativo distinguuntur; ergo simili modo in hoc mysterio potuit fieri unio in relativo, & non aeque primo in absoluto, sed solum prout in relativo includitur: praesertim quia, si aeque primo fieret in absoluto, vix posset vitari, quin ex eo capite unio esset communis. Tertio excluditur alia Thomistarum sententia, quatenus falso fundamento nititur negando subsistentiam relativam: & revera, si id, quod est incommunicabile in relatione Filii, non esset subsistentia, nec ratio subsistendi, vix posset intelligi, quo modo secundum propria posset uniri hypostatice humanitati, quia illa non potest uniri, ut referat humanitatem; ergo tantum potest uniri in ratione subsistendi; ergo si hoc modo unitur, illa ut sic est primarius terminus unionis, vel si hoc modo non unitur, nullo modo unitur. Et haec ratio optime accommodari potest contra Dur. Et e converso, ratio facta contra illum potest facile contra hanc sententiam applicari. Quia, si subsistentia absoluta secundum se est propria ratio terminandi unionem aliquam, necessario fit, illam esse communem Patri & Spiritui S. & secundum illam esse hominem, etiamsi ultra hanc ponatur specialis unio ad personalitatem Verbi, nam inde solum fiet, Verbum esse speciali modo personam humanam, non vero vitabitur aliud inconveniens, quod aliae personae sint homo sub aliqua ratione. Neque ad hoc refert, quod unio ad personalitatem Verbi ponatur ratione prior, aut posterior, quam unio ad subsistentiam absolutam: nam hic ordo rationis non tollit, quin illa unio ad subsistentiam absolutam, in quocumque signo rationis fieri intelligatur, sit communis omnibus personis, & sufficiens, ut omnes maneant incarnatae, & humanae. Et ita solutum relinquitur fundamentum Durandi, & aliarum opinionum.

Objectio. Sed supersunt breves difficultates: prima est contra praecipuam rationem factam contra Durandum, & alios, quia in Patre tota ratio, seu principium generandi est essentia, & tamen non sequitur, generare esse commune omnibus personis, quia paternitas est conditio necessaria ad generandum: ergo simili modo, quamvis ratio terminandi unionem in Filio esset essentia, posset unio non esse communis, quia est etiam necessaria unio cum relatione. Et confirmatur, quia quamvis dicamus naturam divinam esse unitam humanae media relatione, tamen revera fuit tota unita, & nihilominus non sequitur Patrem esse unitum; ergo idem intelligi posset, etiam si ipsa divina natura immediate per suam subsistentiam essentialem esset unita.

Respõsio. Respondetur in primis, Concilium Toletanum non solum dicere, proprietatem Verbi esse conditionem necessariam ad hanc unionem, sed esse id, quo facta est unio: & ab aliis Conciliis propter eamdem causam dicitur haec unio facta in hypostasi Verbi. Deinde exemplum adductum nihil favet Durando, quia revera non est simile, nam generatio est actus notionalis connotans relationem necessariam in principio generante; at vero illa unio, quam ponit Durandus, est quasi essentialis, seu ex vi proprietatis essentialis tantum, nec requirit unionem cum proprietate, ut conditionem necessariam, sed potius eam ponit & secundario, & quasi per accidens adjunctam. Deinde hic Deus, ut abstrahit a personis, non generat, sed solum ut est Pater: at vero Durand. ponit hunc Deum, ut abstrahit a personis, per se uniri. Adde contra alios, actum notionalem ideo esse proprium personae producentis, & non productae, quia est ab una persona, ut origine antecedit aliam, & ideo requiri, ut conditionem necessariam in persona producente, relationem quae importet hanc prioritatem originis: at vero omnis communicatio divini esse, quae est extra Deum, supponit personas constitutas, & per se non requirit ordinem originis, & ideo si talis communicatio fiat per essentiam, & non per relationem, non est, cur requirat relationem ut conditionem necessariam, vel cur non se habeat indifferenter ad omnes. Confirmatur, quia alias pari ratione dici posset, unam personam posse efficere incarnationem sine alia, gratis fingendo relationem esse conditionem necessariam ad illam effectionem. Denique in generatione aeterna ideo essentia est principium generandi, quia illa est, quae per generationem communicatur; ergo si in hac unione illa est principium terminandi, illa erit, quae communicatur; omnis autem communicatio essentiae divinae est ab omnibus personis divinis, quae supponuntur constitutae ante talem communicationem; ergo. Ad confirmationem respondetur negando consequentiam, quia nunc vinculum unionis est proprium Verbi, & non commune, & subsistentia absoluta ut sic non terminat naturam humanam, sed tantum unitur illi, media relativa, ut inclusa & modificata in illa: & ideo sicut subsistentia relativa Filii terminat naturam divinam, & non terminat personas alias; ita unit illam naturae humanae, & non alias personas. At vero si unio fieret in aliquo essentiali, jam vinculum unionis esset commune, & in illo uniretur humana natura cum omnibus personis.

Discrimẽ inter actus notionales & unionẽ.

Object. 2. Secunda difficultas est, quia relatio divina ut sic non dicit perfectionem; ergo non continet eminenter personalitatem creatam; ergo non potest supplere vicem ullius; ergo non potest esse terminus hujus unionis. Scot. supra q. 1. & 4. propter argumentum concedit personalitatem divinam, quam putat secundum propriam rationem nullam dicere perfectionem, non continere eminenter personalitatem creatam, repugnat enim hic modus continendi sine aliqua perfectione: unde ad argumentum negat hoc esse necessarium, ut una personalitas suppleat vicem alterius. Quam sententiam impugnat Cajetanus hic art. 1. sed cum ipse cum Scoto sentiat relationem ut sic nullam dicere perfectionem, vix potest vitare, quin vel relatio habeat vim terminandi formaliter a perfectione absoluta, quam habet ratione essentiae, quod videtur incidere in opinionem Durandi; vel certe quin relatio terminet, prout nullam perfectionem dicit, quod Scotus intendit. Respsõsio. Respondetur ergo negando majorem, nam ut supra dixi, relatio divina ex proprio conceptu includit subsistentiam relativam, quae ex proprio conceptu dicit infinitam perfectionem, etiam relativam, ut docet etiam Gabr. in 3. dist. 1. q. 1. art. 3. dubio 2. Mirum est enim, quod personalitas creata dicat aliquam perfectionem, & tamen quod personalitas divina, in quantum personalitas est, nullam dicat. Non igitur ita est, sed dicit infinitam, ratione cujus habet vim, ut possit supplere vicem subsistentiae creatae; & hoc modo potest dici continere illam eminenter, quia continet quidquid perfectionis est in illa, & in ratione termini potest vicem ejus supplere, quamvis in ratione principii activi non contineat illam, nisi ratione essentiae, quod nihil refert ad rationem terminandi, de qua agimus.

Object. 3. Tertia difficultas est, quia non videtur, quomodo humanitas Christi possit terminari per relationem, quin Christus ut homo referatur ad patrem per illam relationem. Et confirmatur, nam sequitur Christum esse analogice personam cum aliis hominibus. Respõsio. Respondetur, Christum ut subsistentem in humanitate esse personam relativam, formaliter loquendo de ratione personae, quamquam ut est individuum quoddam humanae naturae, sit aliquid absolutum: & ideo ex hac unione non sequitur humanitatem, vel hunc hominem referri ad Patrem, sed solum id sequitur de hac persona; sicut quamvis relatio terminet deitatem, non tamen refert deitatem ipsam, nec hunc Deum ut sic ad Patrem, sed personam illam, ut secundum se talis est. Denique illa relatio non unitur per modum formae informantis, sed solum per modum termini quasi sustentantis naturam, & ideo non oportet, ut referat ipsam naturam ad aliud. Ad confirmationem respondetur Christum esse univoce hominem nobiscum, quia in ratione hominis humanitate constituitur, ut iterum dicetur quaest. 17. at vero in ratione personae reperitur inter ejus personam, & personas creatas analogia, tum quia ejus persona relativa est, aliae sunt absolutae: tum maxime quia ejus persona est infinita, & increata, aliae vero sunt creatae & finitae.

ARTICULUS III.

Utrum abstracta personalitate per intellectum, natura possit assumere.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod abstracta personalitate per intellectum, natura non possit assumere. Dictum est enim, quod naturae convenit assumere ratione personae: sed quod convenit alicui ratione alicujus, remoto eo non potest ei convenire: sicut corpus, quod* 21. 3. dist. 5. q. 3. art. 2. *Art. praecedent.

quod est visibile ratione coloris, sine colore videri non potest. Ergo abstracta personalitate per intellectum, natura assumere non potest.

2 *Præterea: Assumptio importat terminum unionis, ut dictum est*. Sed unio non potest fieri in natura, sed solum in persona. Ergo abstracta personalitate, natura divina non potest assumere.*

Art. 1. hujus quæst.

3 *Præterea: In prima parte dictum est*, quod in divinis abstracta personalitate nihil manet. Sed assumens est aliquid. Ergo abstracta personalitate, non potest divina natura assumere.*

1. p. q. 40. art. 3.

Sed contra est, quod in divinis personalitas dicitur proprietas personalis, quæ triplex est, scilicet paternitas, filiatio, & processio: ut in prima parte dictum est: Sed remotis his per intellectum, adhuc remanet Dei omnipotentia, per quam est facta incarnatio: sicut Angelus dixit Luc. 1. Non erit impossibile apud Deum omne Verbum. Ergo videtur, quod remota personalitate, natura divina possit assumere.*

1. p. q. 30. art. 2.

b *Respondeo dicendum, quod intellectus dupliciter se habet ad divina. Uno modo ut cognoscat Deum sicuti est: & sic impossibile est, quod circumscribatur per intellectum aliquid a Deo, & quod aliud remaneat: quia totum, quod est in Deo, est unum, salva distinctione personarum: quarum tamen una tollitur sublata alia, quia distinguuntur solis relationibus, quas oportet esse simul. Alio modo se habet intellectus ad divina non quidem quasi cognoscens Deum, ut est, sed per modum suum, scilicet multipliciter & divisim, id, quod in Deo est unum. Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem & sapientiam divinam, & alia hujusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate, vel filiatione, quæ dicuntur personalitates. Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus adhuc intelligere naturam assumentem.*

c *Ad primum ergo dicendum, quod quia in divinis idem est quo est, & quod est, quicquid eorum, quæ attribuuntur Deo in abstracto, secundum se consideretur, aliis circumscriptis, erit aliquid subsistens, & per consequens persona, cum sit in natura intellectuali. Sicut igitur nunc positis proprietatibus personalibus in Deo dicimus tres personas: ita exclusis per intellectum proprietatibus personalibus, remanebit in consideratione nostra, natura divina, ut subsistens, & ut persona. Et per hunc modum potest intelligi, quod assumat naturam humanam ratione suæ subsistentiæ vel personalitatis.*

Ad secundum dicendum, quod etiam circumscriptis per intellectum personalitatibus trium personarum, remanebit in intellectu una personalitas Dei, ut Judæi intelligunt, ad quam poterit terminari assumptio, sicut nunc dicimus eam terminari ad personam Verbi.

d *Ad tertium dicendum, quod abstracta personalitate per intellectum, dicitur nihil remanere per modum resolutionis: quasi aliud sit, quod subjicitur relationi, & aliud ipsa relatio: quia quicquid consideratur in Deo, consideratur ut suppositum subsistens. Potest tamen aliquid eorum, quæ dicuntur de Deo, intelligi sine alio, non per modum resolutionis, sed per modum jam dictum.*

In corpore articuli.

COMMENTARIUS.

Titulus articuli.

Duplex potest esse sensus hujus quæstionis; prior est conditionatus ex hypothesi impossibili, per quam abstrahuntur relationes, non tantum ab actu incarnationis, sed etiam ab ipsa divinitate, ut Cajet. dicit: ut quæstio sit, an si in re ipsa intelligatur divina natura esse sine relationibus, possit assumere. Et hoc modo licet abstractio hæc fiat per intellectum, tamen ex hypothesi ponitur in re ipsa ad modum abstractionis negantis unum ab alio, & non tantum præscindentis.

Secundus sensus esse potest absolutus, abstrahendo relationes ab actu incarnationis, & non a divinitate, ut sensus sit: an nunc existente natura divina conjuncta relationibus, possit nihilominus assumere per ea, quæ præcise illi conveniunt, ut a relationibus abstrahitur. Et quidem si titulum articuli nude consideremus, potius videtur indicare posteriorem sensum, in quo natura abstrahitur ab omni personalitate: cui favet verbum illud, *An natura possit assumere*, quod indicat sensum absolutum, nam in quæstione conditionata potius esset dicendum, an posset assumere posita hypothesi. Et tam argumentum, Sed contra, quam corpus articuli optime quadrant cum in hoc sensu, in solutionibus autem argumentorum satis explicuit D.Th. se loqui in priori sensu, ut videbimus.

Et ideo ambiguum manet, quem sensum D. Th. intenderit in toto articulo. Et potest quidem facile sustineri, D.Th. esse locutum in sensu hypothetico & conditionali, scilicet, si Deus esset absque personalitate relativa, an posset assumere, quia in hoc tantum sensu D. Th. videtur suæ assertionis rationem reddere, & argumenta in contrarium solvere. Nihilominus, altior videtur sensus, si dicamus, D.Thom. absolute & simpliciter quæstionem proposuisse sub his verbis, quę utrumque sensum comprehenderent, & ita etiam respondisse, ut utrique satisfaceret, atque ita utrumque sensum intendisse. Primum patet sufficienter ex verbis tituli, quæ communia sunt utrique sensui, ut per se patet: & ponderandum est illud verbum, *natura abstracta per intellectum*, nam abstractio ut sic dicit præcisionem, vel negationem unius, & non dicit alicujus rei additionem. Unde, cum quæritur, an natura abstracta personalitate posset assumere, non est sensus, an, ablata personalitate relativa, & addita alia absoluta posset assumere; quia illa non esset abstractio tantum, sed esset abstractio unius, & additio alterius. Proprius ergo sensus est, an abstracta seu præcisa personalitate relativa, natura divina ex his tantum, quæ essentialiter & per se includit, sit sufficiens ad assumendam aliam naturam, seu ex se habeat, unde possit alteram naturam terminare. Sicut, cum quærimus, an, abstracta quantitate a substantia materiali, sint partes in ipsa substantia, sensus proprius est, an talis substantia per se habeat partes præcisa quantitate, & absque additione alterius rei: & similiter, cum quærimus, an in divinis Filius, abstracta spiratione activa, distinguatur ab Spiritu sancto, sensus est, an ex se habeat, unde distinguatur, præcisa spiratione activa, & nulla alia addita; unde in his quæstionibus non solum includitur sensus hypotheticus & conditionalis, scilicet, an, si in re substantia maneret, sine quantitate haberet partes, vel, si Filius non spiraret Spiritum sanctum, an distingueretur ab illo; sed etiam includitur sensus absolutus scilicet, an nunc de facto substantia sub quantitate existens habeat ex se partes, & non a quantitate; & an Filius, licet de facto spiret Spiritum sanctum, non per spirationem activam, sed per suam filiationem ab illo distinguatur. Sic ergo in præsente titulus hujus articuli ex vi illorum verborum utrumque sensum comprehendit. Neque est verisimile D.Thom. difficiliorem omisisse, & illum, in quo nulla fere erat difficultas, attigisse. Præsertim, cum proprie & quasi ex intrinsecis principiis, sensus hypotheticus ex absoluto diffiniendus sit. Quod enim divinitas, si in re ipsa ab ea separarentur relationes, posset assumere, non est judicandum ex eo, quod in eo casu adderetur divinitati, quia illa, ut dixit, jam non esset abstractio, sed transmutatio; sed judicandum est ex eo, quod divinitas nunc ex se habet; & ita plane procedit D.Thom. in corp. artic. & in solut. argumentorum, ut statim explicabitur.

b Respondet D.Th. affirmans posse naturam assumere abstractis personalitatibus, quod explicat, dicens abstractionem hanc non habere locum in cognitione, qua videtur Deus, prout in se est, sed solum in nobis, qui cognoscimus Deum ad modum nostrum, scilicet multipliciter & divisim apprehendentes id, quod in Deo unum est: & hoc modo, inquit, abstrahendo naturam a relationibus, adhuc intelligimus illam ut aptam & potentem ad assumendum. In hoc autem discursu explicat quidem D.Th. & affirmat conclusionem suam, nullam tamen probationem subjungere videtur, ut apparebit corticem literæ legenti; solum enim concludit: *Et secundum hoc, abstracta personalitate per intellectum, possumus intelligere naturam assumentem.* Existimo tamen probationem & rationem conclusionis (quam numquam solet D.Th. omittere) positam esse in illis verbis: *Et per hunc modum potest intellectus noster intelligere bonitatem & sapientiam divinam, & alia hujusmodi, quæ dicuntur essentialia attributa, non intellecta paternitate & filiatione, quæ dicuntur personalitates.* In quibus verbis primum considero condistinguere D. Th. essentialia attributa a relationibus, quia hæ revera non sunt essentiales divinitati aut Deo ut sit, ut alibi latius ostensum est, & ea ratione, inquit, essentialia posse abstrahi, & præscindi a personalibus,

libus, quia sunt propria illis secundum rationem seu essentialem inclusionem. Deinde considero, cum ex hoc immediate infert D.Th. naturam sic abstractam cum solis essentialibus posse intelligi assumentem, virtualiter subsumpsisse seu subintellexisse in essentialibus attributis includi subsistentiam, ratione cujus divina natura sic abstracta potest intelligi assumens: & hoc magis explicuit D.Th. in solutione ad 1. dicens, naturam sic abstractam intelligi posse assumentem, *quia in divinis idem est, quo est, & quod est*: ac si diceret, ad essentialia attributa divinitatis pertinere, ut non sit tantum id quo est, sed etiam quod est, in quo subsistentia includitur: & hoc magis circa illam solutionem explicabimus.

Nunc circa corpus articuli videtur animadversione dignum, distinctionem illam D.Th. de cognoscentibus Deum prout in se est, aut solum imperfecto modo, esse quidem veram quoad hoc, quod in illa visione clara non potest videri aliquid in Deo, quin omnia videantur, quæ in illo formaliter sunt, in cognitione autem abstractiva potest unum ab alio secundum rationem separari. Quod vero ad præsentem quæstionem attinet, non videtur multum referre hæc differentia, nam qui videt Deum, & Deus ipse se comprehendens, cognoscit veritatem illius conditionalis, si natura divina existeret sine relationibus posset assumere, vel illius propositionis, natura divina per subsistentiam absolutam potest terminare aliam naturam; unde etiam in vidente Deum, potest esse sufficiens abstractio ad præsentem quæstionem necessaria, quia hæc non requirit cognitionem unius sine alio, sed cognitionem propriam hujus unionis, & ejus termini formalis. Et licet non videat naturam sine personis, videt tamen quid sit proprium naturæ, quid personæ; sicut etiam videt nunc, Verbum terminare naturam per relativum, non per absolutum, & eodem modo potest videre, an natura possit terminare per absolutum non terminando per relationem. Hoc ergo modo potest dici esse in vidente Deum sufficiens abstractio, ad utrumque sensum quæstionis, quia illa etiam non consistit in cognitione unius sine alio, sed in distincta cognitione absoluti, & relativi. Nihilominus tamen existimo, D.Thomam non sine causa hanc distinctionem hoc loco præmisisse, ut in solutione ad tertium explicabo.

c Primum argumentum D. Th. est, naturæ convenit assumere ratione personæ; ergo abstracta persona non posset assumere natura. Respondet negando consequentiam, quia si abstraherentur a natura divina relationes, jam id, quod maneret in Deo, esset persona, quia esset subsistens. Unde etiam potest applicari solutio distinguendo antecedens, nunc enim convenit naturæ assumere ratione personæ relativæ, si autem abstraherentur relationes, maneret persona absoluta, & ita ratione illius fieri posset assumptio.

In qua solutione considerandum est id, quod D. Th. ait, quod Deo in abstracto tribuitur, si secundum se consideretur, aliquid esse subsistens, applicatum ad præsentem quæstionem dupliciter intelligi posse: uno modo, quod si natura divina intelligeretur existere sine relationibus, consequenter intelligeretur habere aliquam subsistentiam, quam nunc non habet, per quam esset subsistens, & per consequens persona: sicut dicere solemus de humanitate Christi, si separaretur a Verbo, fore subsistentem, non quidem per subsistentiam, quam nunc habet, sed quia propriam statim reciperet, non enim potest separata, omni subsistentia carere. Et hic sensus sufficit sine dubio ad solvendum argumentum: sed non videtur adeo consentaneus sensui, & verbis tituli articuli, ut explicatum est, nec etiam rationi, quam reddit D. Th. scilicet quia in Deo idem est, quod est, & quo est.

Unde est alius sensus, quod si natura divina intelligeretur existere sine relationibus, intelligeretur manere subsistens ex se, & ex vi modi essendi, quem nunc habet, etiamsi non intelligeremus illi addi subsistentiam, in quo superat humanitatem a Verbo, separatam. Ratio est, quia si humanitas separaretur a Verbo fieret subsistens per naturalem consecutionem (quippe in rerum natura sine aliquo existendi modo consistere non potest), non quia formaliter ex vi sui conceptus subsistens sit: at vero natura divina non solum hac ratione maneret subsistens, sed quia ex se non tantum est quo est, sed etiam quod est: quæ ratio a D. Th. reddita in hoc sensu favet multum supra tractatæ opinioni de essentiali subsistentia. Quod vero addidit naturam sic subsistentem fore personam, intelligendum est secundum eam fictionem, quæ ponit illam in re ipsa abstracte subsistentem sine aliis personalitatibus, atque adeo incommunicabilem. Et ex his explicata manet solutio ad secundum, quæ eamdem continet doctrinam.

d Tertium argumentum est, abstracta personalitate nihil manet; ergo nihil esset, quod posset assumere. Respondet breviter, & obscure, antecedens esse verum de abstractione per modum resolutionis, non tamen de abstractione secundum modum jam dictum. In qua solutione explicanda multum laborat Cajet. inquirendo, quid sit abstractio per modum resolutionis. Sed ne immoremur in re non admodum necessaria, mihi breviter videtur, abstractionem per modum resolutionis vocasse D.Th. illam, qua vere unum ab alio separatur, vel distinguitur, & hanc dicit non habere locum inter essentiam, & relationes divinas, ut patet ex distinctione data in corpore articuli, quam ad hunc finem D. Th. præmisit. Ex quo fit, ut simpliciter & absolute impossibile sit naturam divinam, abstractam re ipsa a proprietatibus relativis, assumere posse, quia simpliciter impossibile est naturam sic esse abstractam, & esse eandem naturam, quæ nunc est, ut recte probat hoc tertium argumentum. Nihilominus tamen ex hypothesi posita per intellectum, quæ præscindit unum ab alio, vel qui fingit unum manere sine alio, etiamsi in re non distinguantur, vera est illa propositio, quod si natura esset sic abstracta, posset assumere; & hoc modo est facilis argumenti solutio.

ARTICULUS IV.

Utrum una persona possit sine alia naturam creatam assumere.

AD *quartum sic proceditur. Videtur, quod una persona non possit assumere naturam creatam, alia non assumente. Indivisa enim sunt opera Trinitatis, ut dicit August.* in Enchirid. sicut autem trium personarum est una essentia, ita & una operatio. Sed assumere est operatio quædam. Ergo non potest convenire uni personæ divinæ, quin conveniat alii.* 22. 3.d.1. q.2. art.1. Enchir. c. 38. a med. tom.83.

2 *Præterea: Sicut dicimus personam Filii incarnari, ita & naturam: tota enim divina natura in una suarum hypostasum incarnata est: ut dicit Damasc. in 3. lib.* Sed natura communis est tribus personis: ergo & assumptio.* Lib. 3. orth. fidei c.6.

3 *Præterea: Sicut humana natura in Christo assumpta est a Deo, ita etiam & homines per gratiam assumuntur ab ipso, secundum illud Rom. 14. Deus illum assumpsit. Sed hæc assumptio communiter pertinet ad omnes personas: ergo & prima.*

Sed contra est quod Dionys. 2. c. de Divi. nom. incarnationis mysterium dicit pertinere ad discretam Theologiam: secundum quam scilicet aliquid distinctum dicitur de divinis personis.* Cap. 2. p. 1. a medio & ante medium.

a *Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est*) assumptio duo importat, scilicet actum assumentis, & terminum assumptionis. Actus autem assumentis procedit ex divina virtute, quæ communis est tribus personis, sed terminus assumptionis est persona, sicut dictum est*: & ideo id, quod est actionis in assumptione, commune est tribus personis: sed id, quod pertinet ad rationem termini, convenit ita uni personæ, quod non alii. Tres enim personæ fecerunt, ut humana natura uniretur uni personæ Filii.* Art. 1. hujus quæst. Art. 1. hujus quæst.

b *Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit ex parte operationis. Et sequeretur conclusio, si solam illam operationem importaret absque termino, qui est persona.*

Ad secundum dicendum, quod natura dicitur incarnata, sicut & assumens, ratione personæ, ad quam terminata est unio (sicut dictum est), non autem prout est communis tribus personis. Dicitur autem tota natura divina incarnata, non quia sit incarnata in omnibus personis, sed quia nihil deest de perfectione divinæ naturæ personæ incarnatæ.* Art. 1. hujus quæst.

Ad tertium dicendum, quod assumptio quæ fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quandam participationem divinæ naturæ secundum quandam assimilationem ad bonitatem illius: secundum illud 2. Pet. 1. Ut divinæ consortes naturæ, &c. Et ideo hujusmodi assumptio com-

communis est tribus personis, & ex parte principii, & ex parte termini. Sed assumptio, quæ est per gratiam unionis, est communis ex parte principii, non autem ex parte termini, ut dictum est.

COMMENTARIUS.

Art. 1. hujus quæst. Hic articulus potest intelligi non solum de possibili, ut sonat, sed etiam de facto, ut D.Th. respondet incarnationem factam esse: optime etiam & a fortiori concludens esse possibile, quandoquidem factum est. Et ita hic articulus est sufficienter expositus ex supra tractatis.

b In responsione ad primum, quoniam D.Th. ait in verbo assumptionis importari nunc terminum unionis, qui est persona, colligit Cajet. sentire D.Th. posse dari aliquem terminum hujus unionis, qui non sit persona, quia non sine causa addidit illam restrictionem: *Qui est persona*. Sed revera D.Th. hoc loco nihil illi sententiæ favet, quia illud non est additum per modum restrictionis, sed ad explicandum, cur ex parte termini possit unio esse propria, & non communis omnibus personis, videlicet, quia ille terminus est persona. Cætera clara sunt.

ARTICULUS V.

Utrum qualibet persona divina potuerit humanam naturam assumere.

23. 3. dist. 1 q. 2. art. 3. AD quintum sic proceditur. *Videtur, quod nulla alia persona divina potuerit humanam naturam assumere, præter personam Filii. Per hujusmodi enim assumptionem factum est, quod Deus sit filius hominis. Sed inconveniens esset, quod esse Filium hominis conveniret Patri vel Spiritui sancto: hoc enim vergeret in confusionem divinarum personarum. Ergo Pater vel Spiritus sanctus carnem assumere non potuit.*

2 *Præterea per incarnationem divinam, homines assecuti sunt adoptionem filiorum, secundum illud Roman. 8. Non accepistis spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum. Sed filiatio adoptiva est participata similitudo filiationis naturalis, quæ non convenit nec Patri, nec Spiritui sancto: unde dicitur Rom. 8. Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui. Ergo videtur, quod nulla alia persona potuerit incarnari, præter personam Filii.*

3 *Præterea: Filius dicitur missus & genitus nativitate temporali, secundum quod incarnatus est. Sed Patri non convenit mitti, quia etiam est innascibilis: ut in prima parte habitum est*: ergo saltem persona Patris non potuit incarnari.* 1. p. q. 43. art. 5. & q. 32. art. 3.

Sed contra est, quod quicquid potest Filius, potest Pater & Spiritus sanctus: alioquin non esset eadem potentia trium personarum: sed Filius potuit incarnari. Ergo similiter Pater & Spiritus sanctus.

Art. 1. hujus quæst. *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est*, assumptio duo importat, scilicet ipsum actum assumentis, & terminum assumptionis: principium autem actus est virtus divina, terminus autem est persona. Virtus autem divina communiter & indifferenter se habet ad omnes personas: eadem etiam est communis ratio personalitatis in tribus personis, licet proprietates personales sint differentes. Quandocumque autem virtus aliqua indifferenter se habet ad plura, potest ad quodlibet eorum suam actionem terminare: sicut patet in potentiis rationalibus, quæ se habent ad opposita, quorum utrumque agere possunt. Sic ergo divina virtus potuit naturam humanam unire personæ Patris vel Spiritus sancti, sicut univit eam personæ Filii. Et ideo dicendum, quod Pater vel Spiritus sanctus potuit carnem assumere, sicut & Filius.*

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio temporalis, qua Christus dicitur filius hominis, non constituit personam ipsius, sicut filiatio æterna: sed est quiddam consequens nativitatem temporalem. Unde si per hunc modum nomen Filiationis ad Patrē vel Spiritum sanctum transferretur, nulla sequeretur confusio divinarum personarū.

Ad secundum dicendum, quod filiatio adoptiva est quædam participata similitudo filiationis naturalis: sed fit in nobis appropriate a Patre, qui est principium naturalis filiationis, & per donum Spiritus sancti, qui est amor Patris & Filii: secundum illud Galat. 4. Misit Deus Spiritum Filii in corda nostra clamantem, Abba pater. Et ideo sicut, filio incarnato, adoptivam filiationem accepimus ad similitudinem filiationis naturalis ejus: ita, Patre incarnato adoptivam filiationem reciperemus ab eo, tanquam a principio naturalis filiationis, & a Spiritu sancto tanquam a nexu communi Patris & Filii.

Ad tertium dicendum, quod Patri convenit esse innascibilem secundum nativitatem æternam, quod non excluderet nativitas temporalis. Mitti autem dicitur filius Dei secundum incarnationem, eo quod est ab alio, sine quo incarnatio non sufficeret ad rationem missionis.

TAm quæstio ipsa, quam litera D.Thom. perspicua est, neque aliquid addendum occurrit.

ARTICULUS VI.

Utrum plures personæ divinæ possint assumere unam numero naturam.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quod duæ personæ divinæ non possint assumere unam & eamdem numero naturam. Hoc enim supposito, aut essent unus homo, vel plures. Sed non plures: sicut enim una natura divina in personis pluribus non patitur esse plures Deos, ita una natura humana in pluribus personis non patitur esse plures homines. Similiter etiam non possent esse unus homo: quia est iste homo, unus homo, qui demonstrat unam personam: & sic tolleretur distinctio trium personarum divinarum, quod est inconveniens. Non ergo duæ aut tres personæ possunt accipere unam naturam humanam.* 24. 3. d. 1. q. 2. art. 4.

2 *Præterea: Assumptio terminatur ad unitatem personæ: ut dictum est†. Sed non est una persona Patris & Filii & Spiritus sancti. Ergo non possunt tres personæ assumere unam naturam humanam.* Art. 2. hujus quæst.

3 *Præterea, Damas.† dicit in 3. lib. & Aug. in 1. de Tri.* quod ex incarnatione Filii Dei consequitur, quod quicquid dicitur de Filio Dei, dicitur de filio hominis, & e converso. Si ergo tres personæ assumerent unam naturam humanam, sequeretur, quod quicquid dicitur de qualibet trium personarum, diceretur de illo homine: & e converso, quæ dicerentur de illo homine, possent dici de qualibet trium personarum. Sic ergo id, quod est proprium Patris scilicet generare filium ab æterno, diceretur de illo homine: & per consequens diceretur de Filio Dei, quod est inconveniens. Non ergo est possibile, quod tres personæ divinæ assumant unam naturam humanam.* Damas. li. 3. c. 3. & 4. Lib. 1. ex c. 11. 12. & 13. colligit tom. 3.

Sed contra: Persona incarnata subsistit in duab. naturis divina scil. & humana. Sed tres personæ possunt subsistere in una natura divina. Ergo etiam possunt subsistere in una natura humana, ita scil. quod sit una natura humana a tribus personis assumpta.

b *Respondeo dicendum, quod sicut supr. dictum est†, ex unione animæ & corporis in Christo non fit neque nova persona, neque nova hypostasis: sed fit una natura assumpta in personam vel hypostasim divinam. Quod quidem non fit per potentiam naturæ humanæ, sed per potentiam divinæ personæ. Est autem talis divinarum personarum conditio, quod una earum non excludit aliam a communione ejusdem naturæ, sed solum a communione ejusdem personæ. Quia igitur in mysterio incarnationis tota ratio facti est potentia facientis (ut Aug. dicit in Epist.† ad Volusian.) magis circa hoc est judicandum secundum conditionem divinæ personæ assumentis, quam secundum conditionem naturæ humanæ assumptæ. Sic ergo non est impossibile divinis personis, ut duæ vel tres assumant unam naturam humanam. Esset tamen impossibile, ut assumerent unam * hypostasim, vel unam personam humanam: sicut & Ansel.* dicit in lib. cur Deus homo, quod plures personæ non possunt assumere unum eumdemque hominem: scilicet in unitatem personæ.* q. 2. art. 5. ad 1. Est epist. 3. non multum ante medium to. 2. Lib. 2. cur Deus homo c. 9. circa principiū.

c *Ad primum ergo dicendum, quod hac positione facta, scil. quod tres personæ assumerent unam humanam naturam, verum esset dicere, quod tres personæ essent unus homo, propter unam naturam humanam. Sicut enim nunc verum est dicere, quod tres personæ sunt unus Deus propter unam divinam naturam, sic verum esset dicere, quod essent unus homo propter unam naturam humanam. Nec ly unus importaret unitatem personæ, sed unitatem in natura humana. Non enim posset argui ex hoc, quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter: nihil enim prohibet dicere, quod homines, qui sunt plures simpliciter, sint unus quantum ad aliquid: puta unus populus. Et sicut Aug.† dicit 6. de Trin. diversum est natura Spiritus* Lib. 9. c. 3. ante medium to. 3.

Dei

Dei & spiritus hominis, sed inhærendo fit unus Spiritus secundū illud 1.Cor.6. Qui adhæret Deo, unus spiritus est.

d *Ad secundum dicendum, quod illa positione facta, humana natura esset assumpta in unitatē, non unius personæ, sed in unitatem singularum personarum: ita scilicet quod sicut divina natura habet naturalem unitatem cum singulis personis: ita natura humana haberet unitatem cum singulis per assumptionem.*

e *Ad tertium dicendum, quod circa mysterium incarnationis fit communicatio proprietatum pertinentium ad naturam: quia quæcunque conveniunt naturæ, possunt prædicari de persona subsistente in natura illa, cujuscunque naturæ nomine significetur. Prædicta igitur positione facta de persona Patris poterunt prædicari, & ea quæ sunt humanæ naturæ, & ea quæ sunt divinæ, & similiter de persona Filii & Spiritus sancti. Non autem id quod conveniret personæ Patris ratione propriæ personæ, posset attribui personæ Filii aut Spiritus sancti propter distinctionem personarum, quæ remaneret. Posset ergo dici, quod sicut Pater est ingenitus, ita homo esset ingenitus, secundum quod ly homo supponeret pro persona Patris. Si quis autem ulterius procederet, Homo est ingenitus, Filius est homo; ergo Filius est ingenitus: esset fallacia figuræ dictionis vel accidentis. Sicut & nunc dicimus Deum esse ingenitum, quia Pater est ingenitus: nec tamen possumus concludere, quod filius sit ingenitus, quamvis sit Deus.*

COMMENTARIUS.

Titulus articuli. DUobus modus intelligi potest, plures personas assumere unam naturam, primo terminando illam per aliquam communem & absolutam proprietatem: secundo terminando proxime, & immediate per proprias relationes; hunc posteriorem sensum disputat D.Thom. priorem nunquam exprese attigit, nos postea expressius attingemus.

Respons. *b* Affirmat igitur primo D.Thom. posse duas, vel tres personas eandem numero naturam simul assumere. Ratio est, quia ex parte divinarum personarum non est repugnantia, cum ab ejusdem naturæ consortio non se excludant necessario, neque ex parte naturæ assumendæ, cum hæc assumptio non fiat juxta conditionem, seu capacitatem naturalem illius, sed juxta omnipotentiam facientis, & capacitatem obedientiæ in natura assumenda. Secundo addit D.Th. in fine articuli nō posse plures personas divinas assumere unam personam, vel hypostasim humanam, quia divinæ personæ excludunt se a communione ejusdem personæ. Et juxta hanc conclusionem explicat D.Th. Anselmum, qui l:2. Cur Deus homo, c.9. visus est priorem conclusionem negare, dicens non posse plures personas unum, eundemq; hominem assumere.

In qua secunda assertione, quod ad rem attinet, nihil est difficultatis, quod vero attinet ad Anselmum, difficultatem patitur D.Th. expositio: ut enim Durand. in 3.d.1.q.3. obiicit, ita negat Anselmus eo loco plures personas unum, eundemque hominem assumere posse, ut tamen affirmet posse unam personam illum assumere; loquitur ergo de assumptione naturæ, & non personæ, quia si esset sermo de assumptione personæ, neque in una persona fieri posset. Quod vero Cajet. respondet, aliud esse assumere hominem; aliud assumere unum, eundemque hominem, non video, quid ad rem, vel ad literam Anselmi faciat, cum ille sermonem non variet, sed eodem modo de una, & de omnibus personis loquatur, concedendo uni, quod pluribus negat. Quin potius impertinens videri posset hoc specialiter negare pluribus personis, si sermo esset de assumptione personæ; hoc enim si pluribus repugnat, sane ideo est, quia repugnat singulis, seu quia persona creata assumptibilis non est: unde si per impossibile persona divina creatam posset assumere, plures quidem personas eandem assumere nihil repugnaret, propter rationem prioris conclusionis, quæ tunc pari modo convinceret: atque illa hypothesi constituta, quamvis tres personæ a consortio ejusdem increatæ personæ excludant sese, quippe cum illa non sit assumptibilis, tamen ab ejusdem creatæ personæ communione haud sane excluderentur, cum illa e contra assumptibilis fingatur; si ergo nunc se excludunt, ideo est, quia singulæ personæ excluduntur a communione, seu terminatione.

Quocirca existimo mentem Ansel. non obscure colligi posse ex ejus verbis: quærit enim ibi, in qua persona Deus hominem assumpserit, id est, homo factus fuerit, & subdit rationem dubitandi, dicens: *Plures enim personæ nequeunt unum, eundemque hominem assumere in unitatem personæ, quare in una persona tantum id fieri necesse est:* loquitur ergo Anselmus supposita fide incarnationis jam factæ, qua credimus Christum unum, eundemque hominem personaliter fuisse, & inde infert ejus humanitatem non pluribus, sed uni tantum personæ fuisse conjunctam: & ideo non simpliciter, sed cum addito negavit tres personas posse eandem humanitatem assumere, scilicet in unitatem personæ: hoc autem modo bene potest una persona assumere humanitatem in unitatem personæ, juxta quam expositionem auctoritas Ansel. nihil obstat priori conclusioni D.Tho. Et ita intellexit Bonav. in 3.d.1.art.1.q.3. & Richard. ar.1.q.4. & expositio D.Tho. fortasse non est ab hoc sensu aliena, nam quia tres personæ non possent assumere hominem in unitatem personę, nisi assumendo personam ipsam, cum ipsæ personæ inter se confundi non possint, ideo pro eodem duxit uno, vel alio modo Anselmum exponere, ut Cajet. etiam indicavit.

In solutione ad primum tangit D.Tho. quæstionem, si tres personæ assumerent unam naturam, an essent unus homo, quam postea versabimus; nunc solum est explicanda sententia D.Tho. quoniam Cajetan. illam detorquet. Primum enim affirmat D.Tho. in eo casu tres personas tam absolute, & simpliciter unum hominem fore propter unam humanam naturam, sicut sunt unus Deus propter unam divinitatem; subjungit vero deinde, in eo casu non fore tres personas unum simpliciter, unde Cajetan. colligit non fore tunc simpliciter unum hominem, quod si verum esset, D.Thom. paucis verbis sibi repugnaret, vel certe sentiret tres personas non esse simpliciter unum Deum, sed secundum quid. Deinde est aperte contra mentem ejus, sic enim dicit: *Nec posset argui ex hoc, quod tres personæ sunt unus homo, quod essent unus simpliciter*; ubi non negat esse unum hominem simpliciter, sed quod essent unus absolute, & sine addito; & ratio (quam D.Th. etiam tetigit) est, quia unus homo etiam absolute, & simpliciter dictus, non dicit unitatem personæ, sed naturæ: at vero unus absolute dictus dicit unitatem personæ, sicut tres personæ dicuntur unus Deus, non tamen unus absolute; aliud est ergo esse unum hominem simpliciter, aliud esse unum simpliciter. Primum affirmat D.Tho. secundum negat. Et ita facile patet tota litera hujus solutionis, & exemplum, quod adducit, accommodate intelligendum est, quantum ad hoc explicandum conferre potest, non quia in omnibus sit simile, ut facile cuicumque consideranti patebit.

d Secundum argumentum D.Th. est: assumptio terminatur ad unitatem personæ, sed in eo casu non ita posset terminari, ut dictum est, ergo. Respondet D.Th. in eo casu assumptionem in singulis personis ad unitatem personæ terminari, seu naturam humanam in unitatem assumi, non unius personæ tantum, sed singularum personarum: sensus est, in eo casu esse tres assumptiones, tresque uniones, atque earum singulas ad unitatem personæ terminari: & hoc tantum esse de ratione assumptionis, vel unionis.

e In solutione ad tertium explicat D.Tho. qualis esset in eo casu idiomatum communicatio, tam inter Deum & hominem, quam inter personas inter se. Et litera est satis clara, pendet vero ex iis, quæ traduntur in 1.p.q.39. & quæ infra dicemus, qu.16. itaque in communibus & essentialibus esset communicatio idiomatum, tam inter hunc Deum & hunc hominem, quam inter personas: in notionalibus vero, seu personalibus esse posset inter hunc hominem, & singulas personas, quia pro singulis posset hic homo supponere, non tamen inter personas inter se, quia nunquam una pro alia supponit.

ARTICULUS VII.

a Utrum una persona divina possit assumere duas naturas humanas.

AD *septimum sic proceditur. Videtur, quod una persona divina non possit assumere duas naturas humanas. Natura enim assumpta in mysterio incarnationis non habet aliud suppositum præter suppositum personæ divinæ: ut ex su-* 3. d.1.q.2 art.3.

supradictis patet. Si ergo ponatur esse una persona divina assumens duas humanas naturas, esset unum suppositum duarum naturarum ejusdem speciei, quod videtur implicare contradictionem: non enim natura unius speciei multiplicatur, nisi secundum distinctionem suppositorum.*

Ar.præc. & q 1. art. hujus q & ar.2.& 3.

2 Præterea. Hac suppositione facta, non posset dici, quod persona divina incarnata esset unus homo: quia non haberet unam naturam humanam. Similiter etiam non posset dici, quod esset plures: quia plures homines sunt supposito distincti, & ibi esset tantum unum suppositum. Ergo prædicta positio est omnino impossibilis.

3 Præterea: In incarnationis mysterio tota natura divina est unita toti naturæ assumptæ, id est, cuilibet parti ejus: est enim Christus perfectus Deus, & perfectus homo, totus Deus, & totus homo: ut Damascenus dicit in 3. lib. Sed duæ humanæ naturæ non possent totaliter sibi invicē uniri: quia oporteret, quod anima unius esset unita corpori alterius, & quod etiam duo corpora essent simul, quod confusionem induceret naturarum. Non ergo est possibile, quod una persona divina duas humanas naturas assumat.*

L.3.Orth. fid.c.7

Sed contra est, quod quicquid potest Pater, potest Filius. Sed Pater post incarnationem Filii potest assumere naturam humanam aliam numero ab ea, quam Filius assumpsit: in nullo enim per incarnationem Filii est diminuta potentia Patris vel Filii. Ergo videtur, quod Filius post incarnationem possit aliam humanam naturam assumere præter eam, quam assumpsit.

b *Respondeo dicendum, quod illud, quod potest in unum & non in amplius, habet potentiam limitatam ad unum. Potentia autem divinæ personæ est infinita: nec potest limitari ad aliquid creatum. Unde non est dicendum, quod persona divina ita assumpserit unam naturam humanam quod non potuerit assumere aliam. Videretur enim ex hoc sequi, quod personalitas divinæ naturæ esset ita comprehensa per unam naturam humanam, quod ad ejus personalitatem alia assumi non posset, quod est impossibile: non enim increatum a creato comprehendi potest. Patet ergo, quod sive consideremus personam divinam secundum virtutem, quæ est principium unionis, sive secundum suam personalitatem, quæ est terminus unionis, oportet dicere, quod persona divina præter naturam humanam, quam assumpsit, possit aliam numero naturam humanam assumere.*

Ad primum ergo dicendum, quod natura creata perficitur in sua ratione per formam, quæ multiplicatur secundum divisionem materiæ. Et ideo si compositio materiæ & formæ constituat novum suppositum, consequens est quod natura multiplicetur secundum multiplicationem suppositorum; sed in mysterio incarnationis unio formæ & materiæ, id est animæ & corporis, non constituit novum suppositum, ut supra dictum est, & ideo posset esse multitudo secundum numerum ex parte naturæ propter divisionem materiæ absque distinctione suppositorum.*

Ar.præc.

c *Ad secundum dicendum, quod posset videri dicendum, quod prædicta positione facta sequeretur, quod essent duo homines propter duas naturas absque hoc, quod essent ibi duo supposita: sicut e converso tres personæ dicerentur unus homo propter unam naturam humanam assumptam, ut supra dictum est.* Sed hoc non videtur esse verum: quia nominibus est utendum secundum quod sunt ad significandum* imposita: quod quidem ex consideratione eorum, quæ apud nos sunt. Et ideo oportet circa modum significandi & consignificandi considerare ea, quæ apud nos sunt: in quibus nunquam nomen ab aliqua forma impositum pluraliter dicitur, nisi propter pluralitatem suppositorum. Homo enim, qui est duobus vestimentis indutus, non dicitur duo vestiti, sed unus vestitus duobus vestimentis: & qui habet duas qualitates, dicitur singulariter aliqualis secundum duas qualitates. Natura autem assumpta quantum ad aliquid, se habet per modum indumenti, licet non sit similitudo, quantum ad omnia, ut supra dictū est †: Et ideo si persona divina assumeret duas naturas humanas, propter unitatem suppositi, diceretur unus homo, habens duas naturas humanas. Contingit autem, quod plures homines dicuntur unus populus, propter hoc, quod conveniunt in aliquo uno: non autem propter unitatem suppositi. Et similiter si duæ personæ divinæ assumerent unam numero humanam naturam, dicerentur unus homo (ut supra dictum est †) non unitate suppositi, sed in quantum conveniunt in aliquo uno.*

Ar.præc. ad 2.

Qu.2,ar.6. ad 1.

Qu.2,ar.6. ad. 2.

d *Ad tertium dicendum, quod divina & humana natura non eodem ordine se habent ad unam personam divinam, sed per prius comparatur ad ipsam divina natura, utpote quæ est unum cum ea ab æterno. Sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius utpote assumpta ex tempore a divina persona: non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona Dei in humana natura subsistat: filius enim Dei est sua deitas, sed non est sua humanitas. Et ideo ad hoc quod natura humana assumatur a divina persona, requiritur, quod divina natura unione personali uniatur toti naturæ assumptæ, id est secundum omnes partes ejus. Sed duarum naturarum assumptarum esset uniformis habitudo ad personam divinam, nec una assumeret aliam. Unde non oporteret, quod una earum totaliter alteri uniretur, id est omnes partes unius omnibus partibus alterius.*

COMMENTARIUS.

Titulus est clarus, & quamvis in litera limitetur ad humanas naturas, tamen sensus ad quascunque naturas assumptibiles extenditur, sive sint ejusdem, seu diversæ speciei, nam eadem est ratio de omnibus, & sensus est, an possint ita assumi, ut simul maneant unitæ. Titulus articuli.

b Affirmat igitur D. Tho. posse unam divinam personam duas naturas assumere, atque cum non limitet numerum, intelligit plane in quovis numero finito hoc posse fieri, etiamsi in infinitum augeatur, quod totū probat illius ratio, scilicet quia persona divina tam ut principium efficiens, quam ut terminus hujus unionis est simpliciter infinita, & ad hunc effectum sufficientissima: supponit vero D. Tho. ut per se notum, ex parte naturarū repugnantiam esse non posse: quia licet secundum naturalem capacitatem se se excludant a consortio ejusdem personæ, & connaturalis, tamen secundum capacitatem obedientialem non se excluderent a consortio ejusdem personæ infinitę, & superioris ordinis: si enim nunc natura divina, & humana, quæ multo magis inter se distant, quam omnes creatæ naturæ, non se excludunt a communione ejusdem divinæ personalitatis, multo minus se excluderent naturæ creatæ inter se. Et hoc docuit etiam in solutione ad primū, quę ex dictis sufficienter exposita est.

c In solutione ad secundum definit, in eo casu unam personam habentem plures humanitates unum hominem fore, quod solum ex usu, & significatione nominum colligit, de qua re inferius disputabimus.

d Solutio ad tertium nonnulla continet notatione digna; primum enim quærit D. Tho. an in eo casu naturæ assumptæ ita essent inter se unitæ, uti nunc humana divinaque, & respondet multo esse majorem unionem inter naturam divinam, & quamcunque assumptam, quam inter assumptas inter se, propter majorem unitatem divinę naturæ cum Verbi personalitate, quæ doctrina sufficienter explicata est superiori disputatione, sectione secunda, conclusione secunda. Quærit secundo, an in eo casu posset dici una humanitas prius assumpta aliam assumere, sicut nunc dicitur divina natura assumere humanitatem: Et respondet optime negando, tum quia una humanitas non esset principium assumendi aliam, tum quia non esset terminus assumptionis ejus; nunc enim divina natura propter summam unitatem, quam habet cum Verbo, dicitur ad se sumere, quia sumit ad personam Verbi, quæ est idem quod ipsa: at vero humanitas, licet esset unita Verbo, non tamen est ipsum Verbum, & ideo quod assumitur ad Verbum ipsum, non potest dici assumi ad humanitatem, præsertim cum dictum sit, unam naturam assumptam non uniri alteri, sicut divinitatem ipsam.

Addit tertiam quæstiunculam Cajetan. an esset tunc communicatio idiomatum inter naturas assumptas, verbi gratia inter angelum & hominem, & respondet negando: itaque si ille homo moreretur, non esset verum dicere angelum mori, sicut nunc est verum dicere Deum mori. Sed hæc sententia mihi videtur falsa, loquendo de propria communicatione idiomatum inter naturas in concreto significatas, quia hæc communicatio non fundatur nunc (ut ipse putat) in hoc, quod divinitas & persona verbi sunt omnino idem, sed in hoc, quod una & eadem persona sub utraque natura subsistit, & pro ea supponunt nomina, naturam ipsam in concreto significantia, ut videre etiam est inter duas formas accidentales existentes in eodem supposito, & expositorio sylogismo cōvinci potest; recte enim sequitur, hic homo patitur,

Communicatio idiomatū efficit inter naturas assumptas

titur; ergo Verbum patitur: rursus sed Verbum est hic Angelus (suppono enim simul assumpsisse naturam angelicam); ergo hic angelus patitur. Medina negat ultimam consequentiam, quia significatur, inquit, in illo consequenti hunc angelum pati in propria natura: sed contra, quia subjecta præsertim in concreto significata, pro materiali accipi solent; aliàs hæc esset falsa in illo casu, hic angelus creat, vel hic homo est genitus ab æterno; & ideo merito D.Th. admittit hanc communicationem idiomatum in eo casu, in 3.d.1.q.2.art.5. quem sequuntur Gabr. ibi.q.2.ar.3.dub.4. Marsil. in 3.q.2.art.3. dub.3. Dixi, loquendo de propria communicatione in concreto, nam aliquæ prædicationes, quæ interdum fiunt in abstracto respectu divinæ naturæ, propter unitatem ejus cum sua persona, non possent extendi ad naturas assumptas; ut verbi gratia, hic homo dicitur esse sua divinitas, non tamen posset dici esse sua Angelica natura, vel quid simile.

An vero sicut dicitur natura divina incarnata, ita etiam posset dici natura angelica, vel e contrario natura humana angelizata (si ita loqui licet), controverti potest. Dicendum vero est, non posse dici naturam angelicam incarnatam, eodem modo quo divinitas, quia ut dictum est, non esset eodem modo unita carni; posset tamen alio modo dici, quatenus unita esset carni in eodem supposito.

ARTICULUS VIII.

Utrum fuerit magis conveniens, quod persona Filii assumeret humanam naturam, quam alia persona divina.

Infra q. 39. ar 8. ad 3. & 3. d. 1. q. 2. ar. 2. & 4. contra c. 39. fin. & 42.

AD Octavum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit magis conveniens Filium Dei incarnari, quam Patrem, vel Spiritum sanctum. Per mysterium enim incarnationis, homines ad veram Dei cognitionem sunt perducti secundum illud Jo. 18. In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam inveritati. Sed ex hoc, quod persona Filii Dei est incarnata, multi impediti fuerunt a vera Dei cognitione, ea, quæ dicuntur de Filio secundum humanam naturam, referentes ad ipsam Filii personam, sicut Arius, qui posuit inæqualitatem personarum propter hoc, quod dicitur Jo. 14. Pater major me est. Qui quidem error non provenisset, si persona Patris incarnata fuisset: nullus enim æstimasset Patrem Filio minorem. Magis ergo videtur fuisse conveniens, quod persona Patris incarnaretur, quam persona Filii.

2 Præterea, incarnationis effectus videtur esse recreatio quædam humanæ naturæ: secundum illud Galat. ult. In Christo Jesu, neque circumcisio aliquid valet, nec præputium sed nova creatura: sed potentia creandi appropriatur Patri. Ergo magis decuisset Patrem incarnari, quam Filium.

3 Præterea incarnatio ordinatur ad remissionem peccatorum; secundum illud Matthæi primo. Vocabis nomen ejus Jesum; ipse enim salvum faciet populum suum a peccatis eorum. Remissio autem peccatorum attribuitur Spiritui sancto secundum illud Joan. 20. Accipite Spiritum sanctum, quorum remis. peccata, remit. eis. Ergo magis congruebat personam Spiritus sancti incarnari, quam personam Filii.

Lib. 3. c. 2. *Sed contra est, quod Damascenus dicit in 3. lib. * In mysterio incarnationis manifestata est sapientia & virtus Dei: sapientia quidem, quia invenit difficillimi solutionem pretii quam decentissimam: virtus autem, quia victum fecit rursus victorem. Sed virtus & sapientia appropriantur Filio: secundum illud 1. Cor. 1. Christum Dei virtutem & Dei sapientiam. Ergo conveniens fuit personam Filii incarnari.*

Respondeo dicendum, quod convenientissimum fuit personam Filii incarnari: Primo quidem ex parte unionis. Convenienter enim ea, quæ sunt similia, uniuntur. Ipsius autem personæ Filii, qui est Verbum Dei, attenditur uno quidem modo communis convenientia ad totam creaturam, quia verbum artificis, id est, conceptus ejus, est similitudo exemplaris eorum, quæ ab artifice fiunt. Unde Verbum Dei, quod est æternus conceptus ejus, & similitudo exemplaris totius creaturæ. Et ideo sicut per participationem hujus similitudinis creaturæ sunt in propriis speciebus institutæ, sed mobiliter: ita per unionem Verbi ad creaturam, non participatam, sed personalem, conveniens fuit reparari creaturam in ordine ad æternam & immobilem perfectionem. Nam & artifex per formam artis conceptam, qua artificiatum condidit, ipsam, si collapsum fuerit, restaurat. Alio modo habet convenientiam specialiter cum humana natura, ex eo quod Verbum est conceptus æternæ Sapientiæ, a qua omnis sapientia hominum derivatur. Et ideo per hoc homo in sapientia perficitur, quæ est propria ejus perfectio, prout est rationalis, quod participat Verbum Dei, sicut discipulus instruitur per hoc, quod recepit verbum magistri: unde Eccle. 1. dicitur, Fons sapientiæ verbum Dei in excelsis. Et ideo ad consummatam hominis perfectionem conveniens fuit, ut ipsum Verbum Dei humanæ naturæ personaliter uniretur.

Secundo potest accipi ratio hujus congruentiæ ex fine unionis, qui est impletio prædestinationis, eorum scilicet, qui præordinati sunt ad hæreditatem cœlestem, quæ non debetur nisi filiis: secundum illud Rom. 8. Si filii, & hæredes. Et ideo congruum fuit, ut per eum, qui est filius naturalis, homines participarent similitudinem hujus filiationis secūdum adoptionē: sicut Apostolus ibidē dicit. Quos præscivit & prædest. conf. fieri ima. filii sui. Tertio potest accipi ratio hujus congruentiæ ex peccato primi parentis, cui per incarnationē remediū adhibetur. Peccaverat enim primus homo, appetendo scientiam: ut patet ex verbis serpentis promittentis homini scientiam boni & mali. Unde conveniens fuit, ut per Verbū veræ sapiētiæ homo reduceretur in Deū, qui per inordinatū appetitū sc. ētiæ recesserat a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod nihil est, quo humana malitia non possit abuti: quando etiam ipsa Dei bonitate abutitur, secundum illud Romanorum 2. An divitias bonitatis ejus contemnis: Unde etiam si persona Patris fuisset incarnata, potuisset ex hoc homo alicujus erroris occasionem sumere: quasi Filius sufficere non potuisset ad humanam naturam reparandam.

Ad secundum dicendum, quod prima rerum creatio facta est a potentia Dei Patris per Verbum. Unde & recreatio per Verbum fieri debuit a potentia Dei Patris, ut recreatio creationi responderet: secundum illud Cor. 5. Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi.

Ad tertium dicendum, quod Spiritui Sancto proprium est, quod sit donum Patris & Filii. Remissio autem peccatorum fit per Spiritum Sanctum tanquam per donum Dei. Et ideo convenientius fuit ad justificationem hominum, quod incarnaretur Filius, cujus Spiritus Sanctus est donū.

DE hac re jam disputatum est, & litera nulla indiget expositione.

DISPUTATIO XIII.

In quatuor sectiones distributa.

De termino assumptionis ex parte personæ assumentis, in quavis incarnatione possibili.

AD tria capita potest revocari disputatio, scilicet ad naturam divinam, ad personas divinas, & ad personas creatas: de natura enim creata, suppositis iis, quæ de natura divina dicemus, nihil dicendum superest. Rursus personæ assumentes comparari possunt, vel plures personæ ad unam naturam, vel una persona ad plures naturas, præter has nulla cōparatio aut quæstio videtur possibilis.

SECTIO I.

Utrum hic Deus, ut abstrahit a personis divinis, possit naturam creatam assumere.

HÆc quæstio non eo modo pertractanda est, quo a D. Thoma disputatur art. 3. in sensu conditionato ex hypothesi impossibili, nam illa nullam habet difficultatem, & sufficiunt, quæ Sanctus ibi docuit; sed versabitur in alio sensu in litera subnotato, scilicet, an hic Deus prout nunc est divinis personis quiddam commune, naturam creatam per proprietatem absolutam, & communem terminare possit. Dupliciter autem intelligo, fieri id posse; uno modo, ut unio fiat primo & per se ad hunc Deum ita præcise, ut non fiat ad proprietates relativas ut sic, nisi tantum ratione absoluti, ad eum modum, quo nunc tres personæ divinæ uniuntur in subsistentia absoluta, sed non in relativis. Secundo modo, ut licet unio primo fiat in absoluto, consequenter tamen fiat etiam

in omnibus personalitatibus relativis : hoc secundum pendet ex alia quæstione infra tractanda, ubi decidetur . De priori igitur instituitur disputatio.

In qua est prima sententia negans esse possibilem talem modum unionis. Alens. 3. p. q. 2. memb. 3. & q. 7. mem. 1. art. 3. Bonaven. in 3. d. 1. art. 1. q. 3, & d. 5. ar. 1. q. 4. Fundantur in hoc, quod ipsi negant subsistentiam absolutam in Deo : non potest autem intelligi unio naturæ humanæ ad divinam, nisi in aliqua subsistentia. Quę opinio supposito illo fundamento optime procedit, atque in Conciliis & Patribus fundamentum habent, quia non agnoscunt aliam unionem substantialem inter naturam divinam, & creatam, nisi secundum subsistentiam, quia in unam naturam conjungi non possunt, ut supra ostensum est: aliud autem genus unionis substantialis nec a sanctis Patribus est cognitum, nec facile fingi potest. Verumtamen absoluta subsistentia immerito negatur Deo, ut supra late probatum est: sed Capreolus in 3. d. 1. q. 1. ad argumenta contra quartam conclusionem, quamvis admittat subsistentiam absolutam, negat tamen hanc unionem esse possibilem: existimat enim illam subsistentiam ut sic non posse esse sufficientem rationem terminandi naturam creatam, sed oportere, ut sit quasi modificata, & constituta in esse incommunicabili per relationem; & in hoc est probabilis hæc sententia, cujus fundamenta infra videmus, & favet illi D. Th. indicans naturæ divinæ non convenire assumere nisi ratione personæ, ut videre est hic ar. 2. & ar. 3. ad 1. & 2. & q. seq. ar. 5. ad 1. In alio tamen videtur Capreolus, non satis consequenter loqui: ponit enim, ut supra vidimus duplicem dependentiam naturæ creatæ assumptæ a persona divina, alteram, quatenus per ejus personalitatem subsistit, alteram quatenus per illius existentiam essentialem, & absolutam existit; quanquam ergo prior dependentia terminari non possit, nisi ad relationem immediate, cur non posset fieri secunda sine illa priori? Atque adeo assumi natura humana, non ad subsistendum, sed ad existendum per ipsum esse essentiæ divinæ? Et hæc objectio procedit contra omnes Thomistas, qui dicunt humanitatem assumi, non tantum ad subsistendum, sed etiam ad existendum. Sed fortasse aliquo modo respondere possent, ut jam dicam.

Dico ergo primo: Natura divina abstracta a relationibus, si præcise consideretur, ut natura, seu tanquam forma nullam habens propriam, & singularem subsistentiam, non potest ut sic intelligi assumere naturam creatam. In hac omnes fere Theologi conveniunt, & eam convincunt Alexand. & Bonaventura, tum quia talis unio naturarum non posset esse, nisi in natura, quia ex naturis ut sic, immediate inter se unitis, & non in aliqua natura, vel subsistentia, quid posset resultare, nisi natura? cum non posset resultare persona, nec aliquid subsistens; tum etiam, quia nihil posset natura divina ut sic communicare humanæ naturæ, quia non posset illam informare, neque essentialiter constituere in esse entis talis speciei, vel rationis, quod est munus naturæ ut sic.

Objectio. Dices: Natura divina sic concepta intelligitur habere esse existentiæ; ergo posset illud communicare naturæ creatæ, & trahere illam ad existendum suo esse. Ego facile respondeo hoc genus unionis omnino implicare contradictionem, quia impossibile est, ut aliqua entitas realis existat per existentiam, vel entitatem realiter a se distinctam, sicut impossibile est, ut aliqua entitas per entitatem a se distinctam in esse entitatis constituatur; quia, ut sæpe dixi, nihil aliud est per existentiam constitui, quam formaliter fieri entitatem actualem. Thomistę vero respondere possent, vel sequendo opinionem Cajetani dicentis constitutionem suppositi esse priorem existentia, quia per personalitatem fit persona capax existentiæ: hinc enim fieri videtur naturam creatam non esse capacem existentiæ divinæ, nisi præintelligatur personata personalitate divina, aliàs deberet præintelligi personata personalitate propria, & consequenter inassumptibilis, & incapax existentiæ alienæ; vel sequendo opinionem Capreoli, scilicet in creaturis personalitatem esse existentiam ipsam substantialem, nam inde fieri videtur, non posse impediri sub ratione existentiæ, nisi impediatur sub ratione personalitatis, atque adeo non posse trahi naturam creatam ad existentiam alienam, nisi simul trahatur ad aliquam personalitatem.

(Margin: Respons. — Respons. 2.)

Deus per subsistentiam absolutam potest assumere. Dico secundo: Natura divina, ut intelligitur abstracta a tribus personis, & esse hic Deus subsistens propria & singulari subsistentia absoluta, & essentiali, potest immediate assumere naturam creatam, illam terminando per subsistentiam essentialem præcise. Hæc est communior sententia Theologorum, in 3. dist. 1. Sco. q. 2. §. Ad q. igitur. Durandus, q. 2. Richard. ar. 1. q. 4. Gabr. qu. 1. art. 3. dub. 4. Okam q. 1. Cajetan. hic art. 3 quem recentiores Thomistæ sequuntur. Ratio vero est, quia, posita illa subsistentia, quam supra esse probavimus, nulla est ratio, cur non possit esse sufficiens terminus assumptionis, quia in ratione subsistendi non est minus perfecta, quam subsistentia relativa; neque est ulla ratio, ob quam necessario requirat incommunicabilitatem, ut possit esse ratio terminandi, vel sustentandi naturam creatam, ut constabit solvendo omnem apparentem repugnantiam, quæ hic potest confingi.

Objectio 1. ex identitate subsistentiarum. Prima est, quia cum hæc subsistentia absoluta sit omnino idem cum relativis, non videtur posse communicari, & uniri humanæ naturæ, quin uniantur relativæ; sicut si in Deo esset una tantum persona, non posset assumere naturam ad subsistentiam, quin assumeret ad personalitatem, quia essent omnino idem; sed non sunt nunc minus idem: sicut etiam e contrario, non potuit nunc uniri subsistentia relativa Verbi humanæ naturæ, quin consequenter fuerit unita natura, quæ est idem cum illa. Sed ex hoc capite nulla sine dubio ostenditur repugnantia, nam quamvis esse absolutum, & relativum in Deo, & in unaquaque persona Trinitatis, sint idem in re ipsa, nihilominus communicat Pater Filio esse absolutum, & non suum proprium esse relativum, & similiter Pater & Filius Spiritui sancto; ergo simili modo non repugnabit tres personas communicare suam subsistentiam absolutam naturæ assumptæ, non communicando relativas ut sic. Unde non esset eadem ratio, si intelligeremus in Deo esse tantum unam personam, quia tunc subsistentia ipsa esset essentialiter incommunicabilis alicui personæ, & ideo non posset communicari naturæ assumptæ, nisi prout in re esset, scilicet ut incommunicabilis: at vero nunc revera datur in re ipsa subsistentia communis multis personis, quę in suo essẽtiali cõceptu nõ includit incõmunicabilitatẽ, & ideo ut sic potest cõmunicare naturę createę.

(Margin: Respons.)

Quocirca licet nunc hæc subsistentia, & relatio ita idem sint, quemadmodum essent, si persona Dei tantum una, & absoluta reperiretur, tamen non eodem modo: tunc enim essent adæquate idem, & convertibiliter, quia cum quocumque esset idem natura, esset idem persona, & e contrario; nunc vero non ita est, sed cum aliquo est idem natura, & non persona, & ideo alicui potest etiam communicari subsistentia communis naturæ, cui non communicetur persona. Denique ex mysterio incarnationis, prout factum est, potius confirmari potest, quod dicimus, quia licet subsistentia absoluta, & relativa sint idem, nihilominus relativa est ratio terminandi, & non absoluta ut sic, sed solum ut includitur in relativa. In quo etiam est inter illas notanda differentia deserviens proposito, nam absoluta includuntur essentialiter in relativis, relativa autem non ita essentialiter includuntur in conceptu absoluti, & ideo facilius intelligi potest subsistentiam absolutam uniri naturæ creatæ, non unitis relativis, ut sic, quam e contrario.

Objectio 2. ex communicabilitate. Secunda ratio repugnantiæ sumi potest ex parte subsistentiæ absolutæ, quatenus communicabilis est; videtur enim impossibile, esse naturam a parte rei subsistentem, & non esse ultimo terminatam per subsistentiam incommunicabilem: tum quia aliàs daretur hic homo a parte rei, qui non esset persona, quod non videtur intelligi posse; tum etiam quia talis subsistentia, cum personalitas non sit, propriam personalitatem humanæ naturæ impedire non posset: tum præterea, quia humana natura tantum videtur capax personalitatis ut sic, quia tota dependentia ejus est in subsistendo personaliter, & incommunicabiliter; tum denique quia aliàs daretur unio media inter unionem in natura, vel in persona, quod non solum est contra D. Thomam in tota hac materia, sed etiam contra communem modum loquendi Patrum, & Conciliorum, ut videre est in Conciliis Toletan. VI. & XI. in principio, & aliis supra citatis, unde Ansel. lib. de incarnat. Verbi c. 4. arguens contra eos, qui asserebant, si Verbum incarnatum esset, necessario sequi, alias perso-

personas esse incarnatas, dicit eos necessario ponere unionem factam esse in natura, sentiens non posse esse aliam unionem tribus personis communem.

Responsio. Sed hæc omnia nullam repugnantiam sufficienter ostendunt, quia cum illa subsistentia absoluta vera sit, & realis, imo perfectiori modo includat modum essendi in se & per se, quam omnis alia subsistentia, non est, cur negetur ex propria ratione absoluta sine consortio relativi, ad terminandam & sustentandam alienam naturam sufficientem esse, nam licet ipsa non sit incommunicabilis, tamen in re semper ac necessario est communicata personis incommunicabiliter subsistentibus, & ideo sicut non repugnat hunc Deum realiter communicabilem multis personis subsistere a parte rei communicabili subsistentia, in re tamen non distincta a persona incommunicabiliter subsistente, ita non est, cur repugnet hunc hominem esse a parte rei subsistentem per communicabilem subsistentiam, existentem tamen in eisdem personis incommunicabiliter subsistentibus.

Unde ad primam difficultatem respondetur, hunc hominem in eo casu, non esse quidem personam ex vi illius subsistentiæ, qua præcise humanitas terminatur, sicut neque hic Deus, ut sic, est persona, ut supra dictum est, tamen in re ipsa esset Pater, & Filius, & Spiritus sanctus, & quælibet harum personarum ex vi hujus unionis esset homo (ut præcedenti disputatione contra Durand. dictum est) quia illa subsistentia communis intime includitur in omni persona, & ita in rigore nullum daretur individuum humanum, quod non esset persona.

Ad secundam difficultatem respondetur, per unionem humanitatis terminandam ad hujusmodi subsistentiam, necessario impediri seu excludi formaliter personalitatem propriam, quia hic modus existendi in alio, tanquã in sustentante, formaliter repugnat cum propria subsistẽtia. Neque ad hoc refert, quod subsistentia illa, ad quam terminatur hic modus unionis, sit communicabilis aut incommunicabilis: quia illa repugnantia non provenit ex incommunicabilitate subsistentiæ, ad quam fit unio, sed ex ipso modo unionis, & veluti existentiæ in alio, præsertim quia ratio subsistendi prior est, quam ratio personæ, seu quam ratio incommunicabiliter subsistendi, & ideo impedita subsistentia creata sub priori ratione subsistentiæ consequenter impeditur sub ratione personalitatis, & prout in re ipsa existit. Unde ad tertiam difficultatem respondetur, verum esse humanitatem natura sua, seu secundum capacitatem naturalem non esse capacem subsistentiæ communicabilis, tamen inde non fit, per potentiam obedientialem non esse capacem illius, quia aliàs illius subsistentiæ divinæ esset capax, quia naturaliter illam non postulat; cum ergo humanitas per capacitatem obedientialem terminabilis sit subsistentia infinita, & hic non appareat specialis repugnantia, erit etiam terminabilis hac subsistentia, quę dicetur supplere vicem propriæ personalitatis, quoad rationem subsistendi, non vero quoad modum incommunicabilem, sed altiori modo, intime scilicet se communicando tribus personis incommunicabiliter subsistentibus.

Ad quartam difficultatem respondetur, hanc unionem esse ad modum illius, quam vocant Sancti in persona, quia est in subsistentia, ut ipsi etiam loquuntur, & quia per illam quælibet persona divina fieret homo, & subsisteret in duplici natura; hanc enim vocant Sancti, unionem in persona, quia loquuntur de hoc modo unionis, prout factus est: factus est autem in substantia incommunicabili. Denique hæc unio non fit ad componendam unam naturam, sed potius ad componendum unum aliquid cum singulis personis, licet non secundum personalia, sed secundum subsistentiam communem illis. Ad Anselmum vero specialiter respondetur (quanquam non oporteat omnes rationes esse formales, & efficaces) vimtamen illius rationis esse hanc, ex unione in subsistentia non posse inferri esse communem omnibus personis, quia talis unio ex genere suo fieri potest in proprietate personali, & ideo non posse ex eo solum, quod unio sit substantialis, inferri esse communem omnibus personis, nisi supponatur talis unio esse essentialis, seu in natura, & hoc sensu recte Anſel. contra hæreticos concludit.

Alia difficultas offerebat se hic ex eo, quod essentia non potest videre sine personis. Sed hæc expedienda est eodem modo, quo similem resolvimus disp. præc. sect. 1.

SECTIO II.

Utrum plures personæ divinæ possint simul assumere eandem naturam.

Suppono, quamlibet personam posse assumere naturam creatam, de hoc enim nulla potest inter Catholicos esse controversia, supposita fide incarnationis, quia non est major ratio de una persona, quam de aliis. Deinde sumo ex præcedenti sectione, tres personas posse assumere eandem naturam, terminando illam aliquo termino, seu subsistentia communi, quia non posset hic Deus assumere, quin omnes tres personæ saltem hoc modo assumerent, ut ostensum est. Quæstio ergo superest, an tres personæ possint assumere eandem naturam, terminando illam proxime & immediate per subsistentias relativas, sive illam simul terminent per subsistentiam absolutam, sive non: hoc enim nihil potest variare quæstionem, suppositis quæ in superioribus dubiis dicta sunt.

Est ergo prima sententia negans posse hoc modo eandem naturam assumi a pluribus personis. Tenet Scot. dist. 1. q. 2. §. Ad qu. igitur Rich. ar. 1. q. 3. Albertus, q. 1. a. 10. Palud. vero q. 3. a. 2. æque probabilem esse putat hanc & contrariam sententiam, & citatur pro hac sententia Anselmus, de cujus sensu circa literam D.Th. satis dictum est, citatur etiam Bonaventura in 3. d. 1. a. 2. q. 3. Sed ut constat ex fine illius quæstionis, potius ibi docet contrarium, & in reliqua parte quæstionis solum explicat, & confirmat sensum Anselmi. Fundamentum hujus sententiæ esse debet, quia implicat contradictionem, quæ vero esse possit hæc contradictio, infra videbimus.

Dicendum tamen est, posse plures personas assumere eandem naturam, & terminare illam propriis subsistentiis relativis. Hæc est communior sententia Theologor. cum D.Th. hic Alens. 3. p. q. 2. memb. 4. Altisiod. l. 3. sum. tr. 1. c. 1. q. 6. Henr. quodl. 6. q. 7. Marſ. in 3. q. c. a. 3. Okam. q. 1. a. 3. Gabr. dist. 1. q. 1. a. 3. dub. 3. Almai. q. 1. a. 3. consentiunt Capreolus, Cajet. & omnes Thomistæ. Durand. etiam dist. 1. q. 3. eandem tenet sententiam, quam bene tractat, & confirmat: sed in hoc singularis est, quod affirmat non posse tres personas assumere hoc modo eandem naturam, nisi prius intelligitur assumere illam hic Deus, ut abstrahit a personis: sed nititur falso fundamento, nam idem putat dicendum de quacumque unione, facta etiam in una persona tantum, & ideo, ut supra vidimus, idem affirmat de incarnatione, prout facta est. Sed hoc sufficienter in superioribus est confutatum. Illo ergo omisso, fundamentum hujus sententiæ est illud, quod D.Tho. attulit in a. 6. quod sufficientissimum est, & ibi satis explicatum, sed attingo breviter: tres enim personalitates divinæ, quantum est ex parte earum, possunt terminare eandem naturam, ut patet in natura divina; sed ex parte naturæ assumendę nulla est specialis repugnantia; ergo.

Dicetur fortasse, esse repugnantiam ex parte naturæ humanæ, quia finita est: nam divina propter infinitatem est capax trium subsistentiarum, & ideo natura finita nõ videtur habere tantam capacitatem, sicut personalitas divina potest terminare plures naturas, tamen quia hoc convenit illi ex infinitate sua, creatæ personalitati convenire non potest, ut infra dicetur. Respondetur, divinam essentiam ex se, & ex natura sua, tria supposita postulare, hocque illi ex infinitate convenire: similiter ita esse in illis, ut cum singulis eorum omnino idem sit cum perfectissima unitate, & simplicitate, & ideo neutrũ horum posse convenire naturæ creatæ. Si autem tres personæ assumerent eandem naturam creatam, neque illa natura esset idem cum personis assumentibus, sed substantialiter conjungeretur illis: nec ille modus subsistendi esset illi connaturalis, sed per gratiam, & omnipotentiam assumentis communicatus, ipsa natura non repugnante, quia cum ipsa sit in potentia obedientiali ad quamcunque personalitatem divinam, & alioqui inter ipsas personalitates divinas in ordine ad subsistendum, vel terminandum naturam, formalis repugnantia non sit, aut oppositio, eadem ratione erit in potentia obedientiali ad omnes illas personalitates, etiã simul terminãtes: neq; est ulla ratio, cur ad hoc infinita perfectio, seu capacitas requiratur. De illo vero exẽplo, quod adducitur de personalitate finita, & infinita suo loco dicemus, (Objectio 1. / Responsio ad Objectio 1)

nunc paritas negatur, tum quia cum personalitas sit actus naturæ, major perfectio requiritur ex parte personalitatis, ut terminare possit, quam ex parte naturæ, ut possit terminari: tum etiam quia ex parte personalitatis creatæ est specialis repugnantia, ut non possit esse terminus alienæ naturæ, ut infra videbimus. Unde personæ infinitæ proprium est, non solum terminare plures naturas, quia plures sunt, sed etiam quia proprium illius est, naturam extraneam terminare.

Objectio 3. Sed objicit secundo Scotus, quia repugnat ejusdem effectus dari plures causas totales, simul concurrentes; ergo repugnat eandem naturam simul dependere a multis personis, quia dependeret ab unaquaque, tanquam a toto, & adæquato termino. Respondet Cajet. negando consequentiam, quia dependentia a termino alterius est rationis, quam dependentia effectus a causa: & hæc est prioris generis, & non posterioris, in illo autem genere dependentiæ a termino, non repugnat unum æque dependere a multis, sic enim una relatio interdum respicit plures terminos. Sed hæc responsio fundatur in opinione quadam satis dubia, nam fortasse magis repugnat unam relationem pendere, seu respicere plures terminos, quam unum effectum pendere a multis causis totalibus, quia illa dependentia est magis intrinseca & essentialis, & quasi formalis: magis autem repugnat, eumdem effectum constitui pluribus formis adæquatis, & ejusdem rationis, quam pendere a multis efficientibus.

Natura a tribus personis necessario per tres uniones assumeretur. Deinde quod ad præsentem quæstionem attinet, constat non posse eandem naturam creatam ita assumi a tribus personis proxime, & immediate, ut nunc loquimur, ut per eandem indivisibilem unionem omnibus uniatur, aut per eandem relationem unionis ad omnes referatur; quod probatur aperte, quia unio ad unam personam non penderet ab unione ad aliam, neque e converso, & unaquæque earum intrinsece penderet a suo termino; essent ergo diversæ. Item si nunc Pater assumeret eandem humanitatem, quæ est in Verbo, necessarium esset humanitatem illam mutari, quia non potest fieri nova unio sine nova alicujus extremi mutatione, sed humanitas non mutaretur, nisi quia reciperet novum modum unionis, & consequenter novam relationem, quæ sequitur posito novo fundamento: quia nullum aliud genus mutationis ibi intervenire potest, neque est necessarium ad effectum intentum. Denique non potest unum corpus constitui in duobus locis, quin in eis habeat diversos modos existendi, seu diversas præsentias, vel relationes, nec potest una anima uniri distinctis corporibus, quin ad illa habeat diversas uniones; ergo similiter, &c.

Responsio. Ex hoc ergo petenda est propria solutio argumenti, quidquid enim sit de antecedenti (de quo disputare nolo, quia philosophicum est, quanquam ego falsum illud esse existimo, de potentia absoluta loquendo) male tamen proposito applicatur, quia humanitas assumpta in sua entitate non pendet proprie a persona assumente, tanquam ab influente in illam propriam entitatem, quam habet, ut quædam natura realis est, sed ad summum pendet modo explicato, q. præced. tanquam a conditione vel termino requisito; nihil autem repugnat, quod natura simul habeat plures conditiones singulas per se sufficientes, seu plures terminos in ordine ad plures uniones. Quocirca hæc dependentia a persona assumente ut a termino propriissime est in unione, & subsistentia; unde si eadem humanitas assumeretur a multis, licet natura esset una, tamē proprius effectus assumptionis, & dependētia, quæ inde oritur, non esset una, sed multiplex, essent enim tres uniones diversæ, quarum unaquæque a suo termino penderet. In quo est etiam magna differentia inter causam efficientem respectu sui effectus, & terminum hujus assumptionis; nam si tres causæ totales efficerent eundem effectum, darent illi idem esse, & ideo proprie esset unus effectus a tribus causis: hic autem tres personæ assumentes communicarent eidem humanitati tria esse, seu tres subsistentias diversas, mediis tribus unionibus distinctis. Et ideo in hoc revera non est simile, quod affertur: magis vero simile esset, si Deus eandem albedinem in diversis subjectis poneret, in quibus haberet diversas uniones, & diversas inhærentias, quod sane non videtur magis repugnare, quam constituere duo corpora in eodem loco, ubi quamvis locus sufficienter repleatur uno corpore, Deus tamen facit, ut simul, & æque sufficienter repleatur ab alio, ubi non proprie est idem effectus ab utroque corpore, quia proprius modus existendi in tali loco, seu replendi tale spatium, distinctus est in unoquoque corpore.

Et ex hac solutione obiter colligitur primo, quod si humanitas assumeretur ab hoc Deo præcise, juxta modum dictum in præcedenti sectione, modus unionis existens in humanitate esset distinctus a modo unionis, quem nunc habet humanitas in persona Verbi, & ab omni modo, quem haberet unita cuilibet personæ. Hoc patet ex dictis, quia isti modi unionis sunt re ipsa separabiles inter se; nunc enim habet humanitas unionem ad Verbum, & non propriam illam unionem ad hunc Deum, ut supra contra Durandum ostendimus; & e contrario, si hic Deus præcise assumeret humanitatem, non esset in illa ille modus unionis ad Verbum, qui nunc est in humanitate Christi, quia unio esset indifferens, & æque communis omnibus personis: cujus signum est, quia relationes habent terminos diversos, quia alia terminatur ad unam personam ut sic, alia vero ad omnes, ut sunt unus Deus. Ex quo fit secundo, quod si una humanitas assumeretur immediate, & proxime a tribus personis, non necessario haberet illum specialem modum unionis, quem potest habere ad hunc Deum secundum se, quia hic modus non necessario sequitur ex unione ad personam, ut nunc patet in persona Verbi; neque ergo sequeretur ex unione, seu potius ex unionibus ad omnes tres personas, quia omnes sunt ejusdem rationis. Tertio tandem licet ex dictis colligere, quamvis hoc non sit necessarium, posse tamen ita fieri, quia sicut una humanitas potest simul terminari a tribus personis, ita etiam ab hoc Deo, ut sit simul cum ipsis personis, quia non magis, imo minus repugnat eandem naturam terminari subsistentia absoluta, & relativa, quam terminari pluribus relativis.

Tertia & major difficultas in hac sententia est, quia ex illa sequi videtur humanitatem semel terminatam posse iterum assumi, priori termino conservato, unde fiet consequens, ut possit etiam assumi humanitas existens in propria persona. Sed hæc difficultas tractanda est infra disput. sequenti in propria disputatione de hac re, & ideo hic solum respondeo humanitatem terminatam ut sic non posse iterum assumi, quod est dicere, personam ipsam non posse assumi, seu terminum ultimum naturæ non posse iterum terminari, quod est per se clarum, ut infra etiam dicemus: at vero humanitas semel terminata potest secundum se iterum assumi, & terminari, præsertim quando ille terminus est extrinsecus, quia licet sit per unionem conjunctus, semper tamen manet omnino distinctus a natura, & ita potest ipsa natura assumi, non assumpto termino. An vero in hoc sit specialis repugnantia, quando terminus est intrinsecus, seu personalitas connaturalis, dicemus citato loco. Objectio. Respon.

Dices. Ex parte ipsius unionis videtur esse repugnantia, quia cum unio sit modus naturæ in illa existens, non videtur posse assumi natura unita alteri personæ, conservata unione, quin assumatur ipsa unio, quod aperte repugnat, unde inter ipsas uniones ad terminos distinctos videtur esse repugnantia formalis. Respondetur, licet unio sit modus naturæ, tamen ex natura rei ab illa distingui, & ideo non oportere, ut assumendo naturam assumatur ipsa unio, & ideo non est tanta repugnantia formalis inter ipsas uniones, ut contradictionem involvat in eandem naturam simul convenire: sicut si corpus existens in uno loco constituatur in alio, licet modus existendi in uno loco sit in ipso corpore, nihilominus ille met modus non constituitur in alio loco, sed ipsum tantum corpus: quod etiam videre est in modo sacramentali, quem corpus Christi habet in Eucharistia, nam licet idem numero corpus Christi constituatur sub diversis speciebus consecratis, non tamen idem numero modus existendi, quem habet sub his speciebus, sub aliis ponitur.

Quarta difficultas est, quia in eo casu tres personæ nec essent plures homines propter unitatem humanæ naturę, neque unus propter trinitatem personarum. Ad hoc quidam utrumque concedunt, ut Richard. in 3. dist. 1. ar. 1. q. 4. ad 2. Durand. q. 3. & ad 3. sed essent, inquiunt, utrumque secundum quid. Sed non placet, quia cum unum & multa adæquate dividant ens, potest quodlibet ens sub quacunque ratione, aut unum, aut multa simpliciter appellari. Alii dicunt in eo casu fore tres personas tres Objectio 4

homi-

homines. Ita tenent Nominales, & Marsil. in 3. q. 2. ar. 3. dub. 2. Gabr. supra, quos Cajet. hoc loco art. 6. imitatur, male interpretans D. Thom. ut ibi notavi. Sed hoc magis displicet, aliàs tres personæ non essent simpliciter dicendæ unus Deus. Respondent Nominales, non esse eandem rationem, quia divinitas ita est una in tribus personis, ut sit omnino idem cum singulis; humanitas vero, quamvis esset in tribus personis, non esset idem cum ipsis. Sed hoc, licet referat ad prædicationes in abstracto, ut videlicet possint tres personæ dici una divinitas, non tamen una humanitas, ad prædicationem tamen in concreto, parum videtur referre: quia unaquæque persona non est Deus præcise ac formaliter, quia est sua deitas, sed quia habet deitatem, sicut Verbum est homo, quia habet humanitatem, licet non sit sua humanitas; ille ergo modus prædicationis per se ac formaliter non requirit illam identitatem: sic ergo tres personæ sunt unus Deus, non quia sunt una Deitas formaliter ac præcise loquendo, sed quia habent unam deitatem; ergo similiter essent unus homo, si haberent unam humanitatem.

Aliter respondet Cajet. tres personas esse unum Deum non propter quamcunque unitatem Deitatis, ut natura est, sed propter unitatem subsistentis communis, id est, quia sunt unum, & idem habens hanc Deitatem. Sed in primis responsio non procedit, si constituamus unionem ejusdem humanitatis factam esse, & in hoc Deo & in tribus personis, tunc enim tres personæ essent unum & idem habens humanitatem. Deinde quod tres personę sint unus Deus, non pendet ex illa opinione de subsistentia communi, sed ex vi unius naturæ sunt unus Deus, ut omnes Patres loquuntur: aliàs si unitas naturæ non sufficeret, quamquam posita subsistentia essentiali possent dici unus Deus, quatenus sunt unum habens Deitatem, sub alia ratione possent dici tres dii, quatenus sunt plures habentes deitatem, sicut dicuntur fore tres homines in dicto casu. Denique Pater, & Filius, sunt unus spirator, & unum principium Spiritus sancti, ut constat ex 1. p. q. 36. art. 4. idque propter unam virtutem, & unam relationem spirandi, quamvis sub ea ratione non habeant unam subsistentiam communem.

Respons. Dicendum est ergo, in eo casu fore tres personas unum hominem: ita tenet expresse D. Thomas hic ar. 6. ad 1. ut ibi notavi, & in 3. dist. 1. q. 2. ar. 4. ad 6. & in hoc magis inclinat Durand. supra, & Bonav. Alens. & alii supra citati, & Altisiod. lib. 3. Sum. tractat. 1. c. 1. q. 6. Capreol. & Hispal. in 3. d. 1. q. 1. Ferr. 4. cont. Gent. c. 12. Et ratio est, quia ad unitatem termini substantivi sufficit unitas formæ, ut optime docuit D. Thom. 1. p. q. 36. ar. 4. & qu. 39. ar. 3. quia terminus substantivus, ut homo, formaliter significat formam seu naturam, ut in habente illam, & ideo ut simpliciter dicatur unus homo, sufficit unitas naturæ. Nec refert, quod illa natura sit intrinseca, & connaturalis, vel adventitia, ut est humanitas respectu Verbi, quia hoc non variat rationem nominis, nec modum significandi illius. Et confirmatur, nam Christus absolute est unus homo specie cum aliis hominibus, propter unitatem specificam naturæ, quamvis supposita plusquam genere differant; ergo pari ratione tres personæ erunt unus homo numero, propter unitatem numericam naturæ, etiamsi personæ distinctæ sint. Contra hanc vero sententiam fiunt hic a Thomistis multa argumenta, quæ sophistica mihi videntur, & parvi momenti, ideo prętermitto, tum quia si quid in eis est difficultatis, in sequenti sectione fortassis attingetur.

SECTIO III.

Utrum una persona divina possit assumere plures naturas.

IN hoc dubio, quod ad quæstionem de re pertinet, facillime expediri potest; sine controversia enim conveniunt Theologi omnes, hoc esse possibile, quia neque ex parte naturarum est repugnantia, cum utraque supponatur assumptibilis, & inter eas non sit formalis repugnantia respectu ejusdem personæ; nulla enim potest fingi ratio hujus repugnantiæ, vel contradictionis, etiamsi alioqui ipsæ naturæ fingantur habere formas contrarias, vel repugnantes, quia illa repugnantia formarum est respectu ejusdem subjecti, at vero si diversæ naturæ assumerentur ab una persona, formæ talium naturarum manerent in diversis materiis, & subjectis, ut omittam posse Deum etiam contrarias formas simul in eodem subjecto collocare: nec vero potest esse repugnantia, vel insufficientia ex parte personæ, cum illa infinita sit, atque adeo vim habeat infinitam terminandi.

Dices, Pater æternus habet infinitam vim generandi, & tamen non potest generare nisi unam personam; ergo. Objectio. Respondetur illam potentiam veluti expleri uno actu perfecto, & adæquato, cui etiam unus terminus totus, & adæquatus respondet: at vero Verbum assumens infinite naturas assumptas excedit. Respons. Sed contra, nam ex hac responsione fieret, Verbum nullam naturam posse terminare præter divinam, quia in hoc habet actum perfectum, & adæquatum, quo videtur ejus virtus expleri. Objectio. Respondetur negando consequentiam, sed solum fit, ut non possit terminare aliam naturam illo modo, scilicet, ut adæquatam, connaturalem, & secum habentem necessariam conjunctionem seu unitatem: non vero impeditur, quin possit libere se communicare modo minus perfecto inferioribus naturis, sicut voluntas divina amando seipsam, amat bonum sibi adæquatum naturali quadam necessitate, & nihilominus libere potest alia amare, & se illis communicare: & eodem modo essentia divina, quæ in patre est principium naturalis generationis, est in omnibus personis virtus seu potentia creandi: Deus enim, quia est simpliciter & in omni ratione infinitus, & intra se habet omnem perfectionem, & virtutem sibi connaturalem, omni modo completam, & perfectam, & simul habet infinitam vim communicandi se creaturis omni modo communicationis possibilis. Et hactenus de quæstione de re. Respons.

Major controversia est in quæstione fere de modo loquendi, an in eo casu illa persona subsistens in pluribus humanitatibus unus homo, vel plures diceretur. Richard. enim in 3. dist. 1. ar. 1. q. 5. idem dicit, quod in simili dubio, præcedenti sectione tractato, scilicet simpliciter, neque esse unum, neque plures homines, sed utrumque secundum quid. Aliorum vero sententia est, in eo casu simpliciter dicendum esse, unam personam habentem plures humanitates simpliciter esse plures homines. Ita tenuit D. Tho. in 3. dist. 1. q. 2. art. 5. ad 2. & 3. Scot. q. 3. & in 2. dist. 12. q. unica circa finem, & Durand. supra, Altisiod. li. 4. Summæ tract. 1. c. 1. q. 5. Fundamentum sumitur ex dictis sectione præcedenti, quia ad unitatem substantivi sufficit unitas formæ; ergo & ad pluralitatem sufficit pluralitas, nam oppositorum eadem est ratio. Item quia tres personæ dicuntur unus homo propter unam humanitatem, quia homo significat humanitatem in habente ipsam, & ita cum dicitur unus homo, solum numeratur una humanitas in habente; ergo habens plures humanitates non potest dici unus homo, quia etiam tunc formaliter numeraretur humanitas, & significaretur tantum habere unam humanitatem: e contrario vero possunt dici plures homines, quia in hoc modo dicendi solum numerantur tres humanitates in habente ipsas. Dices: Non solum numerautur humanitates, sed etiam habentes humanitates. Objectio. Sed contra, nam per terminum unitatis non numerantur habentes, sed sola humanitas in habente, sive illud sit unum, sive plura; ergo & simili modo per terminum multitudinis numerantur formæ, & non supposita seu habentes ipsas. Respons. Denique individuum humanæ naturæ constituitur per individuam naturam, sicut homo in specie constituitur per specificam naturam; ergo ubi sunt plures individuæ naturæ humanæ, erunt plura individua, atque adeo plures homines. Hæc sententia est valde probabilis. Nihilominus D. Th. hoc loco ar. 7. sententiam retractavit, & docuit in eo casu hujusmodi personam esse unum hominem; sequitur Marsil. in 3. q. 2. att. 3. dub. 2. Almainus, d. 1. q. 2. dub. 3. Gabr. q. 2. ar. 3. dub. 4. Cajet. hic Ferr. 4. cont. gent. c. 11. & omnes Thomistæ, & quoniam hæc controversia magis est de modo loquendi, quam de re, & hæc ultima sententia magis consentanea est communi modo loquendi, ideo simpliciter mihi magis probatur: in eo enim casu ex omnibus illis naturis constitueretur una persona humana, ut per se constat, & unum suppositum: ut vero juxta communem modum loquendi, nullum suppositum dicitur simpliciter plures sub aliqua appellatione, seu forma, etiamsi habeat plures formas, seu rationes, a quibus possit illa denominatio sumi.

Antecedens inductione constat, nam unus homo est unus artifex, vel unus pater, etiamsi habeat plures artes, vel paternitates: & æternus Pater est unum principium Filii & Spiritus sancti, quamvis habeat plures proprietates seu relationes, ut docuit D.Th.1.par.q.36.ar.4. ad 2. Denique Christus Dominus, quamvis habeat duas naturas substantiales, simpliciter est una substantia, & non plures: ex qua inductione colligimus, juxta communem modum concipiendi, & loquendi, has voces numerales, quæ significant multitudinem, applicatas terminis concretis, semper implicite dicere multitudinem suppositorum, ut Div. Th. supra dixit; de termino autem significante unitatem non ita est, sed potius licet supposita sint plura, dicuntur aliquid unum, quatenus in aliqua forma, vel ratione conveniunt; & ita licet plures personæ dicantur unus homo, propter convenientiam in una humanitate, una tamen persona non poterit dici plures homines propter plures humanitates.

In concretis quid unū, & quæ plura, dicantur.

Ratio vero aliqua ex reipsa reddi potest, quia multitudo divisionem significat, divisio autem significat negationem unionis, seu unitatis, e contrario vero unitas formaliter significat unionem, seu indivisionem, unde ut aliqua sint unum sub aliqua ratione, sufficit, ut sub illa ratione uniantur, at vero ut sint plura, requiritur, ut absolute & simpliciter dividantur, & non uniantur ad componendum unum; quia ergo plures humanitates assumptæ ab eadem persona, conjunguntur in illa ad componendum unum, ideo non possunt dici ex illis resultare tres homines, sed unus homo. Quod confirmatur, quia plures homines illi sunt, quorum unus non est alius; sed si Verbum assumeret duas humanitates, & sub una vocaretur Jesus, & sub alia Joannes, verum esset dicere, Jesus est Joannes: sicut est verum dicere, Verbum est Jesus; ergo hic homo non esset alius ab illo, quia unus esset alius; ergo non essent plures. Et hoc argumento ostendit per hanc vocem *plures* significari non tantum plures formas, sed etiam plura supposita, quia illa vox simpliciter distinguit unum hominem ab alio. Et confirmatur denique, quia illa persona subsistens in pluribus naturis, est unus simpliciter & sine addito, & unum ens per se absolute & sine addito; ergo & unus homo. Unde ad argumentum in contrarium respondetur, hunc terminum unitatis non semper numerare unam formam solam, seu excludendo aliam, ut patet in exemplis supra adductis de uno artifice, &c. Requirit ergo vel unitatem formæ, vel saltem unionem formarum in eodem supposito.

Et ex his facile intelligitur, quid dicendum sit, si omnes tres personæ assumerent tres humanitates, ita ut quælibet earum assumeretur ab omnibus, tunc enim diversis respectibus essent tres homines, comparando scil. distinctas personas ad distinctas humanitates, & unus homo, comparando tres personas ad eandem humanitatem, vel plures humanitates ad eandem personam. Secundo sequitur, quod si Verbum dimitteret humanitatem, quam nunc habet, & eam assumeret Pater, nihilominus maneret idem homo, quia licet non maneret eadem persona humana, maneret tamen subsistens in eadem humanitate: e contrario vero, si Verbum dimitteret hanc humanitatem, & assumeret aliam, nihilominus maneret idem homo, sicut etiam si Petrus acquirat unam albedinem, & amittat quam habebat, manet idem album, & idem est in omnibus mutationibus, quæ fingi possunt: quia ratio eadem est, sive intelligantur plures naturæ seu formæ simul esse in eodem supposito, sive successive. Tertio sequitur fieri posse, ut hic homo dicatur quiescere moveri, generare & generari, & similia, quæ per communicationem idiomatum nullum est inconveniens dici de eodem supposito propter diversas naturas. Et aliqua etiam possent interdum dici de eodem individuo naturæ, propter diversas personas, ut hic Deus dicitur generare & generari, & ex his principiis facile solventur omnia sophismata, quæ hic fieri solent.

SECTIO IV.

Utrum persona creata possit hypostatice uniri alteri naturæ.

NON est quæstio de unione quoad vim efficiendi illam, de hoc enim satis dictum est disp. 10. sect. 1. sed solum de ratione terminandi, an possit Deus unire hypostatice suppositum creatum cum aliena natura. Prima sententia affirmat hoc fieri posse, quam tenet Ocham in 3.q.1.dub.ult.ad 14. ut refert Gab.dist.1.qu.2. dub.5. qui dubiam reliquit sententiam suam, sicut etiam Scot. q.4 licet in hanc partem magis inclinet, quam tenuit ibi Mai.q.5.Basol.q.6.Almain.q.2.dub.ult. Palacios q.5. utramque reputat probabilem. Marsil. vero q.2.dub.3. difficile ait esse invenire implicationem, unde in hanc partem etiam inclinat. Fundamentum est, quia id non implicat contradictionem, non enim ex parte naturæ, cum illa separabilis sit a proprio supposito, & consequenter de se sit in potentia obedientiali, ut uniatur cuivis potenti illam terminare: nec vero ex parte suppositi creati, ad hoc enim virtus aut perfectio infinita minime requiritur, cur enim? namque non adeo nobilis est hic effectus terminandi, ut illam requirat: quam rationem melius urgebimus examinando implicationem, quam affert contraria sententia. Posset vero opinio hæc confirmari auctoritate eorum, qui putarunt, non solum hoc esse possibile, sed etiam esse factum: refert enim Hieron. in præf. ad Malach. & Aggæi 1. circa illud; *& dixit Aggæus nuncius Domini*, aliquos sensisse, Malachiam, Aggæum & Joannem fuisse Angelos in assumptis corporibus, eo modo, quo Christus est Verbum in corpore assumpto: & subdit Hieron. *Nec mirum hoc de Angelis credi, cum pro salute nostra Filius Dei corpus nostrum assumpserit*. De Melchisedech etiam ita quosdam sensisse videbimus infra q.22. Et sequente tomo referam aliquos similiter dixisse, Antichristum futurum dæmonem incarnatum. Tertullianus lib. de carne Christi c.4.& 6.& lib.3. contra Marcionem cap.9. Angelos dicit veram carnem assumpsisse, cum apparuerunt Abrahæ, & sæpe alias, & indicat assumpsisse hypostatice, nam ex ea assumptione probat, fuisse possibilem Verbi Incarnationem. Denique interdum Sancti dicunt, potuisse Deum redimere homines per Angelum, & non censent id fuisse possibile tantum per naturam Angelicam, sed per naturam humanam, quod non posset esse sine unione hypostatica humanitatis ad Angelum; sentiunt ergo illam fuisse possibilem.

Secunda opinio negat ulla ratione fieri posse, ut suppositum creatum alienam naturam terminet, seu hypostatice sustineat. Hæc censetur esse D.Tho. supra ar.1. ad 2. ubi dicit esse proprium divinæ personæ propter ejus infinitatem, ut fiat in ea concursus naturarum secundum subsistentiam, ubi Cajet. & alii Thomistæ hoc tenent, & Dura.d.1.q.5.Palud.q.1.a.2.Sot.in 4.d.9.q.2.a.2. Henri. quodl.11.q.10. Picus Mirand. in Apol. q.4. & 6. Sed fundamentum, & implicatio contradictionis facile assignatur. Durandus supra ita arguit, quia ut subsistentia aliqua terminet aliquas naturas indiget aliqua perfectione & virtute; nam licet actu terminare non sit nova perfectio suppositi assumentis naturam, tamen posse terminare perfectionem dici: sed subsistentia creata nec habet vim naturalem ad terminandam aliam naturam, quā sibi cōnaturalem, nec capax est illius, ut scilicet supernaturaliter illam accipiat a Deo; ergo. Probatur prima pars minoris. Primo, quia unaquæque subsistentia creata cum limitata sit, & finita, est adæquata suæ naturæ, ad quam solam terminandam ex natura sua ordinata est; ergo ad hunc tantum effectum habet naturalem vim: sicut e contrario natura creata ad propriam subsistentiam tantum creatam habet naturalem aptitudinem. Secundo, quia si potestas terminandi alienam naturam esset naturalis supposito creato, etiam actus terminandi esset illi naturalis, & ordo naturalis postularet agens, quo illa potentia posset in actum revocari; esset ergo tota illa unio hypostatica naturalis, & non miraculosa.

Ratio Durand. ex eo quod virtus subsistentiæ creatæ nō possit augeri.

Secunda pars minoris probatur, quia vis & potestas suppositi creati nullo modo augeri potest virtute divina, neque enim per intensionem, quia cum personalitas sit ultimus & indivisibilis terminus substantialis, non est intensibilis: neque per additionem alicujus entitatis, quia talis entitas non posset esse nisi accidentalis, quæ nihil refert ad suppositandum, quia hic est proprius actus substantiæ, ut substantia est: nec vero posset suppositalitas creata in se immutata elevari ad terminandam naturam, quam naturaliter non potest terminare, nam licet hoc intelligatur esse possibile in instrumento causæ efficientis, quia ibi principalis causa est, quæ primario agit, & ele-

& elevat instrumentum, tamen in hac suppositatione non videtur posse intelligi, quia hic principalis ratio istius effectus, vel quasi effectus, scilicet sustentationis naturæ assumptæ, esse debet ipsa suppositalitas; neque in eo munere potest se gerere ut instrumentum, cum nihil aliud sit ibi, quod principaliter in hoc genere concurrat; & in hac ratione videtur niti illa, qua Cajetanus hic utitur, scilicet, quia si suppositum creatum posset elevari ad sustentandas duas naturas, ergo & ad tertiam & plures in infinitum; hoc autem videtur perfectionem infinitam in illo requirere.

Rejicitur. Sed hæc ratio, ut verum fatear, non convincit, quia sicut sustentare vel terminare naturam est alicujus perfectionis, ita e contrario informare subjectum est alicujus perfectionis in forma ipsa, ut vivificare corpus in anima, & sustentare accidens in substantia: sed non augendo substantiam animæ potest facere Deus, ut informet majus corpus, quam naturaliter posset, vel etiam duo corpora, & ut eadem albedo immutata formaliter reddat alba duo corpora, & ut idem corpus sustineat in se duo & plura accidentia, quæ naturaliter non posset recipere, nec sustentare. Item potest ponere in cœlo accidens, cujus naturaliter non est capax, & idem corpus in duobus locis: & in his omnibus non proprie utitur Deus his rebus, ut instrumentis, sed utitur potentia obedientiali earum ad dictos effectus, constituendo virtute sua rem tali modo, ut possit illum effectum efficere, ut v.g. non separando a me meam albedinem, eam realiter conjungit Petro, & tamen quia informare nihil aliud requirit quam conjunctionem illam, supposita aliàs naturali aptitudine formæ ad informandum, ideo statim etiam informat illum sine augmento virtutis: quia ibi non augetur effectus intensive, sed extensive, & ad hoc satis est multiplicatio seu positio ejusdem formæ in diversis subjectis, quia ille effectus nihil aliud est, quam dare seipsum: & hac ratione non videtur difficile intellectu, quod idem numero punctum terminet plures lineas loco etiam distantes, si in omnibus illis constituatur: sic ergo posset Deus subsistentiam unius naturæ unire etiam alteri naturæ, & tunc per se ipsam terminaret illam sine ulla additione, & eadem ratione posset uniri tribus & pluribus in infinitum, quia ad hoc non requirit in se majorem virtutem, sed eandem pluries unitam. Et juxta hanc responsionem diceretur, personalitatem creatam de se, & natura sua esse limitatam ad propriam naturam, & ad eam tantum terminandam habere veluti capacitatem & inclinationem naturalem: nihilominus posse divina virtute uniri aliis naturis, & consequenter ipsam esse veluti in potentia obedientiali ad eam unionem, quæ propterea est supra naturam rerum & miraculosa: recte enim intelligi potest duas entitates esse naturales, & tamen earum unionem esse supernaturalem, & ita ad illam tantum esse in potentia obedientiali, ut si calor uniretur cœlo, vel quid simile.

Implicat uno modo plura modificari. Quocirca si personalitas creata est entitas realiter a natura distincta, ut res a re, fateor me nullam invenire rationem, quæ hanc sententiam persuadeat: supposito tamen personalitatem tantum esse modum naturæ, videtur hæc satis sufficiens ratio, quia scilicet modus unius rei ab illa realiter indistinctus non potest nisi rem illam modificare, minime vero rem aliam distinctam. Quod primum inductione patet, nam una figura impossibile est ut aliam quantitatem afficiat præter eam, cum qua identificatur, nec sessio nisi sedentem ipsum, a quo non distinguitur, ut res a re, nec relatio, &c. Ex qua inductione colligitur hanc esse conditionem essentialem modi, ut realiter sit ipsa res, quam modificat, & cum ea habeat intrinsecam adæquationem in præstando suo effectu, vel quasi effectu formali, quia revera modus ipse nihil est aliud, quam res ipsa, cujus est modus, taliter se habens, vel sic terminata; quod etiam illo exemplo valde confirmatur, nam intelligi non potest, inhærentiam unius accidentis esse alteri accidenti rationem formalem inhærendi, seu modum inhæsionis, præterquam illi, cum quo identificatur, cujus nulla alia ratio reddi potest, nisi quia inhærentia tantum est modus.

Objectio. Dices hanc rationem nimium probare, videtur enim idem concludere de persona increata.

Responsio. Respondetur, non ita esse, ut ex supra dictis q.2. patet, nam personalitas divina non tantum est modus, sed est etiam per se ipsa perfectissima res & actus purissimus, & hinc habet, quod possit terminare alienam naturam: & quia hoc convenit illi ratione suæ infinitatis, merito D.Th. dixit, ea ratione hoc esse proprium illius, & hoc modo verum etiam est, requiri infinitam perfectionem ad terminandum alienam naturam. Confirmatur & declaratur hæc sententia, nam si personalitas creata esset entitas distincta a sua natura, posset certe conservari a Deo separata ab eadem natura, nulla enim potest reddi ratio implicationis: nam ex fide constat, quod potest separari; ergo si res distincta, cur non etiam separata poterit conservari? Rursus. Ergo posset Deus eam ponere in alia natura, v.g. personalitatem, quæ deberet esse in humanitate Christi, in natura Joannis, impediendo ibi personalitatem Joannis; sic ergo non posset negari in illa sententia, quin natura creata possit terminari personalitate creata aliena, saltem per separationem a propria natura, ut dictum est: tunc enim non procedit ratio de augmento virtutis, vel similes, quia effectus ille non esset major: quod si hoc concedatur, facile fiet credibile etiam sine separatione a propria natura id fieri potuisse. At vero ut nos præcedimus, facile intelligitur id esse impossibile, quia modus nunquam potest ita separari a re, cujus est modus, ut sine illa conservetur in esse. Alia etiam explicatio est, quia si personalitas esset res distincta, facile intelligi posset affixa diversis naturis, etiam si illæ loco distent, solum per hoc, quod eadem entitas diversis in locis constituatur tota in toto, & tota in qualibet parte, quod facile etiam intelligitur non implicare. Si vero est tantum modus, nequit intelligi, quod rem distinctam modificet, nisi illa prorsus penetret rem aliam, imo nisi idem cum illa fiat.

Non desunt tamen, quibus hæc omnia exempla nihil persuadeant, sed potius existiment, illa omnia esse possibilia, nimirum, unum accidens realiter distinctum ab alio posse inhærere subjecto per inhærentiam alterius accidentis. Et me posse esse præsentem loco per ubi alterius corporis. Et sedere per eandem numero sessionem, quę est in alio homine: & sic de aliis similibus. Item posse modum rei in alio loco constitui, quamvis in eo res ipsa non non ponatur, ut v.g. figuram hujus quantitatis constitui Romæ, quamvis ipsa quantitas Romæ non sit, quia, licet talis modus essentialiter pendeat a suo subjecto, nec sine illo possit in rerum natura conservari, satis est, quod in uno loco habeat eam unionem vel identitatem cum subjecto suo, qua supposita non est contra essentiam ejus, ut in pluribus locis constituatur, quam subjectum. Multa enim alia fecit Deus his mirabiliora, ut maxime in mysterio Incarnationis & Eucharistiæ videre licet, & illa non admiramur, quia facta sunt: ergo neque illa omnia & similia sunt neganda, in quibus non apparet evidens contradictio, neque aliquid, quod perfectioni Dei repugnet: his enim principiis utuntur Sancti Patres ad probandum posse Deum uti suis creaturis prout voluerit, & ad confirmanda mysteria supernaturalia, quæ per fidem credimus esse a Deo facta, ut de miraculis Christi dicemus infra q. 13. & de Resurrectione in sequente tomo, & de Eucharistia in 3. & interim legi possunt Augustinus 25. de Civit. c.3. & sequent. & lib.6. Genes. ad lit. c.13. & sequ. & lib. 9. c.17. Basil. lib.2. & 3. contra Eunom. Euseb. Emiss. homil. 1. de Symbolo. Tertul. lib.2. & 3. cont. Marcion. & alia, quæ congerit Claud. repet. 4. de Euchar. c.4. Sed qui ea omnia in prædictis exemplis adducta, aut mente concipere, aut sibi persuadere potuerit, non mirum si credat, posse Deum unionem hypostaticam efficere inter naturam & personas creatas. Mihi tamen contradictionem implicare videntur ea omnia, supponendo, illas non esse res omnino distinctas, sed essentialiter unam esse modum alterius, quod idem nunc de subsistentia supponimus. Sicut enim id, quod est modus tantum, essentialiter includit actualem unionem per se ipsum cum re, cujus est modus, & ideo existere non potest in rerum natura, quin illam actu efficiat, ita essentialiter determinat sibi talem modum afficiendi per realem identitatem & actualem ac essentialem conjunctionem cum re, quam afficit, & ideo implicat contradictionem, ut extra hunc modum afficiendi extrahatur; non ergo potest afficere rem a se distinctam, nec uniri ad dandum suum effectum formalem, vel quasi formalem per unionem realiter vel ex natura rei a se distinctam. Et confirmatur, nam hac ratione forma, quæ ex natura sua habet modum informandi tanquam entitas distincta a subjecto, non potest elevari, ut

actuet

actuet tanquam modus intrinsecus subjectum, quia hoc esset mutare essentiam, fieret enim essentialiter inseparabile a subjecto, quod ex vi suæ entitatis erat separabile: ergo etiam e contrario repugnat, ut id, quod essentialiter est modus, actuet aliam rem omnino distinctam per novam & distinctam unionem. Præterea repugnat, accidens informare subjectum non inhærendo illi, quia, licet informatio ut sic in genere abstrahat ab inhæsione, ut patet in informatione animæ rationalis, tamen accidens, quod essentialiter est talis forma, essentialiter etiam sibi determinat talem informationem, extra quam non potest extrahi, aliàs etiam posset effectus formalis fieri sine causa formali, & materia prima elevari posset ad informandum, quamvis natura sua ad hoc apta non sit. Quod si hoc est impossibile, ut re vera est, fatendum est, nullam formam vel modum aut actum intrinsecum extrahi posse a suo connaturali, & specifico, ac essentiali modo actuandi; sed hæ duæ rationes actuandi, scilicet ut forma realiter distincta, vel tantum ut modus intrinsecus, ex natura rei specifice & substantialiter sunt diversæ; & id quod est tantum modus, ex natura sua essentialiter determinat sibi talem modum afficiendi, & ideo ab illa extrahi non potest, neque actuare rem a se distinctam. Neque enim potest ita poni in rebus inter se realiter distinctis, ut idem numero manens cum utraque illarum ita identificetur, ut ab utraque sit essentialiter inseparabilis. Repugnat igitur, ut extrahatur ad actuandam rem aliam præter eam, quam essentialiter afficit. Denique hanc repugnantiam, quæ est in rebus, satis indicat repugnantia, quæ est in intellectu ad concipiendum alterum sedentem per sessionem, quæ est in me; aut unam virgam esse rectam per rectitudinem alterius, & similia, quæ statim per se proposita incredibilia apparent, quia hi effectus tales sunt, ut per entitates distinctas fieri non possint, & ipsi modi tales sunt, ut non nisi seipsis absque ulla unione media afficere possint. Ex hac ergo ratione sic explicata facile solvuntur objectiones omnes: est enim in hoc specialis contradictio, quamvis in aliis mysteriis, quæ majora videntur, non inveniatur. Atque ita etiam responsum est ad fundamentum prioris sententiæ.

Illa vero, quæ de facto afferebantur, nullam habent probabilitatem, nam fere certum est, Deum hactenus nullam hypostaticam unionem fecisse præter Incarnationem: est enim hoc mysterium singulare & sine exemplo, ut Sancti sæpe dicunt. Nec decuit tam magnum miraculum fieri, nisi in divina persona, & ut perpetuo duraturum ad magnam Dei gloriam, & perfectionem operum ipsius. In angelorum vero apparitionibus, quamvis esset possibilis, nunquam fuit necessaria hypostatica unio, cum solum ad breve tempus & ad quandam repræsentationem, vel alios sensibiles effectus corpora assumant, quæ non solum eis substantialiter non uniuntur, verum etiam nec semper talia sunt, qualia apparent: & ideo dicebat Angelus Tobiæ, cap. 12. se non vere comedisse, nec bibisse. Cum ergo Patres dicunt potuisse Deum nos redimere per Angelum, nunquam dicunt id fuisse possibile redimendo per humanam naturam, sed per angelicam: similiter homines illi, qui dicuntur interdum Angeli in scriptura sacra, vel ab officio nuncii, vel a puritate vitæ sic appellantur, non a substantia. De Antichristo vero certissimum est non futurum dœmonem, nam esto Deus posset facere illam unionem, non illam faceret ad tam pravum finem; dœmon autem ipse non potest eam facere, nec Ambrosius 2. ad Thessalon. 2. aliud indicat, tantum enim dicit Antichristum futurum instrumentum dœmonis, & hunc pædagogum illius; & eodem modo est intelligendus Theodor. in epitome divino decret. c. de Antichristo, de quo late sequente tomo disp. 14. sect. 1. Tertul. denique ibi citatus, licet interdum indicet, Angelos cum apparebant in forma humana, verum corpus carneum assumpsisse, nunquam tamen explicuit modum illius assumptionis, nec de hypostatica unione quidquam dixit, imo nec priorem sententiam constanter affirmat, quod illa fuerit vero caro, sed quasi per exaggerationem interdum ita loquitur, cum aliis locis id neget, ut annotavit Pamel. in principio operum, Tertul. Paradox. 2. & 19.

Pamelius.

QUÆSTIO IV.

De modo unionis ex parte naturæ assumptæ, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de unione ex parte assumpti. Circa quod primo considerandum occurrit de his, quæ sunt a Verbo Dei assumpta. Secundo, de coassumptis, quæ sunt perfectiones & defectus, Assumpsit autem Dei Filius humanam naturam & partes ejus.

Unde circa primum triplex consideratio occurrit. Prima est quantum ad ipsam naturam humanam. Secunda est quantum ad partes ipsius. Tertia quantum ad ordinem assumptionis.

Circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum humana natura fuerit magis assumptibilis a Filio Dei, quam aliqua alia natura.

Secundo, utrum assumpserit personam.

Tertio, utrum assumpserit hominem.

Quarto, utrum fuisset conveniens, quod assumpsisset naturam humanam a singularibus separatam.

Quinto, utrum fuisset conveniens, quod assumpsisset humanam naturam in omnibus ejus singularibus.

Sexto, utrum fuerit conveniens, quod assumeret humanā naturam in aliquo homine ex stirpe Adæ progenito.

AGit D. Thomas in hac quæstione de altero extremo hujus unionis, sc. de natura assumpta, & fere in tota quæstione solum tractat de mysterio, prout factum est, obiter tamen indicat aliquid de possibili, in quas duas partes hanc & sequentem quæstionem dividemus, sicut in præcedenti quæstione fecimus. Præmittenda vero esset hoc loco disputatio de subsistentia, seu personalitate creata, quam Cajetanus art. 2. latissime tractat, nisi de hac re, ut in superioribus dixi, in disputationibus Metaphysicis tractatum esset.

ARTICULUS I.

Utrum natura humana fuerit magis assumptibilis a Filio Dei, quam aliqua alia natura.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod humana natura non fuerit magis assumptibilis a Filio Dei, quam qualibet alia natura. Dicit enim Augustinus in Epist. ad Volusianum. In rebus mirabiliter factis, tota ratio facti est potentia facientis: sed potentia Dei facientis Incarnationem, quæ est opus maxime mirabile, non limitatur ad unam naturam, cum potentia Dei sit infinita. Ergo natura humana non est magis assumptibilis a Deo, quam aliqua alia creatura.* 27. * 3. d. 2. q. 1. ar. 1. & 4 contr. G. 53. tertium & quartum. In ep. 3. ‹6 multū ante med. to. 2.

*2 Præterea. Similitudo est ratio faciens ad congruitatem Incarnationis divinæ personæ: ut supra dictum est; * sed sicut in creatura rationali invenitur similitudo imaginis, ita in creatura irrationali invenitur similitudo vestigii. Ergo creatura irrationalis assumptibilis fuit, sicut humana natura.* q. præc. art. 8.

3 Præterea, in natura angelica invenitur expressior Dei similitudo, quam in natura humana: sicut Gregorius dicit in homil. de centum ovibus, introducens illud Ezechielis 28. Tu signaculum similitudinis: invenitur enim in Angelo peccatum, sicut in homine: secundum illud Job. 4 in Angelis suis reperit pravitatem: ergo natura angelica fuit ita assumptibilis, sicut natura hominis.* Est hom. 34. in Evang. ante medium illius.

4 Præterea. Cum Deo competat summa perfectio, tanto magis est Deo aliquid simile, quanto est magis perfectum, sed totum universum est magis perfectum, quam partes ejus, inter quas est humana natura; ergo totum universum est magis assumptibile, quam humana natura.

Sed contra est, quod dicitur Proverbiorum 8. ex ore Sapientiæ genitæ: Delitiæ meæ sunt esse cum filiis hominum. Et ita videtur esse quædam congruentia unionis filii Dei ad humanam naturam.

b *Respondeo dicendum, quod aliquid assumptibile dicitur quasi aptum assumi a divina persona. Quæ quidem aptitudo non potest intelligi secundum potentiam passivam naturalem, quæ non se extendit ad id, quod transcendit ordinem naturalem, quem transcendit unio personalis creaturæ ad Deum. Unde relinquitur, quod assumptibile aliquid dicatur, secundum congruentiam ad unionē prædictam. Quæ quidem congruentia attenditur secundum*

duo

duo in humana natura, scilicet secundum ejus dignitatem & necessitatem. Secundum dignitatem quidem, quia humana natura, inquantum est rationalis, & intellectualis, nata est attingere aliqualiter ipsum Verbum per suam operationem, cognoscendo scilicet, & amando ipsum. Secundum necessitatem autem, quia indigebat reparatione, cum subjaceret originali peccato. Hæc autem duo soli humanæ naturæ conveniunt: nam creaturæ irrationali deest congruitas dignitatis: naturæ autem angelicæ deest congruitas prædictæ necessitatis. Unde relinquitur, quod sola natura humana sit assumptibilis.

Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ denominantur aliquales ex eo, quod competit eis secundum proprias causas; non autem ex eo, quod convenit eis secundum causas primas & universales: sicut dicimus aliquem morbum esse incurabilem, non quia nō potest curari a Deo, sed quia per propria principia subjecti curari non potest. Sic ergo dicitur aliqua creatura non esse assumptibilis, nō ad subtrahendum aliquid potentiæ divinæ, sed ad ostendendum conditionem creaturæ, quæ ad hoc aptitudinem non habet.

c *Ad secundum dicendum, quod similitudo imaginis attenditur in natura humana, secundum quod est capax Dei scilicet ipsum attingendo propria operatione cognitionis & amoris. Similitudo autem vestigii attenditur solum secundum repræsentationem aliquam, ex impressione divina in creatura existentem: non autem ex eo quod creatura irrationalis, in qua est sola talis similitudo, possit Deum attingere per solam suam operationem. Quod autem deficit a minori, non habet congruitatem ad id, quod est majus: sicut corpus, quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus est aptum perfici anima intellectiva. Multo autem major & perfectior est unio ad Deum secundum esse personale, quam quæ est secundum operationem. Et ideo creatura irrationalis, quæ deficit ab unione ad Deum per operationem, non habet congruitatem, ut uniatur ei secundum esse personale.*

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, Angelum non esse assumptibilem: quia a principio suæ creationis est in sua personalitate perfectus, cum non subjacet generationi & corruptioni. Unde non posset in unitatem divinæ personæ assumi, nisi ejus personalitas destrueretur: quod neque convenit incorruptibilitati naturæ ejus, neque bonitati assumentis, ad quam non pertinet, quod aliquid perfectionis in creatura assumpta corrumpat; sed hoc non videtur excludere totaliter congruitatem assumptionis Angelicæ naturæ: potest enim Deus producendo novam angelicam naturam, copulare eam sibi in unitate personæ: & sic nihil præexistens ibi corrumperetur. Sed, sicut dictū est, deest congruitas ex parte necessitatis: quia etsi natura angelica in aliquibus peccato subjacet, est tamen ejus peccatum irremediabile, ut in prima parte habitum est*.*

In corpore artic.

1. p. q. 64. art 2.

Ad quartum dicendum, quod perfectio universi non est perfectio unius personæ, vel suppositi, sed ejus quod est unum positione, vel ordine, cujus plurimæ partes non sunt assumptibiles, ut dictum est. Unde relinquitur, quod sola natura humana sit assumptibilis.*

In corpore artic.

COMMENTARIUS.

Duobus modis dicitur natura assumptibilis.

AD intelligendam mentem D.Th. oportet advertere, dupliciter naturam aliquam assumptibilem denominari posse, primo denominatione extrinseca ab omnipotentia Dei, cui ex parte creaturarum solum respondet potentia obedientialis, seu non repugnantia: de qua ratione assumptibilis D.Th. nec quæstionem movit, nec mentionem fecit in toto articulo, ut ex sequent. cōstabit.

Alio modo potest hæc denominatio esse intrinseca aliquo modo, id est, sumpta ex aliqua intrinseca proprietate rei, & hoc modo sumitur in hoc titulo, & eodem sensu dicitur in corpore articuli, dupliciter posse naturam dici assumptibilem, scilicet vel secundum potentiam passivam naturalem, vel secundum aliquam congruentiam fundatam in aliqua proprietate, vel conditione ipsius rei: quæ divisio non esset sufficiens, nisi D.Th. in dicto sensu loqueretur. Et eodem sensu negat D.Tho. in solutione ad primum naturam irrationabilem esse assumptibilem, scilicet secundum intrinsecam congruentiam, & propterea in eadem solutione premittit, creaturam denominari talem, ex eo quod competit ei secundum propriam causam, & non ex denominatione ab omnipotentia Dei, quando ex hujusmodi causis diversis sumi possunt denominationes aliquo modo oppositæ, ut Cajetanus adnotavit, & D.Th. optime explicuit exemplo morbi, qui dicitur curabilis, vel incurabilis, non per denominationem ab omnipotentia Dei, sed secundum aliquam intrinsecam conditionem ejus. Et eodem modo in solutione ad quartum negat totum universum fuisse assumptibile, scilicet secundum intrinsecam congruentiam, nam secundum extrinsecam omnipotentiam Dei, licet totum universum non sit unum suppositum, non tamen repugnaret assumi in uno supposito Verbi, ut patet ex dictis disput. præcedenti.

b Respondet ergo D.Th. humanam naturam fuisse maxime assumptibilem non quidem secundum capacitatē naturalem (hoc enim modo nulla natura assumptibilis est) sed secundū congruentiā ad unionem, quæ ex duplici capite consurgit, primum ex dignitate intellectualis seu rationabilis naturæ, quæ sit capax ipsius Dei, & operationem ipsam attingat: deinde ex necessitate & indigentia redemptionis, quæ duo in sola humana natura ita concurrunt, ut reddant eam maxime assumptibilem.

Sed dubitabit aliquis, quia ad congruentiam simpliciter hujus assumptionis sufficit dignitas intellectualis naturæ, quia indigentia redemptionis non est simpliciter necessaria, ut supra q. 1. a. 3. dictum est; sed illa dignitas multo major reperitur in angelica, quam in humana natura, adeo ut licet necessitas redemptionis aliquid conferat ad hanc congruentiam, magis conferre videatur excessus perfectionis, & dignitatis angelicæ naturæ, quia hæc dignitas per se magis confert ad hanc congruentiam. Et confirmatur, quia in angelis etiam reperitur necessitas, & indigentia ex peccato contracta. Sed hoc ultimum facile expeditur, peccatum enim angelicum non facit congruentiam ad unionem, quia juxta modum providentiæ consentaneum illi naturæ, & considerata intrinseca conditione ejus, peccatum illius est irreparabile. Ad priorem vero partem respondetur, D.Thom. in hoc discursu supponere hanc congruentiam ad unionem consurgere ex utroque illo capite simul sumpto, præsertim loquendo de congruentia, quæ movit Deum ad perficiendum hoc mysterium, & ideo deficiente altera conditione, negat esse congruentiam simpliciter, etiamsi alia in suo genere major sit.

Objectio.

Responsio

Dices. Ergo juxta sententiam D.Tho. sic explicatam, natura angelica simpliciter dicenda est inassumptibilis, sicut irrationalis natura, in utraque enim absolute loquendo deest intrinseca congruentia, quanquam in altera tantum ex uno capite, in altera vero ex duobus. Respondetur ex D.Th. solutione ad tertium (& est explicatio solutionis prius datæ) ad congruentiam simpliciter, non esse omnino necessarium, ut duplex illa ratio congruitatis supra posita simul concurrat, quia utraque per se confert aliquam congruitatem, diversæ tamen rationis: nam dignitas naturæ præcise confert congruitatem quandam, indigentia vero redemptionis confert quodammodo congruentiam necessitatis, quia ergo prior ratio convenit angelicæ naturæ, ideo potest simpliciter denominari assumptibilis, in quo differt a natura irrationali: humana vero natura dicitur simpliciter assumptibilior, id est, pluribus titulis & rationibus, quam aliqua alia natura. Qui tituli cum sint diversarum rationum, ut dictum est, non sunt proprie inter se comparabiles, neque excessus in uno potest exæquare alium, & ita facile procedit discursus D. Tho. de ipsa vero re latius infra dicemus. Solutiones ad primum, tertium, & quartum argumentum ex dictis explicatæ sunt.

Objectio 2

Responsio

Objectio 3

c Argumentum secundum difficultatem non habet, quod vero D.Tho. occasione illius respondet, explicatione indiget: probat enim in creatura irrationali non esse congruentiam ad hanc unionem, quia quod deficit a minori, non habet congruitatem ad id, quod majus est; sed creatura irrationalis deficit ab unione ad Deum per operationem, quæ minor est, quam per unionem personalem: ergo non potest habere congruitatem ad hanc unionem. Ex quo discursu statim insurgit difficultas, nam eadem forma, & proportione applicando argumentum, concluderetur in natura irrationali non esse capacitatem, nec obedientialem ad hanc unionem, quia quod deficit a majori, sicut non habet congruitatem ad id, quod majus est, ita nec capacitatem, nulla enim est major ratio de una, quam de alia. Unde exemplum, quo D. Thom. confirmat hoc principium, non solum de congruitate

sed

sed de capacitate procedit: *Sicut corpus*, inquit, *quod non est aptum perfici anima sensitiva, multo minus aptum est perfici anima intellectiva.*

Respondetur, illud principium, quod non potest in Respon. minus, nec potest in majus, solum habere locum in iis, quæ sunt subordinata, non vero in reliquis, ut constat ex Philosophia, & potest breviter exemplis declarari: materia enim elementalis non est capax formæ cœlestis, & est capax superioris formæ, scil. rationalis, & homo non potest generare leonem, potest tamen generare hominē, quod majus est. Fieri autem potest, ut quædam sint per se Duplex ratio subordinationis. subordinata quoad capacitatem, alia vero solum quoad congruitatem, ut cognitio & amor sunt per se subordinata quoad capacitatem, quia nullus est capax unius, qui nō sit alterius: at vero visio Dei & unio personalis sunt per se ordinata quoad congruitatem, nō quoad capacitatē, & ideo qui deficit a minore unione, quæ est per operationē, non habet congruitatem ad majorem unionem, scil. personalem, ut D.Th. arguit. Nec in objectione facta de capacitate est eadem proportio, quia illa duo non sunt, per se ordinata quoad capacitatem, sed tantum quoad congruitatem, sæpe enim accidit defectum minoris perfectionis facere incongruitatem quandam ad majorem perfectionem suscipiendam, quamvis non faciat incapacitatem, ut mulier ignobilis non habet congruitatem, ut fiat uxor Regis, non tamen propterea habet incapacitatem.

ARTICULUS II.

Utrum Filius Dei assumpserit personam.

Locis art. seq. notat. *AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Filius Dei assumpserit personam. Dicit enim Damasc.* in 3.l.* Lib.3. orth.fid.c.11 *quod Filius Dei assumpsit humanam naturam in atomo,* in 3.pag.a princ. lib. *id est, in individuo. Sed individuum rationalis naturæ est persona: ut patet per Boet. lib.* de Duab. natur. Ergo Fi-* Lib.3.c.6. circa me. *lius Dei personam assumpsit.*

2 *Præterea, Damasc.* dicit, quod Filius Dei assumpsit ea, quæ in natura nostra plantavit: Plantavit autem ibi personalitatem. Ergo Filius Dei assumpsit personam.*

3 *Præterea, nihil consumitur, nisi quod est. Sed Innocentius III. dicit in quodam Decret. quod persona Dei consumpsit personam hominis. Ergo videtur, quod persona hominis fuerit prius assumpta.*

Cap.[2. to.3. *Sed contra est, quod Augustinus dicit in libro* de fide ad Petrum, quod Deus naturam hominis assumpsit, non personam.*

b *Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur assumi ex eo, quod ad aliquid sumitur. Unde illud, quod assumitur, oportet præintelligi assumptioni, sicut illud, quod movetur localiter, præintelligitur ipsi motui. Persona autem non præintelligitur in humana natura assumptioni, sed magis* q.præced. ar.1.& 2 *se habet ut terminus assumptionis; ut supra dictum est.* Si enim præintelligeretur, vel oporteret quod corrumperetur: & sic frustra esset assumpta: vel quod remaneret post unionem, & sic essent duæ personæ, una assumens, & alia* q.2.ar.6 *assumpta, quod est erroneum, ut supra ostensum est. * Unde relinquitur, quod nullo modo Filius Dei assumpsit humanam personam.*

Ad primum ergo dicendum, quod naturam humanam assumpsit Filius in atomo, id est, in individuo: quod non est aliud a supposito increato, quod est persona Filii Dei. Unde non sequitur, quod persona sit assumpta.

Ad secundum dicendum, quod naturæ assumptæ non deest propria personalitas propter defectum alicujus, quod ad perfectionem humanæ naturæ pertineat: sed propter additionem alicujus, quod est supra humanam naturam, quod est unio ad divinam personam.

Ad tertium dicendum, quod consumptio ibi non importat destructionem alicujus, quod prius fuerat, sed impeditionem ejus, quod aliter esse posset. Si enim humana natura non esset assumpta a divina persona, natura humana propriam personalitatem haberet: & pro tanto dicitur persona consumpsisse personam, licet improprie: quia persona divina sua unione impedivit, ne humana natura propriam personalitatem haberet.

COMMENTARIUS.

TRibus modis dici potest assumi persona, primo, proprie & formaliter, ut si ipsamet personalitas, atque adeo persona, ut persona intelligatur assumi, atque iterum terminari. Secundo, minus proprie, & tantum concomitanter, ut si assumatur natura existens in propria persona, conservata propria ejus personalitate.

Tertio adhuc minus proprie, & solum quasi extrinsece, ut si assumatur natura existens in propria persona, ita tamen ut per assumptionem in illa esse desineret, & propriam personalitatem amitteret, tunc dici posset assumi persona quasi extrinsece, quia esset terminus a quo præexistens assumptioni: sicut per transsubstantiationem dicitur panis vel vinum consecrari, tanquam materia, ex qua fit transsubstantiatio. In hoc ergo titulo omnes hos sensus videtur D.Tho. complecti, omnibus enim in corpore articuli satisfacit, quamvis primus sensus tanquam magis proprius potissimum intendi videatur.

b Respondet ergo D.Tho. Filium Dei non assumpsisse personam. Probat, quia hæc assumptio non supponit personam, sed ad illam potius terminata est; ergo non fuit assumpta persona. Antecedens probat, quia si in Christi humanitate præcederet persona creata ante assumptionem, vel illam personalitatem amitteret per assumptionem, vel eam retineret; si primum dicatur sequitur non potuisse humanitatem illam in eodem instanti assumi, in quo fuit creata, quia non potuit in eodem instanti habere personalitatem propriam, & illa carere: si vero dicatur secundum, sequitur in Christo esse duas personas, creatam, & increatam, quod est contra fidem: quæ ratio probat personam creatam nec formaliter, nec concomitanter mansisse facta assumptione. Primam vero consequentiam argumenti probat D.Th. quoniam id, quod assumitur, supponitur assumptioni: quæ propositio est valde notanda in hac materia, quam adeo per se notam D.Th. existimavit, ut nulla probatione, sed sola terminorum explicatione indigere putaverit, sicut quod movetur, inquit, præintelligitur motui, est enim assumptio mutatio quædam ejus naturæ, quæ assumitur, & ideo eam supponit, sicut mobile motus.

In solutionibus argumentorum nihil notandum occurrit, tum quia per se claræ sunt, tum quia similia argumenta sæpe in superioribus tractavimus.

ARTICULUS III.

Utrum persona divina assumpserit hominem. 19

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod persona divi- 3.3.6.q.1. *na assumpserit hominem. Dicitur enim in Psalmo* ar.1.& o- *64. Beatus, quem elegisti & assumpsisti. Quod glossa ex-* pusc.1.c. 21 & op.3. *ponit de Christo: & Augustinus dicit in libro* de Agone* c.215. & *Christi, quod Filius Dei hominem assumpsit, & in illo* Ro.1 lect. co.fin.& *humana perpessus est.* Phil.2.co. 4.fin.

2 *Præterea, hoc nomen homo, significat naturam* hu-* *gloss.ord. *manam: sed Filius Dei assumpsit humanam naturam.* & in- *Ergo assumpsit hominem.* terlin.

3 *Præterea, Filius Dei est homo: sed non est homo,* †c.11.ante med. *quem non assumpsit; quia sic esset pari ratione Petrus, vel* tom.3. *quilibet alius homo. Ergo est homo, quem assumpsit.*

Sed contra est auctoritas Felicis Papæ & martyris, quæ introducitur in Ephesina Synodo. Credimus in Do-* Ex Ephesin.Synodo refer- *minum nostrum Jesum Christum de Virgine Maria na-* tur in *tum; quia ipse est Dei sempiternus Filius & Verbum & non homo a Deo assumptus, ut alter sit præter illum; ne-* Chalcedonen. *que enim hominem assumpsit Dei Filius, ut alter sit* Act.1.sub *præter ipsum.* Nicena Syn. fide

b *Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est*,* legitur. *illud, quod assumitur, non est terminus assumptionis, sed* Art.præc. *assumptioni præintelligitur. Dictum est autem,* quod in-* q.3.ar.1. & 2. *dividuum, in quo assumitur humana natura, non est aliud quam divina persona, quæ est terminus assumptionis. Hoc autem nomen homo, significat humanam naturam, prout nata est in supposito esse: quia, ut dicit Damasc.* sicut hoc* Lib.3 c.4. *nomen Deus significat eum, qui habet divinam naturam:* in princ. & clarius c. *ita hoc nomen homo significat eum, qui habet naturam hu-* 11, circa *manam; & ideo non est proprie dictum, quod Filius Dei* finem. *assumpsit hominem, supponendo (sicut rei veritas se habet) quod in Christo sit tantum unum suppositum, & una hypostasis. Sed secundum illos, qui ponunt in Christo duas hypostases, vel duo supposita convenienter & proprie dici posset, quod Filius Dei hominem assumpsisset. Unde & prima opinio, quæ ponitur in 6. dist. tertii lib.* Sentent.* Dist.6.§ 1 *concedit hominem esse assumptum: sed illa opinio erro-* q.2.art.6. *nea est, & supra dictum est*.*

c *Ad*

c *Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt extendendæ tāquam propriæ: sed pie sunt exponendæ ubicunq; a sacris Doctoribus ponūtur: ut dicamus hominē assumptum, quia ejus natura est assumpta, & quia assumptio terminata est ad hoc, ut Filius Dei sit homo.*

d *Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, homo, significat naturam humanam in concreto, prout scilicet est in aliquo supposito: & ideo sicut non possumus dicere, quod suppositum sit assumptum: ita non possumus dicere, quod homo sit assumptus.*

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei non est homo, quem assumpsit, sed cujus naturam assumpsit.

COMMENTARIUS.

IN hoc articulo non tractat D. Thomas rem novam, sed illum proposuit ad explicandas nonnullas Sanctorum locutiones, quæ interdum non adeo propriæ & rigorosæ inveniuntur.

Respon. b Respondet igitur, non proprie dici Deum assumpsisse hominem, quam assertionem in argumento. Sed contra, probat testimonio Felicis Papæ, quod habetur, inquit, in Conc. Ephesino: ubi notandum est, neque in Conc. Ephesino, quod habetur 1. to. Conciliorum, neque in alio Concilio Ephesino nuper edito reperiri hoc testimonium Felicis, tamen in Concilio Chalcedonensi Actor. 1. pa. 81. post fidem Synodi Nicenæ, referri varia Patrum testimonia, quæ recitata fuisse dicuntur in Concilio Ephesino, & octavo loco ponitur hoc testimonium. In quo tamen est ulterius observandum, illum non simpliciter negare Verbum assumpsisse hominem, sed verba ejus sunt: *Credimus in Dominum nostrum Jesum Christum ex Maria Virgine natum, quoniam ipse est æternus Dei Filius & Verbum, & non homo a Deo susceptus, ut alter esset præter ipsum: neque enim hominem assumpsit Dei Filius, ut esset alter præter ipsum.* Quibus verbis non videtur simpliciter negare illam propositionem, sed cum illo addito, ut esset alter præter ipsum; quanquam dici possit, hoc verbum non esse additum ad limitandam illam locutionem, sed potius ad indicandam rationem, quare Christus non possit dici homo assumptus, quia in hac locutione significatur, Christum esse alterum ab assumente, quia assumptus est alter ab assumente.

Quam rationem indicavit Cyrillus anathematismo 8. recepto in Conc. Ephesi. can. 8. ubi damnantur, qui hominem assumptum, una cum Dei Verbo adorandum dicunt, tanquam alterum in altero existentem. Et defendendo illum anathematismum ab objectione Orientalium, dicit idem Cyrillus non esse factam connexionem hominis cum Deo: & in defensione ejusdem contra Theodor. dicit: *Non hominem assumptum dicimus a Deo Verbo, & copulatum illi secundum habitudinem quandam, qua extrinsecus intelligatur, sed hominem factum esse dicimus.* Et eandem rationem indicat B. Joannes Maxen. dialog. 1. contra Nestorium to. 5. Bibliot. circa finem dicens: *Ego a Deo susceptum hominem nullatenus dicere audeo, sed Deum factum hominem fateor, ne si susceptum a Deo hominem dixero, duas videar prædicare personas.* Et ad hanc tendit etiam ratio D. Th. in articulo, quia homo significat humanitatem ut subsistentem; sed Christus non assumpsit humanitatem ut subsistentem; ergo neque hominem: minorem probat: quia quod assumitur, supponitur assumptioni, sed humanitas ut subsistens non supponitur assumptioni; sed potius per assumptionem trahitur ad subsistendum; ergo. Quæ ratio ita etiam explicatur, quia quod assumitur, terminatur subsistentia Verbi, non terminatur autem homo, sed humanitas, quia homo significatur ut subsistens, & ut persona.

c In primo argumento objicit D. Th. testimonium August. ex lib. de Agone Christ. c. 11. ubi ita loquitur: *Filius Dei hominem assumpsit*, quæ locutio frequens est apud illum, ut videre est l. 9. de civit. c. 17. & 21. & l. 10. c. 22. & 29. & ep. 66. & enarratione Psalmi. 4. & 29. & sæpe aliàs, quem imitata sunt Conc. Tolet. VI. & XI. in confessionibus fidei, & Anselm. lib. de Incarn. c. 5. citari etiam solet hæc locutio ex Concilio Ephes. & ex VI. Synod. Act. 11. sed male, in illis enim locis non reperitur. Indicat autem eam locutionem Irenæ. lib. 5. contra hæref. c. 1. & Damasc. l. 3. c. 6. Ac deniq; in Cātico, Te Deum laudamus, quod ab universa Ecclesia receptum est, dicitur: *Tu ad liberandum suscepturus hominem, non horruisti Virginis uterum.*

Propter quæ nonnulli, & inter eos Ludovicus Vives 9. de civit. c. 17. reprehendunt D. Thom. qui negat eam locutionem in rigore, & proprietate sermonis esse veram. Sed D. Tho. sententia communis est Theologorum in 3. d. 6. & eandem sequitur Alensis. 3. p. q. 4. mem. 7. ad finem, & sufficientissime probata est, & ideo ad August. (& idem est de aliis Patribus) respondet D. Tho. in hac solutione, eam locutionem, ubi inventa fuerit, non esse extendendam, sed pie explicandam. Adhibet vero duas explicationes: prima est, ut homo dicatur assumptus, quia ejus natura assumpta est, & hanc indicavit supra Anselmus, qui tamen addit hanc esse veram, Deus assumpsit hominem, quia terminus communis solam naturam significat: hanc vero falsam, Deus assumpsit hunc hominem, quia jam designatur persona. Quæ tamen differentia non videtur admodum necessaria, quia in proprietate sermonis etiam homo significat naturam, vel subsistentiam, si autem improprie loquamur, etiam hic homo potest significare hanc humanitatem. Secunda explicatio D. Tho. est, ut Deus dicatur assumpsisse hominem, quia assumptio terminata est, ut Deus sit homo: in qua significatione Verbum assumendi non significat actionem, ut est mutatio rei assumptæ, sed ut est veluti productio termini resultantis ex unione. Aliæ expositiones adhiberi solent, sed illas omitto, utpote non ita proprias.

d Alia argumenta, & solutiones eorum claræ sunt, & a Cajet. sufficienter explicantur. Collige tamen obiter ex solutione ad secundum, cum expositione Cajet. magis impropriam esse hanc locutionem, homo assumptus est a Verbo, quam hanc, Verbum assumpsit hominem, quia subjecta magis stant materialiter, quam prædicata, & ideo magis in priori locutione significatur suppositum, vel personam hominis esse assumptam, quam in posteriori hoc indicetur, si proprie Verbo assumptionis utamur, quod in rigore supponit, ut subjectum, totum id, quod assumi dicitur.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. Sup. p. 2. art. 2. ad 5.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod filius Dei debuerit assumere humanam naturam abstractam ab omnibus individuis. Assumptio enim humanæ naturæ facta est ad communem omnium hominum salutem: unde dicitur primo ad Timot. 4. de Christo, quod est Salvator omnium hominum, maxime fidelium. Sed natura, prout est in individuis, recedit a sua communitate. Ergo filius Dei debuit humanam naturam assumere, prout est ab omnibus individuis abstracta. & 5. ad 2. & q. 4. ar. 2 ad 1. & 3. c. & 3. d. 5. q. 3. art. 3. ad 1. & d. 6. q. 1. ar. 1 q. 3. ad 1.

2 *Præterea, in omnibus, id, quod est nobilissimum, est Deo attribuendum: sed in unoquoque genere, illud quod est per se, potissimū est. Ergo filius Dei debuit assumere hominem per se. Qui quidem secundum Platonicos * est ipsa humana natura ab individuis separata. Hanc igitur debuit filius Dei assumere.* Ut patet ex Arist. 1 metaph. tex. 6. & 25.

3 *Præterea: Humana natura non est assumpta a filio Dei, prout significatur in concreto per hoc nomen homo, ut dictum est. * Sic autem significatur, prout est in singularibus, ut ex dictis patet †. Ergo filius Dei assumpsit naturam humanam, prout est ab individuis separata.* Ar. præceden. Art. præceden.

*Sed contra est, quod dicit Dam. * in 3. lib. Deus Verbum incarnatum non eam, quæ nuda contemplatione consideratur, naturam assumpsit: non enim Incarnatio hoc, sed deceptio & fictio Incarnationis esset. Sed humana natura prout est ab individuis separata vel abstracta, in nuda contemplatione cogitatur: quia secundum seipsam non subsistit, ut ibidem Damascen. * dicit. Ergo filius Dei non assumpsit humanam naturam, secundum quod est a singularibus separata.* Li. 3. ort. fi. c. 11 circa princ. Loco nūc citato.

b *Respondeo dicendum, quod natura hominis vel cujuscunque alterius rei sensibilis, præter esse, quod in singularibus habet, dupliciter potest intelligi. Uno modo quasi per seipsam esse habeat præter materiam, sicut Platonici posuerunt. Alio modo sicut in intellectu existens, vel humano vel divino. Per se quidem subsistere non potest, ut Philosophus probat in 7. Metaphysi. † quia ad naturam speciei rerum sensibilium pertinet materia sensibilis, quæ ponitur in ejus definitione: sicut carnes & ossa in definitione hominis. Unde non potest esse, quod natura humana sit præter materiam sensibilem.* L. 7. metaf. tex. 26 & 47. tom. 3.

Si

*Si tamen esset hoc modo subsistens natura humana, non fuisset conveniens, ut a Verbo Dei assumeretur. Primo quidem, quia assumptio ista terminatur ad personam: hoc autem est contra rationem formæ communis, ut sit in persona: quia in persona individuatur. Secundo, quia naturæ communi non possunt attribui, nisi operationes communes & universales, secundum quas homo non meretur, nec demeretur. Cum tamen illa assumptio ad hoc facta sit, ut Filius Dei natura assumpta nobis mereretur. Tertio, quia natura sic existens non est sensibilis, sed intelligibilis. Filius autem Dei assumpsit humanam naturam, ut hominibus in ea visibilis appareret secundum illud Baruch. 2. Post hæc in terris visus est, & cum hominibus conversatus est. Similiter etiam non potuit assumi humana natura a filio Dei secundum quod est in intellectu divino: quia sic nihil aliud est, quam natura divina, & per hunc modum ab æterno esset in filio Dei humana natura. Similiter non convenit dicere, quod filius Dei assumpsit humanam naturam, prout est in intellectu humano; quia hoc nihil aliud esset quam quod intelligeretur assumere naturam humanam. Et sic si non assumeret eam in rerum natura, esset intellectus falsus. Nec esset aliud ista natura humanæ assumptio, quā fictio quædā Incarnationis; ut Damasc. dicit.**

circa princ. lib. 3. c. 11.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius Dei incarnatus, est communis omnium Salvator, non communitate generis, vel speciei, quæ attribuitur naturæ ab individuis separatæ: sed communitate causæ, prout Filius Dei incarnatus est universalis causa salutis humanæ.

Ad secundum dicendum, quod per se homo non invenitur in rerum natura, ita quod sit præter singularia, ut Platonici posuerunt. Quamvis quidam dicant, quod Plato non intellexit hominem separatum esse, nisi in intellectu divino. Et sic non oportuit, quod assumeretur a Verbo, cum ab æterno sibi affuerit.*

Apud Arist. lib. 1. Met. tex. 6. & 25.

Ad tertium dicendum, quod quamvis natura humana non sit assumpta in concreto, ut suppositum præintelligatur assumptioni; sic tamen assumpta est in individuo, quia assumpta est, ut sit in individuo.

COMMENTARIUS.

Cajetanus exponit, in hoc titulo non quæri, an hoc fieri potuerit, sed an fuerit expediens, unde explicando literam articuli dicit, propterea D. Tho. non tantum docuisse fuisse impossibile humanitatem sic abstractam assumi, sed etiam non debuisse ita assumi, etiamsi fuisset possibile. Sed ego existimo D. Th. voluisse docere illum modum Incarnationis, & secundum se fuisse impossibilem, & ad finem incarnationis, qui est redemptio nostra, esse ineptum, & disconvenientem, & ideo titulum articuli sub illis verbis proposuisse.

b Ex qua tituli intelligentia, tam clara relinquitur responsio D. Th. ut fere nulla indigeat expositione. Quoniam vero Cajetanus quædam circa illam commentatur parum vera, minus utilia, valde autem obscura, ut ea intelligatur, & non sit deceptionis occasio, pauca notanda sunt, præsertim circa primam ejus dubitationem. Probat enim D. Thom. hanc conditionalem propositionem, etiamsi natura humana esset separata ab individuis, non esset conveniens, ut a Verbo assumeretur, quia assumptio terminatur ad personam; est autem contra rationem formæ communis, ut in persona sit. Sed contra inquit Cajet. quia si talis forma existeret, necessario esset individua, & non esset universalis in essendo, sed in causando, seu in ratione causæ exemplaris; ergo non esset contra rationem ejus, ut assumeretur in persona. Quod confirmat exemplo formæ angelicæ, quæ licet sit forma separata, nihilominus est in persona. In quo dubio & solutione ejus supponit Cajetanus in naturis perfectis seu completis & spiritualibus, existere naturā specificam quasi separatam, & abstractam, & nihilominus esse terminatam per subsistentiam, seu personalitatem, quod dicit repugnare materiali naturæ: fortasse quia existimat in rebus materialibus individuam naturam addere aliquid supra naturam specificam, non vero in spiritualibus. Unde concludit, rationem D. Tho. non probare esse impossibile, formam separatam assumi in persona, sed solum non esse conveniens, quamquam statim videatur contrarium docere; constituit enim differentiam inter naturam humanam abstractam, & naturam angelicam, quia in angelis, inquit, licet natura sit abstracta, tamen in eis non tantum est natura, sed etiam habens naturam; si autem humanitas esset abstracta, esset solum natura & humanitas, & non posset respectu illius esse aliquod habens naturam, & ideo esset impossibile assumi. Quæ responsio, ut dixi, videtur contraria priori, & omnino voluntaria, nam qui fingit speciem humanam existere abstractam ab individuis, non tantum fingeret humanitatem, sed etiam hominem abstracte existere.

Dicendum est ergo D. Thomam in hac parte articuli voluisse ostendere, impossibilem esse assumptionem talis naturæ abstractæ, non solum quia impossibile est, naturam illam sic existere (hoc enim jam egerat in prima parte articuli); sed etiam quia haberet specialem repugnantiam cum assumptione, quia natura in communi, etiamsi fingatur existens, tantum posset esse subsistens subsistentia in communi, & non certa & determinata personalitate: quia in persona individua non potest esse nisi natura individua, assumptio autem terminata est ad certam & determinatam personam. Neque contra hunc sensum procedit dubitatio Cajetani, nam posita hypothesi, illa natura esset universalis, non tantum in causando, sed etiam in essendo, & prædicando, & consequenter, licet sequatur fore individuam, quia existentem, tamen etiam sequitur non fore individuam, quia abstractam, & universalem: hæc enim implicatio sequitur ex illa hypothesi & ex posteriori membro sequitur, illam naturam ut sic non esse assumptibilem, nec personabilem, nec principium operationum particularium, &c. Denique contra hoc nihil facit objectio de angelica natura, supponit enim falsam doctrinam, cum illa revera non existat separata seu abstracta a singularibus, sed sit quædam individua, & singularis natura, non minus quam hæc humanitas, quo ad hoc enim nulla est differentia inter naturam spiritualem, & materialem, ut in alio loco latius disputandum est.

ARTICULUS V.

Utrum filius Dei naturam humanam assumere debuerit in omnibus individuis.

Ad quintum sic proceditur. Videtur, quod Filius Dei humanam naturam assumere debuerit in omnibus individuis. Illud enim, quod primo & per se assumptum est, est natura humana. Sed quod convenit per se alicui naturæ, convenit omnibus in eadem natura existentibus: ergo conveniens fuit, ut natura humana assumeretur a Dei Verbo in omnibus suis suppositis.

Sup. q. 2. art. 5. ad 1 & 3. 1. 2. q. 1. art. 2. q. 1.

2 Præterea, Incarnatio divina processit ex divina charitate, unde dicitur Joa. 3. Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret. Sed charitas facit, ut aliquis se communicet amicis, quantum est possibile. Possibile autem fuit Filio Dei ut plures naturas hominum assumeret (ut supra dictum est) & eadem ratione omnes. Ergo conveniens fuit, quod Filius Dei assumeret naturam humanam in omnibus suis suppositis.* q. 3. ar. 7.

3 Præterea, Sapiens operator perficit opus suum breviori via, qua potest. Sed brevior via fuisset, si omnes homines assumpti fuissent ad naturalem filiationem, quam quod per unum filium naturalem multi in adoptionem filiorum adducantur, ut dicitur Galat. 4. Ergo humana natura debuit a Filio Dei assumi in omnibus suppositis.

Sed contra est, quod Damascen. dicit in 3. lib. quod Filius Dei non assumpsit humanam naturam, quæ in specie consideratur: neque enim omnes hypostases ejus assumpsit.* li. 3. c. 11. in princ.

Respondeo dicendum, quod non fuit conveniens, quod humana natura in omnibus suis suppositis a Verbo assumeretur. Primo, quia tolleretur multitudo suppositorum humanæ naturæ, quæ est ei connaturalis. Cum enim in natura assumpta non sit considerare aliud suppositum præter personam assumentem (ut supra dictum est), si non esset humana natura, nisi assumpta, sequeretur, quod non esset nisi unum suppositum humanæ naturæ, quod est persona assumens. Secundo, quia hoc derogaret dignitati Filii Dei incarnati, prout est primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, sicut est primogenitus omnis creaturæ secundum divinam: essent enim tunc omnes homines æqualis dignitatis. Tertio quia conveniens est, quod sicut unum suppositum divinum est incarnatum: ita unam solam naturam assumeret, ut ex utraque parte unitas inveniatur.*

ar. 3. hujus quæst.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod assumi convenit secundum se humanæ naturæ, quia scilicet non convenit ei ratione personæ, sicut naturæ divinæ convenit assumere ratione personæ. Non autē convenit ei secūdū se, sicut pertinēs ad principia essentialia ejus, vel sicut naturalis ejus proprietas: per quē modū cōveniret ōnibus ejus suppositis.

Ad secundum dicendum, quod dilectio Dei ad homines manifestatur non solum in ipsa assumptione humanæ naturæ, sed præcipue per ea, quæ passus est in humana natura pro aliis hominibus: secundum illud Roma. 5. commendat autem Deus suam charitatem in nobis: quia cum inimici essemus, Christus pro nobis mortuus est: quod locum non haberet, si in omnibus hominibus naturam humanam assumpsisset.

Ad tertium dicendum, quod ad brevitatem viæ, quam sapiens operator observat, pertinet, quod non faciat per multa, quod sufficienter potest fieri per unum. Et ideo convenientissimum fuit, quod per unum hominem omnes alii salvarentur.

COMMENTARIUS.

Litera non eget explicatione, de ipsa vero re sufficienter dictum est supra, disputatione prima.

ARTICULUS VI.

Utrum conveniens fuerit, quod Filius Dei humanam naturam assumeret ex stirpe Adæ.

Infra q. 31 a. 1. & 3. d. 2. q. 1. ar. 2. q. 2. & opusc. 3. ca. 224. *AD sextum sic proceditur. Videtur, quod fuerit conveniens, ut Filius Dei naturam humanam assumeret ex stirpe Adæ, dicit enim Apostolus ad Hebr. c. 7. Talis decebat, ut esset nobis Pontifex segregatus a peccatoribus. Sed magis esset a peccatoribus segregatus, si non assumpsisset naturā humanā ex stirpe Adæ. Ergo videtur, quod non debuerit de stirpe Adæ naturam humanam assumere.*

2 Præterea, in quolibet genere principium nobilius est eo, quod est a principio. Si igitur assumere voluit humanā naturam, magis debuit eam assumere in ipso Adam.

glos. interl. *3 Præterea, Gentiles fuerunt magis peccatores, quam Judæi, ut dicit gloss.* ad Gal. 2. super illud: Nos natura Judæi, & non ex Gentibus peccatores. Si ergo ex peccatoribus naturam humanam assumere voluit, debuit eam magis assumere ex Gentibus, quā ex stirpe Abrahæ, qui fuit justus.*

Sed contra est, quod Luc. 3. Generatio Domini reducitur usque ad Adam.

L. 13. c. 18. in princ. tom 3. *Respondeo dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 13. de Trinitate.* Poterat Deus hominem aliunde suscipere, non de genere istius Adæ, qui suo peccato obligavit genus humanum: sed melius judicavit, ut de ipso, quod victum fuerat, genere assumeret hominem Deus, per quem generis humani vinceret inimicum.*

Et hoc propter tria. Primo quidem, quia hoc videtur ad justitiam pertinere, ut illi satisfaciat, qui peccavit: & ideo de natura per peccatum corrupta debuit assumi id, per quod satisfactio erat implenda pro tota natura. Secundo, quia hoc etiam pertinet ad majorem hominis dignitatem, dum ex illo genere victor diaboli nascitur, quod per diabolum fuerat victum. Tertio, quia per hoc etiam Dei potentia magis ostenditur, dum de natura corrupta & infirma assumpsit id, quod in tantam virtutem & dignitatem est promotum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus debuit esse a peccatoribus segregatus quantum ad culpam, quam venerat destruere: non quantum ad naturam, quam venerat salvare: secundum quam debuit per omnia fratribus assimulari; ut idem Apost. dicit ad Heb. 2. Et in hoc etiam mirabilior est ejus innocentia, quod de massa peccato subjecta natura assumpta tantam habuit puritatem.

In solut. præc. *Ad secundum dicendum, quod (sicut dictum est*) oportuit eum, qui peccata venerat tollere, esse a peccatoribus segregatum, quantum ad culpam, cui Adam subjacuit, & quem Christus a suo delicto eduxit: ut dicitur Sapien. 10. Oportebat autem eum, qui mundare omnes venerat, non esse mundandum, sicut & in quolibet genere motus, primum movens est immobile secundum illum motum, sicut primum alterans est inalterabile. Et ideo non fuit conveniens, ut assumeret humanam naturam ab ipso Adam.*

Ad tertium dicendum, quod quia Christus maxime debebat esse a peccatoribus segregatus, quantum ad culpam quasi summam innocentiæ obtinens, conveniens fuit, ut a primo peccatore usque ad Christum perveniretur, mediantibus quibusdam justis, in quibus præfulgerent quædam insignia futuræ sanctitatis. Et propter hoc etiam in populo, ex quo Christus erat nasciturus, instituit Deus quædam sanctitatis signa, quæ inceperunt in Abraham, qui primus promissionem accepit de Christo, & circumcisionem in signum fœderis consummandi, ut dicitur Genes. 17.

COMMENTARIUS.

Respondet D. Tho. affirmando, & congruentiæ, quas adducit, sunt optimæ. Argumenta autem in contrarium facilia sunt, & ideo nihil in explicanda litera immorari oportet. Rem vero ipsam tractabimus infra, quæstio. 31. ubi de Christi genealogia, ejusque conceptione differitur.

DISPUTATIO XIV.

In quatuor sectiones distributa.

Quid potuerit a Deo assumi per quamcunque unionem hypostaticam possibilem.

QUoniam ea, quæ pertinent ad naturam assumptam per incarnationem jam factam, & facilia sunt, & cum his connexa, quæ sequenti quæstione tractat D. Th. ideo illorum disputationem differimus, & hanc de possibili præmittimus, quæ nonnihil etiam conferet ad intelligendum ea, quæ jam facta sunt. Quatuor vero sunt quæ hic possunt in disputationem venire. Primo, suppositum creatum, seu natura in proprio supposito existens. Secundo, natura integra substantialis. Tertio, partes ejus. Quarto, accidentia; præter hæc enim nihil est in rebus creatis, de quo hic disputari possit. De natura autem, vel persona increata nihil dicendum est, cum per se notum sit non posse assumi.

SECTIO I.

Utrum natura existens in propria persona potuerit assumi.

SUppositis variis sensibus hujus quæstionis, quos circa articulum secundum D. Th. explicavimus, duo sunt certa. Primum est, personam creatam formaliter, & ut persona est, non esse assumptibilem, in quo conveniunt omnes Doctores in 3. d. 1. & 5. Scotus in quodlib. qu. 19. ar. 3. Aureol. apud Capreol. in 3. d. 5. art. 2. in arg. con. 2. conclusionem. Est enim clara implicatio contradictionis, quia vel persona in suo conceptu formaliter includit negationem existendi in alio ut supposito, ut Scot. & alii volunt; vel certe includit modum per se existendi incommunicabiliter, ex quo modo immediate oritur illa negatio: & ideo illi modo directe repugnat in alio esse, seu ab alio terminari, est enim manifesta implicatio contradictionis: sicut in accidenti, quamvis possit Deus accidens per se constituere, tamen quod ipsa actualis inhærentia accidentis in subjecto per se fit, est manifesta repugnantia, quia ille modus inhærentiæ includit formaliter vel radicaliter negationem modi essendi per se; & hac ratione dicitur personalitas ultimus terminus naturæ, quia in suo conceptu includit, ut persona per illam constituta in se & per se sit, cui directe repugnat, quod ab alio sustentetur, vel assumatur. Præterea hac ratione non potest esse unio substantialis inter duas personas, quia non potest fieri ex illis una persona, & ideo etiam neutra potest aliam assumere. Confirmatur, quia, ut supra dicebam disp. 11. sect. 3. de ratione personalitatis est incommunicabilitas, imo ad hoc potissimum poni videtur, ut ita terminet naturam, quod eam sic terminatam reddat incommunicabilem, & ideo dicitur esse ultimus naturæ terminus: ergo est aperta implicatio, talem terminum amplius terminari, seu constitutum per talem terminum alteri hypostatice uniri. De ratione enim hujus termini, ut supra dicebam, non est, quod sit incommunicabilis naturæ ut sic: nam potius est modus ac terminus ejus: est ergo incommunicabilis personæ, interminabilis altero simili termino. Sicut etiam linea non potest terminari alia linea, nec punctus alio puncto, nec unum ubi formaliter alio ubi, nec una actio alia actione: & in universum una forma non potest suum veluti formalem effectū per aliā formam recipere, ut calor fieri nequit calidus alio calore

re:ita ergo nec personalitas ut sic potest alia personalitate personari seu terminari.

Secundo est certum, naturam præexistentem in propria persona posse assumi, si per assumptionem, & unionem ad aliam personam, privetur propria personalitate: hoc videtur per se evidens, quia non involvit majorem repugnantiam, si assumatur natura præexistens in propria persona, privetur personalitate propria, quā quod a principio assumatur, impediendo personalitatem propriam; illa enim unio, quæ impedit personalitatem propriam, potest etiam formaliter expellere præexistentem: virtus autem Dei, cum sit infinita, non minus potest effective expellere præexistentem personalitatem, quam, ne sequatur, impedire. Et confirmatur, nam potest Deus accidens prius inhærens in subjecto privare modo inhærentiæ, & per se cōstituere, & humanitatē jam existentē in Verbo posset privare modo unionis: & propriam personalitatē illi conferre; ergo & e contrario. Neque ullam rationem video, quare possit de hoc dubitari: quanquā D. Th. 4. contra gent. c. 4. videtur contrarium indicare, dicens non posse naturam humanam in propria persona præexistentem assumi, nisi per corruptionem talis personæ, & ideo, inquit, oportuisset illum hominem corrumpi, quia unioni præextitisset, & per consequens humanam naturam in eo existentem. Sed hæc ratio parum concludit, oportuisset enim personam corrumpi, seu desinere esse formaliter quoad modum personalitatis, inde tamen non fit, ipsam humanitatem quoad substantiam suam corrumpi, sed mutare tantum modum existendi: sicut e contrario, si Verbum nunc dimitteret humanitatem, destrueretur in humanitate modus unionis, non tamen substantia ipsius naturæ. Unde etiam proprie, & in rigore non sequitur necessarium fore, tunc corrumpi hunc hominem, sed tantum hanc personam humanam, ut ex supra dictis disputationibus 13. constat. Et ita existimo D. Tho. hic art. 2. mutasse sententiam, non enim dixit impossibile esse humanitatem præexistere in propria persona, sed dicit frustra id futurum fuisse.

Tertio est certum, ad humanitatis assumptionem ex natura rei sequi, ut propria personalitate privetur, & hoc, ut minimum, probabunt rationes statim adducendæ. Quod etiam sufficienter persuadet incarnationis mysterium. Cur enim privata fuisset Christi humanitas propria personalitate, nisi id saltem ex natura rei ad assumptionem esset consecutum? Tandem humanitas ipsa, cum limitata sit, propria personalitate adæquate terminatur: ergo saltem ex natura rei non admittit aliam: ergo hoc ipso, quod ei datur alia, ex vi illius actionis consequitur, ut altera privetur.

Quartum ergo disputandum relinquitur, utrum natura terminata propria personalitate possit assumi conservata propria personalitate, ita ut nec personalitas assumatur, sed sola natura, nec tamen corrumpatur, sed concomitanter maneat terminans eandem naturam. Sicut natura divina, cum per æternam generationem communicatur Filio, in illo terminatur propria Filii personalitas, non amittendo personalitatem Patris: vel sicut, si eadem humanitas, quæ nunc est assumpta a verbo, conservata unione assumeretur etiam a Patre. Et hoc exemplum est, quod difficilem reddit hanc quæstionem, quia eadem natura existens in una persona aliena, potest assumi & terminari in alia, non amittendo priorem personalitatem; ergo eadem ratione natura existens in propria persona potest assumi, & terminari ab aliena persona, conservata propria personalitate. Quam illationem ita constantem existimavit Scot. in 3. d. 1. qu. 2. ut ne concederet consequens, negaverit antecedens, & ex contradictorios antecedentis intulerit contradictorium consequentis. Alii vero, qui nullam etiam sufficientem rationem differentiæ assignari posse existimant, de præsenti quæstione opinantur, non esse impossibile eandem naturam simul esse in supposito proprio & alieno, sicut non repugnat simul esse in duobus alienis, vel sicut eadem natura divina simul esse potest in tribus propriis, nulla enim hic specialis contradictio assignari potest. Quam sententiam non invenio apud aliquem auctorem, solum audivi doctos aliquos viros ita sentientes, & publice docentes, & re vera non possunt ratione convincente impugnari.

Contraria vero sententia est communis Theologorum, supponentium eam magis, quam probantium, ut videre est in Scoto supra, & Dur. 1. q. 3. ad 2. Palud. q. 3. ar. 2 Marf. in 3. q. 2. a. 3. dub. 1. ad 5. Capr. d. 1. ad 1. Scoti cōtra secundam concl. Cajet. supra q. 3. ar. 6. Palacios in 3. d. 1. disp. 3. ad finem, Henr. quodl. 6. q. 7. qui tamen in assignāda ratione, & implicatione cōtradictionis multum inter se discrepant. Prima sumitur ex Scot. quia natura creata non potest simul esse in multis personis, vel quia finita est, vel quia pendet a personis, in quibus existit, & non potest simul pendere a multis. Sed hæc ratio supponit falsum, & supra soluta est, cum definivimus eandem humanitatem posse simul assumi a duabus personis divinis, cujus contrarium illa ratio probaret, si efficax esset. Et ideo alii auctores conantur repugnantiam ostendere, assignando differentiam inter naturam terminatam propria personalitate, & assumptam a Verbo.

Secunda ergo ratio ex Cajetano fit, quia natura assūpta terminatur ab aliena persona intensive, non tamen extēsive: at vero per propriam personalitatem terminatur intensive, & extensive, & ideo hæc personalitas propria nō admittit consortium alterius personalitatis. Sed hæc ratio, nisi aliud addatur, potius est petitio principii, quam probatio, per illa enim verba nihil aliud fit, quam obscurius repetere ipsam conclusionem: dicere enim naturam terminari personalitate propria intensive, & extensive, nihil aliud est, quam dicere ita terminari, ut non possit simul ab alia persona terminari: hæc autem est assertio, cujus rationem indagamus. Addit ergo Cajetanus naturam existentem in propria persona constituere illam vi sua, quia secum affert propriam personalitatem, velut a se manantem: & ideo non potest hoc modo constituere, nisi unā personā: unde fit consequens, ut dum ita subsistit, non possit ab alia persona assumi, quia sequitur implicatio cōtradictionis, nimirum, quod esset una persona, & nō esset una persona cum assumente. Sed neq; vim hujus rationis satis percipio, quia ex illa solum habetur, naturam creatā solum posse constituere unam personam, tanquam proprium, & connaturale principium, atq; adeo ut sibi intrinsecam, & connaturalem. Quod vero natura constituens hoc modo unam personam, non possit assumi ut alio modo componat cum assumente aliam personam humanā, non potest illa ratione concludi: quia hoc posito non sequitur illa contradictio, sed tunc esset una persona cōnaturalis, & alia assumens, & persona assumens esset una & eadem cum persona composita resultante ex unione, seu assumptione, quod solum est de intrinseca ratione unionis hypostaticæ, non tamen esset una & eadem cum persona, quæ concomitanter tantum supponitur assumptioni; quod non videtur esse contra rationem unionis hypostaticæ, ut suo modo patet in casu supra posito de natura assumpta a duobus personis.

Et ideo addit ulterius Cajet. ex illo modo, quo humanitas terminatur propria personalitate, sequi, ut, dum sic terminata est, non possit assumi, quin assumatur talis personalitas, propter naturalem connexionem, quam inter se habent: hoc tamen non sequitur, quando natura est terminata in aliena persona, quæ est quodāmodo extrinseca, & non connexa cū ipsa natura. Sed adhuc non cogit ratio, quia cum personalitas sit, vel res, vel modus ex natura rei distinctus, nihil videtur repugnare humanitatem assumi, quæ est capax asumptionis, manente personalitate non asūpta, quia est incapax talis assumptionis: sicut supra dicebamus naturā unitā uni personæ posse asumi ab alia, non assumpto modo unionis cum priori persona, quia ille modus est inassumptibilis, & licet sit in ipsa natura, tamē distinguitur ab illa ex natura rei. In Trinitate etiā videmus, eandem naturā ultimo terminatā in persona Patris, rursus terminari per relationem Filii, quamvis una personalitas non terminet personaliter aliā: ad hunc ergo modum potest facilius intelligi, Verbum assumere, & terminare naturam personatam, & non personalitatē ejus, cum inter hæc sit distinctio ex natura rei, quæ non reperitur inter essentiam, & personalitates divinas.

Præterea, licet in eodem Christi corpore sit præsentia localis in cęlo, & sacramentalis in Eucharistia & unaquęque afficiat Christi corpus, illudq; faciat alicubi præsens, tamen neutra afficit alteram, neque facit præsentem, quia & ex natura rei distinguuntur a corpore, & inter se habent oppositionem, neque una est capax effectus formalis alterius: atque idem erit, quotiescumq; opposita, vel dispa-

disparata in eodem tertio conjuncta fuerint, ut si albedo & nigredo essent in eodem subjecto, illud quidem efficerent, inter se autem nihil communicarent quoad suos effectus formales: sic ergo esset in præsenti casu, si subsistentia propria & aliena eamdem naturam terminarent, non ideo sequi, quod una alteram afficeret, aut terminaret. Ratio denique a priori est, quia posset natura pendere a pluribus & singulis personalitatibus, licet una personalitas ab alia non penderet: quia neque una personalitas indigeret alia, neque haberet influxum ullum vel habitudinem ad illam, sed mere concomitanter se haberent.

Quare addit ultimo Cajetanus, personam divinam esse infinitam, & supra capacitatem naturæ humanæ, personalitatem autem creatam esse finitam, & quasi adæquatam ipsi humanitati. Sed hoc nihil ad præsentem quæstionem referre video; quanquam enim humana natura existens in propria persona sufficienter, & adæquate terminetur, ita ut neque natura sua appetat aliam personalitatem, neque habeat naturalem capacitatem ejus, non inde fit, implicare contradictionem, ut supra naturam excellentiori modo terminetur per infinitam personam Verbi. Cur enim non dicemus hoc posse Verbum propter infinitatem suam? Etenim cum persona Verbi non solum adæquate, sed etiam excellenter terminet naturam humanam, & nihilominus possit simul terminari ab alia persona, cur eadem natura, licet adæquata terminetur propria personalitate, non poterit simul terminari ab excellentiori persona?

Tertia ergo ratio sumitur ex Durando & Capreolo, scilicet, quia una natura non potest simul terminari duabus personalitatibus, quæ non tantum in propria ratione personalitatis, & incommunicabilitatis, sed etiam in ratione subsistendi distinguantur, quia non potest una natura, nisi unica subsistentia subsistere: & ideo natura divina potest tribus relationibus terminari, quia illæ non distinguuntur in ratione subsistendi, sed in sola incommunicabilitate; & propter eamdem causam potest eadem natura creata eisdem relationibus divinis simul terminari, non vero potest simul terminari propria personalitate, & divina, quia hæ non solum in incommunicabilitate, sed in ratione subsistendi distinguuntur. Sed hæc ratio primum supponit falsum, quia relationes divinæ revera distinguũtur in propria ratione subsistendi; & quamvis conveniant in communi, & absoluta subsistentia, possunt tamen proxime & immediate assumere eamdem naturam, & terminare illam, solùm per proprias subsistentias. Deinde non ostendit repugnantiam, cur non posset eadem natura pluribus subsistentiis subsistere, vel propriis, vel alienis, vel altera propria, & altera aliena, sicut potest ignis simul esse calidus duplici calore, altero innato, altero adventitio.

Quarta ratio fit, quia natura existens in propria persona, existit existentia creata, in persona autem Verbi existit existentia increata, repugnat autem eamdem naturam simul existere per creatam & increatam existentiam. Sed hæc ratio, & falsum supponit, quia natura nunquam existit extra causas, nisi per existentiam creatam: & illo admisso non ostendit, cur repugnet, eamdem naturam illis duabus existentiis simul existere; vel enim repugnaret solum, quia duæ sunt, & hoc non, aliàs nec posset eadem natura simul existere duabus existentiis relativis increatis: vel repugnat, quia una est creata, & altera increata, & oporteret ostendere specialem implicationem, quæ hinc sequatur, nulla enim apparet.

Quinta ratio additur a quibusdam, quod personalitas propria est intrinseca; & ideo non secum cõpatitur aliam extrinsecam; duæ autem personalitates connaturales & intrinsecæ, ut sunt in natura divina, vel duę etiam extrinsecæ, ut essent respectu humanitatis duæ personæ divinæ, si illam assumerent, non habent prædictam repugnantiam. Sed hæc ratio ex hoc præcise, quod una sit intrinseca, & alia extrinseca, nullam sufficientem repugnantiam declarat. Nam, si intrinsecum dicatur, quod est intime conjunctum, etiam persona assumens naturam est intime conjuncta, & unio ad illam est maxime intrinseca. Unde inter uniones ad plures personas esset eadem repugnantia. Item hoc modo duæ formæ inhærentes sunt intrinsecæ subjecto, & duo ubi seu duæ præsentiæ, & tamen Deus conjungit hæc, etiamsi alioqui disparata sint, vel opposita in eodem subjecto. Si autem intrinsecum dicatur, quod est connaturale, extrinsecum vero, quod adventitium est, sicut Deus conservat in eodem subjecto duas formas, vel duo ubi præter naturalia, & extrinseca, ita potest conservare unum naturale, & aliud adventitium. Neque hoc refert quicquam ad repugnantiam, si alioqui inter effectus formales talium formarum vel modorum non declaretur repugnantia.

Sexta ratio sumitur ex Paludano, & Durando, quia personalitas relativa non excludit consortium alterius personalitatis relativę ab eadem natura; at vero personalitas absoluta excludit conjunctionem, seu consortium cujuscumque alterius personalitatis: quia ergo personalitas propria est absoluta, ideo natura, quæ per illam terminata est, non potest per illam personalitatem simul terminari; quia vero natura assumpta ab una persona divina solum per relativam personalitatem terminata est, ideo potest simul ab alia persona divina assumi. Hæc ratio est probabilis, tamen non satis ostendit, cur implicet contradictionem, personalitatem absolutam simul conjungi in eadem natura cum relativa: quia licet verum sit, personalitatem absolutam esse limitatam, & natura sua non admittere aliam, non tamen inde sequitur, hoc non posse fieri virtute divina. Nam etiam una forma natura sua non admittit aliam in eodem subjecto, & tamen Deus potest facere, ut simul existant. Et confirmatur: quia si fieri posset, ut suppositum creatum, v. g. Angelicum terminaret humanam naturam, illo posito, natura humana terminata ab Angelo, posset simul assumi a Verbo, & tamen personalitas Angeli absoluta est. Antecedens quamvis a Palud. consequenter negetur, videtur per se satis clarum, & contrarium non esse verisimile, supposito quod eadem natura potest esse in duplici supposito alieno, quia non potest ibi ostendi specialis repugnantia.

Responderi potest ex Henrico supra, personalitatem relativam non excludere consortium alterius relativæ personalitatis ab eadem natura per identitatem cum illa, quæ non potest esse cum personalitate absoluta. Sed hoc non videtur referre, nam illa duo supposita relativa realiter distinguuntur ab humanitate, quam terminare simul possunt: ergo, quod in alia natura sint idem, nihil refert, cum non terminent per id, in quo sunt idem, sed in quo distinguuntur. Item illa ratio ad summum probat, duas personas absolutas, vel absolutam & relativam, non posse esse connaturales eidem naturæ, non vero, quod de potentia absoluta non possint illam terminare, quia ad hoc non est necessaria identitas personæ terminantis vel assumentis cum natura terminata vel assumpta; ergo omnis alia identitas est impertinens & per accidens.

Ultima ergo ratio, quæ mihi maxime satisfacit, est, quia propria, & creata subsistentia solum est modus quidam intrinsecus per se existendi; hic autem modus habet formalem, & immediatam repugnantiam cum illo modo unionis, quem habet natura assumpta in alieno supposito, quia esse per se, & in alio, sunt modi ita repugnantes inter se, ut unus proxime includat negationem alterius. Quod exemplo sumpto ex aliis modis similibus bene explicari potest: fieri enim non potest, quod eadem virga simul sit recta, & curva; quia illi modi licet positivi sint, includunt immediatam repugnantiam. Et simili ratione idem accidens non potest simul per se esse, & actualiter inhærere, & sic de aliis. Et ex hac ratione facile sumitur ratio differentiæ, cur eadem natura possit simul esse in duabus personis extrinsecis, non vero in propria & aliena: quia scilicet magis repugnant inter se modus existendi per se & in alio, quam duo modi existendi in alio, quia illi duo modi ita se habent, ut unus includat negationem alterius, isti vero minime, sed sunt prorsus disparati; sicut idem accidens potest simul esse in duobus subjectis, non tamen simul per se, & in alio. Et eadem ratione intelligitur facile, cur possit eadem natura divina esse in tribus personis, scilicet, quia in omnibus illis est per se, & omnes illæ personalitates sunt veluti modi per se existendi, & non dicunt unionem ad extrinsecam personam: modi autem per se existendi inter se comparati non includunt illam repugnantiam &, negationem mutuam, quam includunt modi per se, & in alio.

Dices. Etiam humanitas assumpta Verbo per se existit in Verbo, quia in illo subsistit. Cur enim magis dicetur esse per se per propriam subsistentiam, quam per alienam, cum ab utraque distinguatur, & in utraque suo modo ni-

tatur, vel sustentetur? Nam quod alteri uniatur per modum distinctum, alteri vero non, videtur nihil referre. Respondetur, longe aliter esse naturam in propria persona, & in aliena, nam in propria est quasi sibi ipsi innitens, in aliena est quasi sustentata ab illa, & ideo modus propriæ subsistentiæ oppositam omnino rationem habet cum modo unionis. Ac denique in hoc sensu natura assumpta non est proprie per se, nec subsistit in se, sed in alio, quod proprie dicitur subsistere in illa.

Potest denique hæc ratio, & simul communis hæc Theologorum sententia confirmari ex doctrina, & modo loquendi Conciliorum, & Sanctorum de hoc mysterio: quia enim in Christo Domino facta est substantialis unio hypostatica inter humanam naturam, & divinam personam, definiunt omnes esse in Christi humanitate unicam tantum personam increatam, & divinam, illamque solam in illa humanitate subsistere: sentiunt ergo illum modum unionis humanitatis ad Verbum repugnare cum persona creata, illamque formaliter excludere: quomodo interdum Sancti dicunt, personam consumpsisse personam, ut supra vidimus. Dicetur fortasse, ex natura rei verum esse illos duos modos inter se repugnare, & hoc satis esse, ut in Christi humanitate non permanserit personalitas creata, non tamen necessarium esse, ut contradictionem implicet. Sic enim in materia de Eucharistia ex præsentia corporis Christi sub speciebus inferunt Concilia absentiam substantiæ panis, quia ex natura rei sequitur, licet oppositum non repugnet. Sed hoc mihi non satisfacit, quia cum hoc mysterium omnino sit supernaturale, & in eo tota ratio facti sit potentia facientis, si de potentia absoluta fieri potuit, ut humanitas assumeretur sine privatione suæ personalitatis, non esset ratio sufficiens ad negandum ita factum esse, cum illud non repugnet alicui perfectioni Christi, vel hujus unionis. Et deinde, quia si illi duo modi ex natura rei repugnant, inde fit (non ratione formæ, sed saltem ratione materiæ) ut simpliciter, & de potentia absoluta repugnent; scilicet, quia illi duo modi non repugnant ut formæ contrariæ, sed ut modi proxime includentes negationem mutuam, seu contradictionem, ut explicatum est.

Objectio.

Responsio.

Neque exemplum de Eucharistia est ad rem: quia Concilia non colligunt absentiam panis ex naturali repugnantia cum præsentia corporis Christi, quæ fortasse nulla est, sed colligunt ex veritate verborum, quibus fit consecratio, ut suo loco dicitur. Cum qua veritate, supposita significatione verborum, quam propriam & genuinam esse intellexit ac declaravit Ecclesia, omnino repugnat substantiam panis manere cum corpore Christi. Sic ergo in præsente ex locutionibus Scripturæ, quibus de Christo Deo homine loquitur ut de una & eadem persona, intellexit Ecclesia non esse in Christo Domino personam humanam creatam: ergo intellexit veritatem illarum locutionum non posse consistere cum persona creata. At vero, si esset possibile, humanitatem assumptam simul subsistere in propria persona, illæ omnes locutiones essent veræ, etiamsi in Christo esset duplex persona: non ergo habuisset Ecclesia sufficiens fundamentum, ex quo veritatem personæ Christi colligeret. Non ignoro conjecturam hanc posse habere probabilem responsionem, nimirum ex illis locutionibus immediate inferri, personam ipsam increatam in humanitate subsistere, quia in Scriptura vel tota fidei doctrina nulla fit mentio alterius personæ in illa humanitate subsistentis, hanc esse virtualem exclusionem seu negationem alterius personæ, sicut quia non revelantur nobis nisi tres personæ Trinitatis, ibi virtute revelatur non esse quatuor. Sic ergo Scriptura cum nobis tantum revelet unam Christi personam, virtute negat plures esse in Christo personas. Et ad hoc etiam conducit naturalis repugnantia, etiamsi de potentia absoluta non esset. Quare etiam oppositam sententiam censeo probabilem, quam video doctis viris non displicere: ratio etenim a nobis facta non est demonstratio, sed solvi etiam potest. Nihilominus sententia proposita magis probanda videtur, tum quod communis sit, tum etiam quod existat aptior ad fidei mysterium declarandum; tum demum quod ratione satis probabili suadeatur.

Una vero superest difficultas, quia hæc ratio facta ad summum probat, humanitatem, in uno & eodẽ loco existentem, non posse simul habere illos duos modos existendi: tamen si constituamus humanitatem esse in duobus distinctis locis, nulla videtur repugnantia, quod in uno habeat personalitatem propriam, & per se existat, in alio vero illa careat, & existat in Verbo. Dici potest primo, humanitatem ita uniri Verbo, ut ex vi illius unionis necessario maneat illa unita, ubicumque existit, idque propter summam Verbi simplicitatem, & ineffabilem modum illius unionis, quæ abstrahit ab hoc & illo loco, & fit ad ipsum Verbum secundum se: propter hanc enim causam, quamvis Christus secundum humanitatem localiter moveatur, ipso Verbo secundum se immutato manente semper humanitas, ubicumque existit, manet eodem modo unita Verbo ex vi ejusdem unionis. Et in mysterio Eucharistiæ, per quod humanitas Christi quodammodo in multis locis constituitur, in omnibus est unita Verbo ex vi ejusdem unionis.

Sed nihilominus hoc mihi non satisfacit, quia licet ex natura rei verum sit, humanitatem unitam Verbo, ubicumque constituatur, ferre secum suam unionem, quia est intrinsecus modus ejus, & a loco non pendens: tamen cum hic modus ex natura rei ab ipsa humanitate distinguatur, non videtur implicare contradictionem, ut existente humanitate unita in uno loco, constituatur in alio quoad substantiam suam, & non quoad modum unionis: sicut non videtur contradictionem involvere, quod eadem anima, quæ in uno loco est unita corpori, in alio ponatur sine corpore, & sine modo unionis: & similiter quod idem accidens alicubi inhæreat subjectio, alibi vero sine subjecto sit. Admisso ergo hoc casu, ut possibili, non videtur inconveniens concedere totum id, quod argumentum intendit: quia illi duo modi non repugnant, nisi respectu ejusdem subjecti, ut habet rationem unius; at vero humanitas constituta in duobus locis, habet vicem, seu modum duplicis subjecti. Deinde contradictio, seu repugnantia, quæ includitur illis modis, solum est servatis omnibus circumstantiis ad contradictionem requisitis, & consequenter requiritur, ut sit in eodem tempore, & loco: unde sicut pro diversis temporibus non sibi repugnant, ita nec pro diversis locis videntur pugnare. Quod denique exemplis supra positis declaratur, quia unum accidens potest in uno loco inhærere, & in alio per se esse, & una linea in uno loco esse recta, & in alio curva. Neque contra hoc video, quod objici possit, argumentum enim supra factum ex unitate personæ Christi, & locutionibus Sanctorum, contra hoc non procedit, loquuntur enim de mysterio, ut factum est; nunc autem humanitas Christi, ubicumque est, est unita Verbo, non quia contrarium implicet contradictionem, sed quia ubicumque est hic homo, est verus Deus: & quia facta unione hoc est illi debitum, & connaturale, & maxime pertinens ad perfectionem ejus. Sicut etiam ubicumque nunc est caro Christi, est unita animæ, non quia contrarium implicet contradictionem, sed quia hoc pertinet ad majorem perfectionem, & est magis connaturale.

Alia hic posset esse quæstiuncula, an possit Deus eamdem naturam conservare in duplici persona, non aliena, sed propria: faciendo videlicet ut natura habeat duos proprios modos subsistentiæ. Et ratio dubii est, quia in eis non procedit repugnantia posita, nam per eos non esset per se & in alio, sed per utrumque esset per se: ergo ex hoc capite non est repugnantia. Nec vero ex sola pluralitate, quia non repugnat has subsistentias multiplicari in eadem natura successive; posset enim Deus subsistentiam, quam nunc habeo, a me auferre, vel aliquo tempore impedire, aliamque loco illius tribuere: ergo etiam simul posset utramque ponere in mea natura. Tandem accidenti posset simul conferre duplicem inhærentiam, vel in diversis, vel etiam in eodem subjecto. Nec vero hinc sequitur infinitas in natura, tum quia non esset ille modus subsistendi in pluribus suppositis, propriis connaturalis, nec debitus, tum etiam, quia non esset per identitatem in illis, sed per unionem. Fateor, me nunc non invenire in hoc repugnantiam, nec inconveniens aliquod, sed fortasse in Metaphysica pressius dubitationem hanc examinabo. Hoc enim loco, non expedit in ea diutius immorari.

SECTIO II.

Utrum alia substantialis natura præter humanam sit assumptibilis a persona divina.

Hic non agimus de natura assumptibili solum ex intrinseca congruentia, sed simpliciter de potentia obe-

obedientiæ,seu non repugnantiæ:neque agimus de humana natura, satis enim ex mysterio facto constat,assumptibilem esse. Neque audiendus est error Wicleph,quem refert Walden. lib. 1. Doctrinalis Fidei antiquæ c. 44. qui asseruit, nullam aliam humanitatem fuisse a Verbo assumptibilem, præter eam singularem, & individuam, quam assumpsit. Est enim hoc plane absurdum, & sine fundamento dictum, quia non est major ratio, vel repugnantia in una, quam in alia, cum in substantia, & specie ejusdem rationis sint, & consequenter eamdem capacitatem habeant substantialem, ut Verbo uniantur. Et ideo August. 13. de Trinit. c. 18. ut per se notum supponit, potuisse Verbum assumere humanitatem aliunde,quam ex stirpe Adæ, & ideo de Prædest. Sanct. c. 15. dicit, ex sola Dei gratuita electione,& non ex alicujus meritis factum esse, ut illa potius humanitas, quam alia Verbo jungeretur. Itaque in hoc nullus unquam Catholicus dubitare potuit.

Omissa ergo humana natura, quæstio esse potest vel de natura superiori, ut est Angelica, vel de inferiori, ut est irrationalis, vel insensibilis natura.

Prima sententia esse potest, negans, Angelicam, seu spiritualem naturam esse assumptibilem. Ita tenet Albertus in 3. dist. 2. art. 2. Et fundamentum esse potest,quia in natura immateriali suppositum nihil addit supra naturam ipsam; sed ipsa natura per se ipsam formaliter est quo est, & quod est: inde enim fit, non esse magis assumptibilem talem naturam, quam suppositum. Quod fundamentum videtur doceri a D.Th. 4. contra gent. c. 55. ad 4. & 1. part. q. 3. ad. 3. ubi generaliter dicit, in separatis a materia non distingui suppositum a natura.

Secunda sententia negat, irrationalem naturam esse assumptibilem, nisi aliquem ordinem habeat ad rationalem. Hæc tribuitur Alexand. Alens. 3. p. q. 2. memb. 7. & Bonav. in 3. dist. 2. art. 1. q. 1. Sed his locis non agunt de possibili simpliciter, sed de eo, quod maxime decet. Magis hoc insinuat idem Alensis q. 11. memb. 1. & quæst. 12. memb. 1. artic. 1. Et sequitur ex alia ejus doctrina in q. 7. memb. 2. art. 1. scilicet naturam non esse assumptibilem, nisi mediante gratia habituali,cujus cum irrationalis natura capax non sit, sequitur neque hujus unionis esse capacem. Expressius tenuit hanc sententiam Henric. quodlib. 13. q. 5. Carthus. dist. 2. q. 2. art. 3. Picus Mirandul. in Apolog. conclus. 4. & eam ut probabilem defendunt Richard. dist. 2. art. 1. q. 2. Gabriel. dist. 2. q. 2. Marsil. in 3. q. 3. Fundamenta infra videbimus.

Dico primo, potuisse Deum assumere, sibique hypostatice unire naturam Angelicam. Hæc est D.Th. hic art. 1. ad 3. & 4. contra gent. cap. 55. ad 3. & 4. quibus locis Cajet. Ferrar. & alii Thomistæ id docent: & est communior sententia Doctorum in 3. dist. 2. & sumi potest ex verbis Pauli ad Hebr. 2. ***Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit***; quæ verba clare supponunt, utrumque fuisse possibile, gratiam vero Dei erga humanum genus in hoc commendari, quod in hac unione humanam naturam Angelicæ prætulerit: & hoc modo expositores, omnes & Sancti hæc verba interpretantur. Et confirmatur, quia anima separata mansit unita Verbo hypostatice: ergo pari ratione, &c. Ratio vero a priori sumenda est ex fundamento illi contrario, quod prima sententia sumebat, scilicet etiam in naturis spiritualibus suppositum ex natura rei a natura distingui, quod in Metaphysica, tractando de natura & supposito, sufficienter disputatum est. Unde quod Ferra. citato loco dicit, quamvis in Angelis non sit distinctio naturæ a persona, non sequi esse impossibile assumi naturam Angelicam,& privari sua personalitate,sed solum non esse congruum, non video quomodo intelligi possit. Nam si persona Angeli non distinguitur a natura; ergo personalitas Angeli nihil est præter ipsam naturam, quomodo ergo illa privari potest? Denique si ad hanc assumptionem non esset necessaria distinctio suppositi a natura, numquam propter hoc mysterium sancti Patres, & Theologi hanc distinctionem docuissent, & quoad hoc non est major ratio de natura Angelica, quam humana: & ideo melius Cajet. hinc colligit etiam in Angelis personalitatem distingui a natura.

Objectio. Dices. Ergo posset nunc Deus assumere naturam Angeli corrumpendo personam ejus: quod videtur repugnare, quia persona Angeli est incorruptibilis. Respondetur, concedendo primo, posse Deum assumere naturam Angeli præexistentem in propria persona, juxta supra dicta sectione præcedenti. Secundo necessarium esse, talem naturam privari personalitate, & consequenter eamdem personalitatem, seu personam ut sic, desinere esse juxta dicta etiam sectione præcedenti: An vero illa desitio dicenda sit corruptio, quæstio est de nomine; magis vero proprie diceretur mutatio quædam in modo existendi salva substantia ipsius naturæ: sicut quando accidens separatur a subjecto, mutat modum existendi, non tamen proprie corrumpitur: quod si inhærentia ipsa, vel in nostro proposito ipsa personalitas corrumpi dicatur, non propterea persona Angelica dicenda est corruptibilis, quia ex natura sua non est subjecta huic mutationi, sed solum per divinam potentiam, illam potest suscipere. Respōsio.

Dico secundo. Simpliciter loquendo, non implicat contradictionem, naturam irrationalem, vel insensibilem uniri Deo hypostatice. Hæc est sententia communior Theologorum in 3. dist. 2. ubi D.Th. q. 1. art. 1. & Scot. q. 1. art. 2. Palud. q. 1. Durand. q. 1. Almai. q. 2. Marsil. q. 3. art. 1. Okam. q. art. 3. & 9. Capreol. Cajet. & omnes Thomistæ. Et videtur aperta sententia August. lib. de vera relig. c. 16. tom. 1. ubi ait, per hoc mysterium demonstrasse Deum, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura: quod non solum visibiliter: ***Nam id***, inquit, ***poterat & in aliquo æthereo corpore, ad nostrorum aspectuum tolerantiam temperato, sed etiam hominibus in vero homine apparuit: ipsa enim natura suscipienda erat, quæ liberanda***. Idem sentiunt Tertullianus & Gregorius Nyssen. infra citandi. Et ex his, quæ facta sunt, potest hæc sententia suaderi, primo, quia corpus humanum, & terrenum Verbo unitum fuit. Dices, fuisse unitum mediante anima, sine qua uniri non posset, ut expresse affirmat Origen. 2. Periarch. c. 6. dicens: ***Non enim possibile erat Dei naturam corpori sine medio***, scilicet anima, ***misceri***. Sed contra, nam licet anima dicatur medium ut quo, seu in ordine intentionis, non tamen fuit medium physice, ut ita dicam, seu in ordine executionis, ut q. 6. explicabitur. Verbum enim ipsum immediate fuit unitum corpori, & materiæ secundum se, quamvis in ordine ad animam, & propter animam. Deinde in triduo mansit corpus sine anima, & tamen vere ac substantialiter mansit unitum hypostatice Verbo; ergo informatio animæ non erat simpliciter necessaria ad hanc unionem. Unde illa verba Origenis vel rejicienda sunt, vel pie explicanda secundum quandam congruitatem. Sed respondent aliqui, etiam corpus fuisse unitum mediante anima, per dispositionem, quæ in illo mansit. Sed hoc nihil refert, quia in corpore non manent, nisi vel accidentia, quæ per se non referunt ad unionem hypostaticam, ut ex supra dictis patet, vel ordo aut habitudo ad animam, quæ in corpore fuit, & postea iterum futura erat per resurrectionem, quæ potius est habitudo rationis, vel denominatio extrinseca, quam aliquid intrinsecum ipsi corpori; ergo intrinsece ipsum corpus ratione suæ substantiæ fuit capax hujus unionis; ergo pari ratione quælibet natura substantialis habet eamdem capacitatem. Tertio hoc suadetur, quia sanguis, & alii humores, ut infra dicetur, sunt uniti Verbo hypostatice, cum non informentur anima juxta probabiliorem sententiam; ergo eodem modo poterat assumi quælibet alia substantialis natura inanimis. Quod si dicatur, sanguinem esse assumptum, ut partem pertinentem ad veritatem humanæ naturæ: hoc quidem referre potest ad congruitatem, seu decentiam unionis, non vero ad capacitatem simpliciter, quia hæc est intrinseca ipsi substantiæ, quæ unitur, & proxime oritur ex hoc, quod est natura capax subsistentiæ. Unde arguitur quarto (& hæc est propria ratio conclusionis) quia unio hypostatica proxime, & per se terminatur ad subsistentiam; sed quælibet natura substantialis est capax subsistentiæ; ergo est capax hujus unionis. Denique nulla contradictio, vel repugnantia potest vel probabiliter ostendi, ut patebit objectionibus satisfaciendo.

Prima objectio est, quia irrationalis natura non est apta ad constituendam personam; ergo non potest in divina persona subsistere. Objectio. Respondetur, personam & suppositum non differre in modo incommunicabiliter subsistendi, sed solum differre in dignitate naturæ, quia persona dicit illum modum subsistendi, quasi extrinsece limitatum, & contractum ad naturam rationalem. Quo Respōsio.

circa respectu hujus unionis hypostaticę nihil refert, quod terminus per illam resultans denominetur suppositum, vel persona, hoc enim pendet ex conditione tantum naturæ assumptæ: per se vero solum necessarium est, ut sit unio in subsistentia: & ideo omnis natura capax subsistentiæ est capax hujus unionis. Ex quo expeditur facile, quod a quibusdam quæri solet, si Verbum uniretur naturæ irrationali, an uniretur in ratione personæ, ut Okam supra contendit, vel tantum in ratione suppositi, ut alii volunt. Dicendum est enim, quod Verbum in eo casu uniretur tali naturæ per suam personalitatem, sicut nunc unitur sanguini, vel sicut uniebatur cadaveri in triduo: compositum tamen resultans ex illa unione, licet esset suppositum talis naturæ ut sic, tamen non denominaretur persona, quia illa natura non esset rationalis, sicut cadaver Christi ut sic non erat persona, quamquam illud idem suppositum, ut subsistit in natura divina, persona sit.

Objectio. Secunda, & communis objectio est; quia natura irrationalis non est capax unionis divinę, neque alicujus operationis divinæ; ergo nec divini essę, quod per hanc unionem communicatur: cum enim esse sit propter operari, teste Arist. quod est incapax operationis alicujus naturę, est etiam incapax esse, seu subsistentiæ talis naturæ. Unde Damasc. lib. 3. de Fide c. 17. dicit, carnem Christi simul cum divina substantia actiones divinas participasse. Et c. 18. *Mens*, inquit, *sapientia, & operatione destituta, nulla unquam esse queat, nam si torpida, atque immobilis est, nec quidem omnino est.*

Responsio. Respondetur negando consequentiam: quia visio beata non est propria operatio consequens hanc unionem, communicatur enim sine illa, & per se, ac ex natura sua solum in gratia fundatur: est enim gratia participatio divinæ naturæ, cui respondet participatio divinæ operationis. Unio vero hypostatica, si proprie ac physice loquamur, non habet operationem hoc modo propriam, quia gratia unionis non est formalis communicatio ipsius naturæ divinæ, quæ est principium operationum divinarum: sed est communicatio subsistentiæ divinæ, quæ constituit personam operantem, non vero est principium formale operandi. Debetur autem naturæ assumptæ, ratione hujus unionis, perfectus modus operandi juxta ipsius naturæ capacitatem, & consequenter debetur gratia creata, & visio Dei, si natura sit capax ejus: non tamen sunt hæ perfectiones accidentariæ, simpliciter necessariæ ad hanc unionem, ut supra q. 2. dictum est: & in seqq. sæpius dicetur. Cum ergo dicitur esse communicari propter operationem, proprie, & formaliter intelligendum est de esse naturæ seu essentiali, & de esse existentiæ, quod est proprium operationis naturæ: esse autem subsistentiæ, proxime, & intrinsece solum est propter subsistendum, remote vero, & extrinsece potest ordinari ad operandum, juxta naturæ capacitatem: & ita posset Deus, si assumeret irrationalem naturam, illam elevare ad actiones miraculosas, quas Dionysius, & Damasc. divinas vocant: quamvis hoc etiam extrinsecum sit ipsi unioni, & ex voluntate Dei pendeat. Cur autem irrationalis natura sit capax hujus unionis, non autem visionis beatæ, cum tamen illa sit major perfectio, quam hæc, tractatum est supra disp. 9. sect. 2. Ratio enim est, quia hæc unio ordinatur ad quandam substantiæ seu subsistentiæ compositionem, & ideo capacitas ejus solum fundatur in communi ratione naturæ substantialis: visio vero est operatio vitæ, cujus sola natura intellectualis est capax per facultatem, quę non consequitur naturam substantialem ut sic, sed certum gradum ejus.

Objectio. Tertia objectio est, quia natura irrationalis est incapax sanctificationis, propter quod est etiam incapax gratiæ habitualis.

Responsio. Respondetur, in hac voce sanctificationis posse multa includi, quæ faciunt sensum ambiguum, & æquivocum: ut infra q. 7. latius exponam. Si ergo nomine sanctificationis intelligitur rectitudo aliqua, & perfectio in actibus studiosis, vel meritoriis, seu liberis, non est de ratione hujus unionis, ut conferat hanc sanctificationem cuicumque naturæ, sed solum naturæ liberæ, & capaci illius: non est enim hic effectus quasi formalis hujus unionis, sed solum ex illa resultat juxta naturæ capacitatem. Si autem nomine sanctificationis intelligitur deificatio quædam naturæ assumptæ, per intimam unionem, & præsentiam divinæ personæ, sic omnis natura unita Verbo Dei, etiamsi irrationalis sit, est deificata, & sanctificata: unde & speciali adoratione digna est ratione unionis, & ut dictum est, illi debetur perfecta operatio juxta suam capacitatem.

Objectio. Quarta objectio, quia videtur per se indignum, & indecens divinam personam, ut his imperfectis, & inferioribus naturis uniatur: quod autem hujusmodi est, absolute repugnat fieri a Deo, qui summa prudentia, & sapientia omnia operatur. Quæ ratio fundata est in Ansel. lib. 2. Cur Deus homo c. 4. & 5.

Responsio. Respondetur 1. solum probari hoc argumento, quod D.Th. supra dixit, non esse in natura i rationali intrinsecam congruentiam, ut assumatur, & ideo Deus numquam aliquid hujusmodi assumpsit, nisi in ordine ad rationalem naturam. Secundo vero dicitur, quamvis naturæ irrationali desit hæc congruentia, non tamen propterea esse vere, ac proprie indecens, ut assumatur, quia si Deus hoc faceret, contra nullam virtutem faceret, nec deesset illi modus & ratio, propter quam decenter, & sapienter id faceret: ad ostendendam verbi gratia potentiam suam, & sapientiam humanam confundendam, ut in simili dixit Tertul. in lib. de carne Christi c. 4. arguens contra Marcion. qui Deo indignum judicabat, ut de fœmina carnem assumeret: *Hoc enim*, inquit Tertul. *ita videbitur, si res humano sensu penderetur, non autem si divino, quia stulta mundi elegit Deus, ut confundat sapientes. Et idem esse*, inquit, *si de lupa, seu de vacca prodire voluisset.* Et ad eumdem modum loquitur Greg. Nyss. in oratione magna catechetica c. 27. ubi inquit, posse Deum sine indecentia quamcumque naturam sumere, quia omnes a Deo infinite distant, unde respectu illius fere nihil inter se distant. Quamvis negandum non sit, in una natura majorem congruentiam reperiri, quam in alia; ut diligenter consideranti non apparet obscurum.

Ultima, & obscurior difficultas in hac sententia est, an hæc unio ad irrationalem naturam sit possibilis ratione solius materiæ, vel etiam ratione formæ, seu totius naturæ compositæ ex materia, & forma. Et est ratio dubitandi, quia forma hujusmodi naturæ non est forma subsistens, cum in suo esse pendeat a materia, tanquam a sustentante: ergo illa non est capax hujus unionis, quæ tantum est ad subsistendum; ergo unio solum potest fieri in materia, ratione cujus istæ res materiales subsistunt, ut sumitur ex D.Th. infra q. 6. art. 1. ad 2. & clarius q. 2. de potent. Dei art. 1. Hæc dubitatio pendet ex Metaph. qu. de modo subsistentiæ harum naturarum, quæ ex materia & forma materiali constant, an sit idem cum sola materia, seu illam tantum proxime, & immediate afficiat, & ab illa denominetur totum compositum; an vero sit idem cum tota natura constante materia & forma, & illam adæquate afficiat, atque adeo veluti partialiter identificetur realiter cum materia, & forma, & utramque efficiat.

Responsio. De qua re dixi in disputationibus Metaph. agens de natura & supposito, & infra in q. 6. iterum occurret. Supponendo ergo posteriorem modum tanquam probabiliorem, dicendum consequenter est, naturam irrationalem ita esse assumptibilem a Verbo, ut per unionem Verbum proxime, & immediate uniatur & toti naturæ, & materiæ, & formæ ipsi: quamvis formæ non uniatur secundum se, sed solum ut componit totam naturam. Ita enim omnino censendum est fuisse unitum sanguini, & de cadavere Christi in triduo est id probabilius, quamvis non sit ita certum, quod pertinet ad unionem ipsius formæ cadaveris: ratio vero est, quia tota natura est, quæ trahitur ad subsistendum, & non tantum materia.

Neque obstat quod forma hujus naturæ non sit subsistens, inde enim solum habetur, non uniri secundum se, sed prout componit una naturam aptam ad subsistendum; differt autem inter formam unitam secundum se, vel solum ratione totius naturæ, quod quando priori modo unitur, ex vi illius unionis manebit unita Verbo, etiamsi intelligatur non componere totam naturam: quomodo dicemus infra uniri animam rationalem, quia est subsistens: at vero quando unitur ratione totius, habet modum unionis pendentem a toto, & ideo non unitur, ut quod subsistit, sed solum, ut quo tota natura constituitur, & est apta ad subsistendum.

SECTIO III.

Utrum partes substantiales possint hypostatice uniri divinæ personæ.

QUæstio hæc intelligi debet de partibus præcise sumptis, an assumi possint absque unione totius naturæ,

ræ,

re, nam de unione ipsarum in toto satis dictum est in præcedenti sectione. Versari autem potest quæstio de partibus integralibus, vel essentialibus Physicis: Metaphysicæ enim partes nihil ad rem pertinent, quia cum illæ in re non habeant distinctam entitatem nec inter se, nec a toto non aliter possunt assumi, quam in tota natura.

Materia prima dupliciter per se assumptibilis sine forma.

Dico primo: Materia prima per se assumptibilis est sine forma, atque adeo sine natura integra, & completa. Duobus modis potest intelligi hoc fieri, primo conservādo materiam existentem in rerum natura sine ulla forma, & hoc modo uniendo illam Verbo: & hic modus supponit illam quæstionem Physicam, an materia possit conservari sine forma, in qua ego sentio, multo probabilius esse, posse hoc fieri: quia revera nulla est repugnantia, nec probabilis contradictio, quod breviter declaro: quia materia prima omni forma substantiali carens, licet non habeat actum formalem, & hoc sensu dicatur pura potentia, habet tamen suum actum entitativum, & partialem existentiam, in qua potest conservari sine forma, quia licet fortasse secundum ordinem naturæ a forma pendeat, non non tamen pendet ab ipsa, ut causa intrinsece, ac formaliter constituente entitatem ejus. Et ideo potest Deus effective supplere illam dependentiam, sicut supplet in accidente dependentiam a subjecto, quando separatum illud conservat. Posito autem hoc casu, per se evidens est, materiam sic existentem posse uniri hypostatice Verbo, quia talis materia esset subsistens, quamvis subsistentia partiali; hoc autem satis est, ut possit hypostatice assumi, sicut anima rationalis separata assumi potuit, quia subsistens est, licet per modum partis. Imo non desunt, qui putent ita factum esse in corpore Christi in triduo, quod ego non probo, ut suo loco dicam.

Secundo modo posset intelligi casus hujus conclusionis de ipsa materia existente in toto, & actu informata per formam, ita ut quamvis materia sit actualiter pars alicujus naturæ, nihilominus Deus uniatur soli materiæ, & non immediate ipsi formæ, nec toti naturæ ut sic, sed tantum ratione materiæ. Et hoc etiam existimo esse possibile, quia materia, etiam cum actu componit totum, & informatur forma, est entitas subsistens propria subsistentia partiali, quam semper retinet, quamvis forma varietur: sicut retinet suam partialem existentiam, quæ non est existentia in alio sustentante, sed in se & per se; talis enim modus existendi fuit necessarius ipsi materiæ, ut posset eadem substare transmutatione formarum: cum ergo materia sit distincta a forma, etiamsi sit illi conjuncta, nulla est repugnantia, quod Deus solam materiam assumat ad subsistendum, non assumpta forma, & consequenter non assumpta tota natura. Quin potius in corpore Christi in triduo existimant aliqui non improbabiliter, ita factum esse: quia non videtur illis necessarium, ut forma cadaveris imperfectissima, & quæ statim abjicienda erat, immediate uniretur hypostasi Verbi Dei, sed tantum ratione materiæ, de quo infra dicetur.

De assumptione formæ sine materia.

Dico secundo. Forma substantialis separata a materia uniri potest hypostatice Verbo Dei. Hæc conclusio explicari potest illis duobus modis, quibus præcedens explicata est. Primo, ut forma substantialis actu informans materiam præcise assumatur, non assumpta materia proxime, & immediate, & consequenter nec tota natura: & hic modus est quidem possibilis in anima rationali, quia est forma subsistens, etiam cum actu informat corpus, ut infra dicam, & ita procedit illa ratio superius facta de materia: at vero in aliis formis materialibus est res difficilior, & videtur certe probabile, non posse ita assumi, quia, cum non sint per se subsistentes, non possunt per se assumi ad subsistendū, nisi per se constituantur separatæ a materia, ut infra dicā: quamdiu autem sunt unitę materię, non videntur capaces subsistentiæ, quia ille modus unionis, & informationis intrinsece, & essentialiter includit dependentiam formæ informantis a materia, tanquam a sustentante, & ideo non potest forma materialis simul ita informare materiam, & per se subsistere, sicut supra dicebam non posse accidens simul per se esse, & inhærere: pari ergo ratione hæc forma actu informans non videtur per se capax propriæ unionis hypostaticæ, sed tantum in toto, seu ratione totius naturæ. Et hæc sententia est satis probabilis, quamvis opposita etiam possit probabiliter defendi, eo modo, quem statim subjiciam.

Secundo ergo potest conclusio intelligi de forma substantiali, separata a materia, & per se constituta, & sic de anima rationali omnino certum, & de fide est, separatam posse uniri hypostatice Verbo: ita enim in triduo factum est, quia illa, natura sua, est per se subsistens; quod vero illa non subsistat, ut perfecta natura, sed ut pars tantum, & consequenter quod ejus subsistentia naturalis imperfecta sit, & quasi partialis, non impedit, quin Verbo uniri possit, quia illa imperfectio est per accidens ad rationem subsistendi ut sic, & solum se tenet ex parte ipsius naturæ. Et hinc probabilius concluditur, idem fieri posse de potentia absoluta in quacumque forma substantiali, si per se conservetur extra materiam, ut omnes fieri posse concedunt, multo facilius quam accidentia conservantur extra subjectum. Et ratio est, quia forma substantialis sic separata haberet modum per se existendi, qui modus substantialis esset, atque adeo ejusdem rationis cum subsistentia: quamvis ergo hæc forma natura sua non sit subsistens, tamen de potentia absoluta separata est capax veræ subsistentiæ; ergo eadem ratione posset uniri hypostatice Verbo. Et hinc fit, si eadem forma in diversis locis constituatur, posse in uno actu informare materiam, in alio vero per se esse, vel hypostatice assumi. Addo denique, quia forma vel natura assumpta non omnino per se est, sed habet modum unionis ad personam assumentem, ideo probabile esse, hanc unionem non ita repugnare cum actuali informatione materiæ, sicut repugnat modus per se essendi; & ideo probabile est, hanc formam hoc ipso, quod capax est hujus unionis hypostaticæ, posse ad illam assumi, etiam si actu informet, quamvis fortasse propriam subsistentiam, seu per se existentiam habere non possit, dum actu informat, in eodem scilicet tempore, & loco, &c. Sic enim supra dicebamus, non posse eamdem naturam simul per se esse, & uniri alteri personæ, quamvis possit simul duabus personis uniri: & hoc modo potest facile defendi prior sensus hujus conclusionis.

Dico tertio. Pars integralis, ut cor, caput, &c. assumi potest sine aliis partibus. Hæc conclusio intelligi debet de parte actu unita, nam si sit actu divisa, jam non est pars, seu aliqua completa natura, unde non est dubium, quin possit assumi. Probatur ergo conclusio, quia hæc pars subsistit in toto, saltem partialiter, habet enim suam partialem modum per se essendi, qui solum propter continuationem cum alia parte non est integra subsistentia; ergo potest illa pars uniri Verbo, & amittere illum partialem modum per se essendi: & Verbum poterit terminare, & quasi sustentare partem illam, non terminando reliquas. Neque propterea Verbum esset pars, sicut nec dicitur esse anima, aut sanguis, quia denominatio partis non est denominatio suppositi, sed naturæ incompletæ. Neque etiam subsistentia Verbi denominaretur partialis, quia ipsa non continuaretur, nec per se uniretur cum subsistentia aliarum partium; sed solum esset subsistentia unius partis, quæ continuaretur, & uniretur cum aliis partibus, ad componendam unam naturam, non ad componendam unam subsistentiam. Contra has conclusiones nullas video objectiones alicujus momenti, & ideo prætermitto nonnulla, quæ hic inculcari possent; sunt enim parum utilia, & non difficile expediri possunt perceptis his, quæ dicta sunt.

SECTIO IV.

Utrum forma accidentalis possit uniri Verbo hypostatice.

Duplex ratio unionis, secundum hypostasim & in hypostasi.

DUobus modis intelligi possunt accidentia assumi, uno modo proxime, & per se, ita ut vel immediate existant per ipsammet existentiam personæ assumentis, vel saltem ipsum Verbum per se terminet aliquo modo immediate & proxime existentiam ipsorum accidentium. Secundo modo possunt assumi tantum mediate, quia videlicet insunt in natura assumpta, quamvis non habeant immediatam aliquam unionem cum Verbo: & hic modus vocari potest, ut supra q. 2. dicebamus, unio in hypostasi, prior vero secundum hypostasim: de unione ergo in hypostasi non est dubium, quin sit possibilis, quia de facto ita fuit in Christo, ut infr. dicetur: quæstio ergo hic est de unione secundum hypostasim, & communiter tractatur de accidente separato a subjecto, & hoc sensu prius definietur, & inde facile constabit, quid dicendum sit de accidente actu inhærente.

Prima ergo sententia affirmat, posse Deum sibi hypostatice unire accidens separatum a subjecto. Ita tenet Marsil. in 3.q.3.art.1. quamvis sub dubio. Idem Almain. dist.2.q.2. Major.q.3. Gabriel. dist.1.q.2.art.2. ad 7. dicit, si Deus potest assumere irrationalem naturam, posset etiam assumere accidentalem. Fundamentum est, quia accidens separatum habet modum per se essendi, similem subsistentiæ; ergo potest Deus accidens sibi unire ad supplendum illum modum, non per inhærentiam, sed per modum hypostaticæ unionis; sic enim sustentare accidens, nullam imperfectionem dicit in sustentante, sed supponit potius perfectionem. Nec potest facile assignari repugnantia, vel implicatio, quam hic modus involvat. Et confirmari hoc potest in opinione eorum, qui existimant hanc unionem fieri ad existendum: si enim Deus facit, ut anima existat existentia increata, cur non poterit facere, ut eadem albedo existentia existat? Neque enim propterea existentia divina fieret accidentalis, sicut neque fit existentia creata, aut materialis, etiamsi formam creatam, vel materialem assumat. Nec sequitur in eo casu Deum denominari album, vel quid simile, sicut nec denominatur animatus, etiamsi animam hypostatice unitam habeat, quia illa denominatio sumitur a forma, ut informante, vel inhærente, non ut subsistente. Neque etiam diceretur albedo, quia hoc est nomen naturæ, non suppositi, sicut supra in simili dicebamus.

Nihilominus probabilius mihi videtur, formam accidentalem non posse uniri hypostatice Verbo. Hanc sententiam tenet Basolis in 3.dist.2.q.1.art.2. & Palacios q.1. qui afferunt plures rationes, quibus omissis, ita breviter illam probo; quia in primis non potest forma accidentalis assumi ad existendum existentia Verbi, quia hic modus unionis omni naturæ repugnat, tam accidentali, quam substantiali, ut infra q.17. late probabitur: quamquam fortasse quoad hoc non sit specialis repugnantia in forma accidentali, ut quædam confirmatio supra facta probabiliter ostendit. Deinde accidens existens non potest quoad modum existendi terminari subsistentia divina: quia quamvis accidens separatum per se aliquo modo constituatur, tamen ille modus per se essendi non est vera subsistentia, sed est modus in se accidentalis, quia entitas accidentalis non est capax modi substantialis; ergo forma accidentalis est omnino incapax subsistentiæ, & consequenter etiam est incapax substantialis unionis; ergo non potest ad illam fieri unio secundum subsistentiam, quæ intrinsece, & essentialiter substantialis est. Et confirmatur, & explicatur variis modis. Primo, quia accidens non potest uniri ad componendum unum per se, & multo minus ad componendam unam personam: at vero unio cujuscumque naturæ creatæ cum Deo tantum esse potest per modum unius subsistentiæ, vel personæ. Secundo, quia substantia non potest ulla ratione poni in alio per modum inhærentis, quia hoc pugnat cum natura substantiæ, quæ omnino est incapax talis modi essendi; (& ideo licet humanitas sit in Verbo divino, non tamen inhærendo, sed alio modo accommodato substantiæ); ergo pari ratione natura accidentalis non potest trahi ad subsistendum. Tertio intelligi non potest, punctum immediate terminare corpus, & superficiem, quia non est proportio, nec capacitas; ergo simili modo, &c. Et per hæc satisfactum est fundamento contrariæ sententiæ, jam enim ostensum est hypostaticam unionem repugnare accidenti, quia non est capax substantialis unionis. Quod autem ibi dicitur sustentare pertinere ad perfectionem, respondetur hoc esse quoddam commune, & analogum, quod in re poni non potest, nisi in aliqua specie, seu particulari modo sustentandi: si ergo unum sustentet aliud per modum subjecti, imperfectum quid, & potentiale esse necesse est, & ideo non potest hic modus convenire divinæ personæ: si autem sustentet per modum suppositi, est quidem hic perfectus modus, excedit tamen imperfectam naturam accidentis, quæ non est capax illius; alius autem modus sustentandi, qui sit per veram unionem, & intrinsecam, nec intelligi, nec fingi potest.

Accidens separatum quamvis per se sit, non subsistit neque assumi potest.

Et ex his a fortiori colligitur, accidens actu inhærens subjecto multo minus posse immediate uniri personæ divinæ, quia & ratione imperfectæ naturæ non est capax hujus unionis, ut dictum est, & ratione actualis inhærentiæ habet majorem quandam repugnantiam cum hujusmodi unione.

QUÆSTIO V.

De modo unionis ex parte partium humanæ naturæ, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de assumptione partium humanæ naturæ.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum filius Dei debuerit assumere verum corpus.

Secundo, utrum assumere debuerit corpus terrenum, scilicet carnem & sanguinem.

Tertio, utrum assumpserit animam.

Quarto, utrum assumere debuerit intellectum.

Res tota, quam in hac quæst. D.Th. tractat, fere explicata fuerat questione precedenti, solum enim ostendit partes physicas, & essentiales humanæ naturæ assumptas fuisse a Verbo, quod fere ex superioribus constabat; quia non poterat humana natura assumi, nisi constans ex partibus essentialibus; tamen D. Th. ad refellendos aliquos errores, & uniuscujusque rei propriam rationem reddendam, hanc quæstionem movet: quæ adeo clara est, ut circa literam nihil fere commentari oporteat.

ARTICULUS I.

Utrum Dei filius debuerit assumere verum corpus.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod filius Dei non assumpserit verum corpus. Dicitur enim Philip. 2. quod in similitudinem hominum factus est. Sed quod est secundum veritatem, non dicitur esse secundum similitudinem. Ergo Filius Dei non assumpsit verum corpus. 83. Infra ar.8. c. & q. 14. ar.1.c.&3. d 2.q 1.2. 3.q.1.c. & q.2.c, & 4. contra ca. 29. 30. & 34. princ. & 35.c.6.& po.q.6.ar. 7.corpo.1. & opol. 5. c. 213.& 227.

2 Præterea: Assumptio corporis in nullo derogavit dignitati divinitatis: dicit enim Leo Papa in sermone de Nativit. † quod nec inferiorem naturam consumpsit glorificatio, nec superiorem minuit assumptio. Sed hoc ad dignitatem Dei pertinet, quod sit omnino a corpore separatus. Ergo videtur, quod per assumptionem non fuerit Deus corpori unitus. In serm.1, post med. illius: incipit hic ser. salvator noster

3 Præterea: Signa debent respondere signatis. Sed apparitiones veteris Testamenti, quæ fuerunt signa apparitionis Christi, non fuerunt secundum corporis veritatem, sed secundum imaginariam visionem: sicut patet Isai.6. Vidi Dominum sedentem, &c. Ergo videtur, quod etiam apparitio Filii Dei in mundo non fuerit secundum corporis veritatem, sed solum secundum imaginationem.

*Sed contra est quod dicit Augustinus * in lib. 83. quæst. Si phantasma fuit corpus Christi, fefellit Christus: & si fefellit, veritas non est. Est autem veritas Christus. Ergo non fuit phantasma corpus ejus. Et sic patet, quod verum corpus assumpsit.* l.83.q.q 14 in pri.10.4

*Respondeo dicendum, quod sicut dicitur in lib. de Ecclesiasticis * dogmatibus, natus est Dei filius, non putative, quasi imaginatum corpus habens, sed corpus verum.* Capit 2. a me.j. habetur inter opera Aug.to.3.

*Et hujus ratio potest triplex assignari, Quarum prima est ex ratione humanæ naturæ, ad quam pertinet verum corpus habere. Supposito igitur ex præmissis *, quod conveniens fuerit Filium Dei assumere humanam naturam, consequens est, quod verum corpus assumpserit. Secunda ratio sumi potest ex his, quæ in mysterio incarnationis sunt acta. Si enim non fuit verum corpus ejus, sed phantasticum; ergo nec veram mortem sustinuit, nec aliquid eorum, quæ Evangelistæ de eo narrant secundum veritatem gessit, sed solum secundum apparentiam quandam. Et sic etiam sequeretur, quod non fuerit vera salus hominis subsecuta: oportet enim effectum causæ proportionari. Tertia ratio potest sumi ex ipsa dignitate personæ assumentis: quæ cum sit veritas, non decuit, ut in ejus opere aliqua fictio esset. Unde & Dominus hunc errorem per seipsum excludere dignatus est, Lucæ ultimo, cum Discipuli conturbati, & conterriti putabant se spiritum videre, & non verum corpus: & ideo se eis palpandum præbuit, dicens, Palpate & videte, quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere.* Quæst. 1. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa exprimit veritatem humanæ naturæ in Christo, per modum, quo omnes, qui vere in natura humana existunt, similes specie esse dicuntur: non autem intelligitur similitudo phantastica. Ad cujus evidentiam Apostolus subjungit, quod factus est obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, quod fieri non potuisset, si esset sola similitudo phantastica.

Ad secundum dicendum, quod per hoc, quod filius Dei verum corpus assumpsit, in nullo est ejus dignitas diminuta. Unde Augustin. dicit in libro de fide ad Pe. Exinanivit seipsum, formam servi accipiens, ut fieret servus: sed formæ Dei plenitudinem non amisit. Non enim Filius Dei sic assumpsit verum corpus, ut forma corporis fieret, quod repugnat divinæ simplicitati & puritati. Hoc enim esset assumere corpus in unitatem naturæ, quod est impossibile, ut ex supra dictis patet †. Sed salva distinctione naturæ assumpsit corpus in unitatem personæ.*

Cap. 2. ad clio ad fin. tom. 3. — Quæst. 2. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod figura debet respondere rei quantum ad similitudinem, non quantum ad rei veritatem. Si enim secundum omnia esset similitudo, jam non esset signum, sed ipsa res: ut Damasc. dicit in 3. lib. Conveniens ergo fuit, ut apparitiones veteris Testamẽti essent secundum apparentiam, quasi figuræ: apparitio autem Filii Dei in mundo esset secundum corporis veritatem, quasi res figurata per illas figuras. Unde dicit Apostolus 2. Colos. 2. Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi.*

Lib. 3. c. 26. circa fin.

Hic articulus clarus est, & nulla expositione indiget.

ARTICULUS II.

Utrum Dei Filius debuerit assumere corpus terrenum, scilicet carnem & sanguinem.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non habuerit corpus carnale sive terrestre, sed cœleste: dicit enim Apostolus primæ ad Corinth. 15. Primus homo de terra terrenus: secundus homo de cœlo cœlestis. Sed primus homo, scilicet Adam fuit de terra, quantum ad corpus, ut patet Genes. 1. Ergo etiam secundus homo scilicet Christus fuit de cœlo, quantum ad corpus.

43. Inf. q. 35. art. 3. c. & q. 37. ar. 1. c. & q. 54. art. 3. c. & 3. dist. 2. 7. 1. ar. 3. q. 1 c. & q. 2. c. & 4. contra c. 30. & 34. & opusc. 3. c. 234.

2 Præterea, primæ ad Corint. 15. dicitur, Caro & sanguis regnum Dei non possidebunt. Sed regnum Dei principaliter est in Christo. Non ergo in ipso est caro & sanguis, sed magis corpus cœleste.

3 Præterea: Omne, quod est optimum, est Deo attribuendum. Sed inter omnia corpora nobilissimum est corpus cœleste. Ergo tale corpus debuit Christus assumere.

Sed contra est, quod Dominus dicit Lucæ ultimo. Spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. Caro autem, & ossa non sunt ex materia cœlestis corporis, sed ex inferioribus elementis. Ergo corpus Christi non fuit corpus cœleste, sed carneum & terrenum.

Respondeo dicendum, quod eisdem rationibus apparet, quare corpus Christi non debuit esse cœleste, quibus ostensum est, quod non debuit esse phantasticum.*

Art. præc.

Primo enim, quia sicut veritas humanæ naturæ non salvaretur in Christo, si corpus ejus esset phantasticum (ut posuit Manichæus), ita etiam non salvaretur si poneretur cœleste, sicut posuit Valentinus. Cum enim forma hominis sit quædam res naturalis, requirit determinatã materiam, scilicet, carnes & ossa, quæ in hominis diffinitione poni oportet: ut patet per Philosophum 7. Metaph.*

Lib. 7. tex. 39. tom. 3.

Secundo, quia hoc etiam derogaret veritati eorum, quæ Christus in corpore gessit. Cum enim corpus cœleste sit impassibile & incorruptibile (ut probatur in primo de Cœlo) si Filius Dei corpus cœleste assumpsisset, non vere esurisset, nec sitisset, nec etiam passionem, & mortem sustinuisset. Tertio etiam hoc derogaret veritati divinæ. Cum enim Filius Dei se hominibus ostenderit, quasi corpus carneum & terrenum habentem, fuisset falsa demonstratio, si corpus cœleste habuisset. Et ideo in lib. de Ecclesiasticis* dogmatibus dicitur: Natus est Dei filius Carnem ex Virginis corpore trahens, & non de cœlo secum afferens.*

Lib. 1. tex. 20. tom. 2. — Cap. 2. a medio to. 3. inter opc. Aug.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur de cœlo descendisse dupliciter. Uno modo ratione divinæ naturæ, non ita, quod natura divina in cœlo esse desierit, sed quia in infimis novo modo esse cœpit, scilicet secundum naturam assumptam: secundum illud Joannis 3. Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo filius hominis, qui est in cœlo. Alio modo ratione corporis: non quia ipsum corpus Christi secundum suam substantiam de cœlo descenderit, sed quia virtute cœlesti, id est, Spiritu sancto, est ejus corpus formatum. Unde August. dicit ad Orosium, exponens authoritatem inductam: Cœlestem dico Christum, quia non ex humano conceptus est semine. Et hoc etiam modo Hilarius exponit in libro de Trinit.**

In Dialog. 65. qq. q. 4. a med. illius to. 4. 3 lib. 10. de Trin. ante med. ad fcotum.

Ad secundum dicendum, quod caro & sanguis non accipiuntur ibi pro substantia carnis & sanguinis, sed pro corruptione carnis & sanguinis. Quæ quidem in Christo non fuit quantum ad culpam: fuit tamen ad tempus quantum ad pœnam, ut opus nostræ redemptionis expleret.

Ad tertium dicendum, quod hoc ipsum ad maximam Dei gloriam pertinet, quod corpus infirmum & terrenum ad tantam sublimitatem provexit. Unde in Ephesina synodo legitur Verbum sancti Theophili dicentis: Qualiter artificum optimi non in pretiosis tantum materiebus artem ostendentes, in admiratione sunt, sed vilissimum lutum & terram dissolutam plerumque assumentes, suæ disciplinæ demonstrantes virtutes, multo magis laudantur: ita omnium optimus artifex Dei Verbum, non aliquam pretiosam materiam corporis cœlestis apprehendens, ad nos advenit, sed in luto, magnitudinem suæ artis ostendit.

COMMENTARIUS.

Tota litera D.Th. est perspicua. Solum sunt duo breviter observanda. Primum est, D.Th. suis rationibus directe concludere, corpus Christi Domini non fuisse confectum ex materia, seu substantia cœlesti: sed ex illa materia, qua cætera corpora humana constare solent: consequenter vero quamvis diserte non dicat, convincit corpus Christi fuisse mistum, & ex quatuor elementis coagmentatum: hoc enim intellexit in titulo, nomine terreni corporis. Pari etiam ratione concludit, habuisse corpus illud quatuor humores: quos in titulo, nomine sanguinis indicavit, in rationibus vero articuli, sub nomine corporis carnei illos complexus est, quia non est vera ac viva caro sine sanguine: cui alii humores admisti sunt. Secundo est observandum, rationibus D.Th. recte quidem effici, Christi humanitatem constitisse hujusmodi corpore, & in illo fuisse sanguinem, & alios humores: quomodo autem hæc omnia fuerint unita Verbo, an scilicet immediate & proxime, seu secundum hypostasim, an vero tantum mediate, seu in hypostasi, ex his, quæ D. Thom. tradit, solum hoc potest convinci, hæc omnia ita fuisse unita Verbo, ut necessarium est ad hoc, ut Verbum vere factum sit caro, & homo, ex quo recte concluditur fuisse proxime & immediate unita, ut disputatione sequenti latius explicandum est: & ibidem tractabimus locum primæ ad Corinth. 15. quem in solutione ad primum D.Thomas explicavit.

ARTICULUS III.

Utrum Filius Dei assumpserit animam.

Ad tertium sic proceditur. Videtur, quod filius Dei animam non assumpserit. Joannes enim incarnationis mysterium tradens, dixit: Verbum caro factum est, nulla facta de anima mentione. Non autem dicitur caro factum, eo quod sit in carnem conversum, sed quia carnem assumpsit. Non ergo videtur assumpsisse animam.

35. 3 d. 2. q. 1. art. 3. q. 2. & 4. cont. c. 32. 34. p. in. 35. col. 2. fin. 37. 6. & 41. co. 1. & cert. q. 2. a. 2. 1. co. & unio ar. 1. co. & opusc. 3. cap. 211.

2 Præterea anima necessaria est corpori ad hoc, quod per eam vivificetur. Sed ad hoc non fuit necessaria corpori Christi, ut videtur: quia ipsum Verbum Dei est, de quo dicitur Psalm. 35. Domine apud te est fons vitæ. Superfluum ergo fuisset animam adesse, Verbo præsente. Deus autem & natura nihil frustra faciunt: ut etiam Philosophus dicit in primo de Cœlo. † Ergo videtur, quod Filius Dei animam non assumpserit.

Lib. 3. de Cæl. text. 32. & 1. 2. tex. 59. tom. 3.

3 Præterea: Ex unione animæ ad corpus, constituitur natura communis, quæ est species humana. In Domino autem Jesu Christo non est communem speciem accipere, ut Damas. † dicit in 3. libro. Non igitur assumpsit animam.

Lib. 1. c. 1. & 11.

Sed contra est, quod Augustin. dicit in libro de Agone Christiano: Non eos audiamus, qui solum humanum corpus dicunt esse susceptum a Verbo Dei: & sic audiunt quod dictum est, Verbum caro factum est, ut negent, illum hominem, vel animam, vel aliquid hominis habuisse, nisi carnem solam.*

Cap. 21. in prin. co. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut dicit Augustinus in lib. de hæresibus, opinio fuit primo quidem Arii, & postea Apollinaris, quod Filius Dei solam carnem assumpsit absque anima, ponentes quod Verbum fuerit carni loco animæ. Ex quo sequebatur, quod in Christo non fuerint duæ naturæ, sed una tantum: ex anima enim & carne, una natura humana constituitur.*

Lib. de hæres. c. 49. & 55. Tom. 6.

Sed hæc positio stare non potest propter tria. Primo quidem: quia repugnat authoritati Scripturæ, in qua Dominus de sua anima facit mentionem Matth. 26. Tristis est anima mea usque ad mortem, & Joan. 10. Potestatem habeo ponendi animam meam. Sed ad hoc respondebat Apollinaris,

linaris, quod in his verbis anima metaphorice sumitur: per quem modum in veteri Testamento Dei anima commemoratur, Isai. 1. Kalendas vestras & solemnitates vestras odivit anima mea. Sed sicut dicit August. in lib. 83. q. Evangelistæ in Evangelica narratione narrant, quod miratus est Jesus, & iratus & contristatus, & quod esurit. Quæ quidem ita demonstrant eum veram animam habuisse, sicut ex hoc, quod comedit, & dormivit, & fatigatus est, demonstratur eum habuisse verum corpus humanum. Alioquin si & hæc ad metaphoram referantur, cum similia legantur in veteri Testamento de Deo, peribit fides Evangelicæ narrationis. Aliud enim est, quod Prophetice nunciatur in figuris, aliud, quod secundum rerum proprietatem ab Evangelistis historice scribitur. Secundo derogat prædictus error utilitati incarnationis, quæ est liberatio hominis. Ut enim argumentatur August.* in libro contra Felicianum: Cur accepta carne animam dispensatio mediatoris omisit? Nisi forte aut innoxiam sciens medicinæ indigentem esse non credidit, aut a se alienam putans redemptionis beneficio non donavit, aut ex toto insanabilem judicans, curare nequivit, aut ut vilem, & quæ nullis usibus apta videretur, abjecit. Horum duo blasphemiam importãt in Deum, quomodo enim diceretur Omnipotens, si curare non potuit desperatam? aut quomodo omnium Deus, si non ipse fecit animam nostram? Duobus autem aliis, in uno animæ causa nescitur, in altero meritum non tenetur. An intelligere causam putandus est animæ, qui eam ad accipiendam legem, habitu insitæ rationis instructam, a peccato voluntariæ transgressionis nititur separare? Aut quomodo ejus generositatem novit, qui ignobilitatis vitio dicit esse despectam? Si originem attendas, pretiosior est animæ substantia: si transgressionis culpam, propter intelligentiam, pejor est causa. Ego autem Christum, & perfectam sapientiam dico & scio, & piissimum esse non dubito, quorum primo meliorem & prudentiæ capacem non despexit: secundo, eam, quæ magis fuerat vulnerata, suscepit. Tertio vero hæc positio est contra ipsam incarnationis veritatem: caro enim & cæteræ partes hominis per animam speciem sortiuntur: Unde recedente anima non est os, aut caro, nisi æquivoce, ut patet per Philosophum in 2. de Anima & 7. Metaphys.**

Lib. 13. q. q. 80. a med. to. 4. — Cap. 13. post med. tom. 6. — Lib. 2. de anima tex 9. lib. 7. meta. text. 35. circa med. to. 3. & 3.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur Verbum caro factum est, caro ponitur pro toto homine: ac si diceretur: Verbum homo factum est: sicut & Isai. 40. Videbit omnis caro pariter, quod os Domini loquutum est. Ideo autem totus homo per carnem significatur, quia, ut dicitur in authoritate inducta, per carnem Filius Dei visibilis apparuit. Unde subditur: Et vidimus gloriam ejus. Vel ideo, quia ut August.* dicit in lib. 83. q. in tota illa unitate susceptionis principale Verbum est, extrema autẽ atque ultima caro. Volens itaque Evangelista commendare pro nobis dilectionem humilitatis Dei, Verbum & caro nominavit, omittens animam, quæ est Verbo inferior, carne præstantior. Rationabile etiam fuit, ut nominaret carnem, quæ propter hoc, quod magis distat a Verbo, minus assumptibilis videbatur.*

In hujus sol. prin. — li 83 qq q. 80 paulo post prin. tom. 4.

Ad secundum dicendum, quod Verbum est fons vitæ, sicut prima causa vitæ effectiva. Sed anima est principiũ vitæ corporis tanquam forma ipsius: forma autem est effectus agentis. Unde ex præsentia Verbi magis concludi posset, quod corpus esset animatum: sicut ex præsentia ignis potest concludi, quod corpus, cui ignis adhæret, sit calidum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens, imo necessarium dicere, quod in Christo fuerit natura, quæ constituitur per animam corpori advenientem: Damascenus autem negat, in Domino Jesu Christo esse communem speciem, quasi aliquid tertium resultans ex unione divinitatis & humanitatis.*

Loco in art. citato.

Litera hujus articuli est facilis, atque ideo illum explicare necessarium non est.

ARTICULUS IV.

Utrum Filius Dei assumere debuerit intellectum.

36. 3. d. 2. q. 1. art. 1. q. 2. & 4. con. c. 33. & ver. q. 20. ar. 1. c. & opusc. 3. c. 212. L. b. 15. c. 3. & 6. to. 3.

AD quartum sic proceditur. Videtur quod Filius Dei non assumpserit mentem humanam sive intellectũ. Ubi enim est præsentia rei, non requiritur ejus imago: Sed homo secundum mentem est ad imaginem Dei, ut August. dicit in lib. de Trin. Cum ergo in Christo fuerit præsentia ipsius divini Verbi, non oportuit ibi esse mentem humanam.*

2 *Præterea: Major lux offuscat minorem. Sed Verbum Dei, quod est lux illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum (ut dicitur Joannis 1.) comparatur ad mentem, sicut lux major ad minorem: quia & ipsa mens lux quædam est, quasi lucerna illuminata a prima luce. Proverbiorum 20. Lucerna Domini spiraculum hominis. Ergo in Christo, quia est Verbum Dei, non fuit necessarium esse mentem humanam.*

3 *Præterea: Assumptio humanæ naturæ a Deo Verbo dicitur incarnatio ejus. Sed intellectus sive mens humana neque est caro, neque est actus carnis, quia nullius corporis actus est, ut probatur in 3. de Anima*. Ergo videtur, quod Filius Dei humanam mentem non assumpserit.*

l. 3. ex tex. 6. & 12.

Sed contra est, quod August. dicit in libro de fide ad Petr. Firmissime tene, & nullatenus dubites, Christum Filium Dei habere veram nostri generis carnem & animam rationalẽ, qui de carne sua dicit, Palpate, & videte, quia spiritus carnem & ossa non habet, sicut me videtis habere. Lucæ ultimo: Animam quoque se habere ostendit dicens: Ego pono animam meam, & iterum sumo eam. Joan. 16. Intellectũ quoque animæ ostendit se habere dicens: Discite a me, quia mitis sum, & humilis corde. Matth. 11. Et de ipso per Prophetã Deus dicit: Ecce intelliget puer meus. Isa. 52.*

Cap. 14. in prin. to. 3.

Respondeo dicendum, quod sicut August. dicit in libro de hæresibus, Apollinaristæ de anima Christi a Catholica Ecclesia dissenserunt, dicentes sicut Ariani, Deum Christum carnem solam sine anima suscepisse. In qua quæstione testimoniis Evangelicis victi, mentem defuisse animæ Christi, sed pro hac ipsum Verbum in ea fuisse dixerunt. Sed hæc positio eisdem rationibus convincitur, sicut & prædicta. Primo enim, hoc adversatur narrationi Evangelicæ, quæ commemorat eum fuisse miratum, ut patet Matth. 8. Admiratio autem absque ratione esse non potest: quia importat collationem effectus ad causam: dum scilicet aliquis videt effectum, cujus causam ignorat, & quærit: ut dicitur in principio Metaphysicæ*. Secundo repugnat utilitati incarnationis, quæ est justificatio hominis a peccato. Anima enim humana non est capax peccati, nec gratiæ justificantis, nisi per mentem. Unde præcipue oportuit mentem humanam assumi. Unde dicit Damasc. † in 3. lib. quod Dei Verbum assumpsit corpus & animam intellectualem & rationalem. Et postea subdit: † Totus toti unitus est, ut toti mihi salutem largiretur: quod enim inassumptum est, incurabile est. Tertio hoc repugnat veritati incarnationis: cũ enim corpus proportionetur animæ, sicut materia propria formæ, non est vere caro humana, quæ non est perfecta anima humana, scilicet rationali. Et ideo si Christus animam sine mente habuisset, non habuisset veram carnem humanam, sed bestialem: quia per solam mentem anima nostra differt ab anima bestiali. Unde dicit August.* lib. 83. q. quod secundum hunc errorem sequeretur, quod Filius Dei belluam quandam cum figura humani corporis suscepisset: Quod iterum repugnat veritati divinæ, quæ nullam patitur fictionis falsitatem.*

Cap. 55 in prin. to. 6. — 1. Meta. c. 2. in med. to. 3. — l. 3 Orth. c. 9. cir. med. — Eod. lib. & c. nunc dictis. — Lib. 83. q. q. 60. non procul a prin. to. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod ubi est ipsa res per sui præsentiam, non requiritur ejus imago ad hoc, quod suppleat locum rei: sicut ubi est imperator, milites non venerantur ejus imaginem. Sed tamen requiritur cum præsentia rei imago ipsius, ut perficiatur ex ipsa rei præsentia, sicut imago in cera perficitur per impressionem sigilli, & imago hominis resultat in speculo per ejus præsentiam. Unde ad perficiendam mentem humanam, necessarium fuit, quod eam sibi Verbum Dei univerit.

Ad secundum dicendum, quod lux major evacuat lucẽ minorem alterius corporis illuminantis, non tamen evacuat, sed perficit lucem corporis illuminati: ad præsentiã enim Solis stellarum lux obscuratur, sed aeris lumen perficitur. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata a luce divini Verbi, & ideo per præsentiam Verbi non evacuatur mens hominis, sed magis perficitur.

Infra q. 9. ar. 1. ad 2. & 3. d. 12. q. 1. a. 1. ad 3. & d. 14. a. 1. q. 1. ad 2.

Ad tertium dicendum, quod licet potentia intellectiva non sit alicujus corporis actus: ipsa tamen essentia animæ humanæ, quæ est forma corporis, requiritur, quod sit nobilior ad hoc, quod habeat potentiam intelligendi; & ideo necesse est, ut corpus melius dispositum ei respondeat.

COMMENTARIUS.

Hujus articuli titulus intelligi potest, vel de potentia ipsa intellectiva, quæ est accidens animæ superadditum, vel de ipsa substantiali anima, prout attingit gradum rationalem, seu intellectualem, & interdum nomine intellectus significatur, ut idem D. Thomas docuit prima parte q. 79. art. 1. qui non satis explicat, quo sensu hanc

hanc quæstionem moveat: nec de errore Apollinaris satis constat, quo sensu mentem seu intellectum Christo negaverit. Ea vero, quæ D.Thom.adducit in corpore articuli, ad utrumque sensum facile applicari possunt: nam duæ primæ rationes, quibus probat in Christo fuisse intellectum, scilicet, quia admirabatur, & quia fuit capax meriti, de potentia intellectiva immediate procedunt. Tertia vero ratio, scilicet, quia aliàs caro Christi non esset vere humana, sed bestialis, solum probat de substantia, & essentia animæ rationalis. Quo circa videtur D.Tho. hoc potissimum intendisse in hoc articulo, præsertim cũ hoc loco non tam de accidentibus, quam de substantia naturę assumptæ sermo sit: quamquam quoniam substantia rei ex accidentibus, & operationibus recte cognoscitur, merito in prima & secunda ratione, ex operationibus colligit facultatem, ut ex facultate etiam ipsa substantia animæ rationalis Christo non defuisse intelligatur, quod argumentum præsertim ex operationibus vitæ efficacissimum sumitur: quia hæc operatio inseparabilis est a suo principio intrinseco, tam proximo, quod est potentia, quam principali, quod est ipsa animæ substantia. Cætera clara sunt.

DISPUTATIO XV.

In octo sectiones distributa.

Quid Verbum assumpserit per incarnationem, prout facta est.

IN præced. disputat. diximus, quid sit assumptibile per quamcumque unionem hypostaticam possibilem: hic dicendum sequitur, quid assumpserit Verbum divinum per unionem hypostaticam, quæ facta est. Possumus autem ex his, quæ ibi dicta sunt, hic sine nova disputatione sumere, quid Verbum non assumpserit. Primum est, Verbum non assumpsisse aliquam aliam naturam præter humanam, & partes ejus, quod certum de fide est, quia Deus factus est homo, & non aliud. Unde in Scriptura sacra hoc prædicatur, tanquam singulare beneficium humanæ naturæ collatum: & de solo Christo dicitur, esse Principem & caput omnium, constitutum super opera manuum Dei, quia soli humanitati ejus concessa est tam ineffabilis gratia: unde nullus alius subsistens in creata natura, potest secundum fidem dici verus, & naturalis Deus, nisi solus Christus. Denique de Angelicis naturis expresse dicitur ad Hebr.2. *Non Angelos apprehendit*, quod tanquã manifestius, & clarius supponitur de inferioribus naturis. Hujus vero rei supra tradidimus congruentias disput.3. Secundo certum est, Verbum non assumpsisse personam creatam, nec naturam habentem personalitatem creatam. Hoc etiam est de fide, ut sufficienter explicatum est circa literam D.Thom.& disput.7.late contra Nestorium probatum est: dictum etiam est disputatione præcedenti hujusmodi assumptionem vel unionem esse impossibilem; satis ergo constat non esse factam. Superest ergo dicamus, quid Verbum assumpserit: & prius dicemus de tota natura, deinde de partibus ejus, tam essentialibus, quam integrantibus.

SECTIO I.

Utrum Verbum assumpserit veram hominis naturam.

OMissis erroribus, tam supra disput.7.tractatis, quam statim sectionibus sequentibus tractandis, dico primo, Verbum divinum assumpsisse veram, & essentialiter perfectam humanam naturam. Est de fide, quæ sufficienter probatur ex illo principio, supra disput.2. late probato, Christum esse verum Deum, & verum hominem: ex quo disput.7.conclusimus, in Christo esse duas naturas, veram scilicet divinitatem, & veram humanitatem, ex quibus, & in quibus subsistit, & hinc tandem concluditur, veram assumpsisse humanitatem, quia per hanc assumptionem factum est, ut in illa subsistat.

Dico secundo: Hæc humanitas a Verbo assumpta est unica, individua, & singularis. Ita docent omnes Theologi cum Damasc.lib.3.cap.11.& est de fide certum, quatenus de fide certum est, Christum esse quendam singularẽ hominem ab aliis numero distinctum, non tantum ratione personę, sed etiam ratione naturę humanę. Ratio vero est facilis, quia humanitas abstracta ab individuis, ut sic, non est res apta ad existendum; debuit ergo necessario assumi individua natura: quod autem in una tantum, & nõ in omnibus, neque in multis facta fuerit hęc unio, constat de fide ex iis, quæ in principio hujus disput.diximus.

Sed contra primo, quia fructus hujus unionis futurus erat communis omnibus hominibus; ergo debuit natura communis omnibus sumi. Propter hoc fertur, quendam Doctorem Parisiensem asseruisse, assumptam esse humanitatem in communi. Sed est hæretica, & inintelligibilis sententia, & fundamentum ejus frivolum: ex quo potius concludi potest contrarium, nam fructus hujus unionis, qui est gratia, & gloria, & remissio peccatorum, fuit universalis causalitate, & operatione, & ideo fuit necessaria singularis, & individua natura, quæ talium operationum principium esse posset. 1. Object. Respon.

Sed contra secundo, quia suppositum supra naturam specificam, & communem non addit, nisi principia individuantia; sed individua natura includit hæc principia; si ergo Christus assumpsit individuam naturam, assumpsit suppositum. Qui majorem propositionem admittunt, dicunt humanitatem Christi per assumptionem factam esse hanc, seu individuam. Sed hoc est impossibile, tum quia, quod assumitur, supponitur assumptioni, assumitur autem hæc natura: tum etiam, quia si dimitteretur a Verbo, eadem numero maneret: tum denique, quia nulla res potest formaliter constitui hæc, seu individua, per aliam rem a se distinctam, ut ex Metaphysica suppono, quia non potest esse res vera, & actualis, nisi sit singularis & individua. Respondetur ergo negando majorem, nam principia individuantia potius pertinent ad constitutionem hujus naturæ, suppositum vero addit specialem modum per se existendi. Hic vero sese offerebat quæstio, an propter assumptionem humanitatis possit etiam verbum dici hominem assumpsisse: sed hæc sufficienter circa literam D.Th.explicata est. 2. Object. Respon.

Dico tertio. Verbum assumpsit hanc humanitatem, non omnino denuo creatam, sed ex ipsis hominibus a stirpe Adæ descendentibus. Est de fide, ut constat Matth.1. & Luc.3.de illa tractat D.Thom.infra q.31.& 32. nonnullæ vero congruentiæ illius supra disput.3. & 4. adductæ sunt, & alias adduxit D.Thom.q.4.artic.6. summa omnium est, quia expediens fuit, ut per eamdem naturam dæmonem vinceret, quam ipse in Adam vicerat.

Dices. Hac ratione probaretur, debuisse ipsam Adæ singularem naturam sumere. Respondetur, id non fuisse conveniens, tum quia illa natura jam fuerat peccato maculata; tum etiam, quia jam erat terminata in propria persona: ac denique, quia ex Adamo generandi erant homines secundum carnem, quod non decebat Christum, maxime, cum ab eodem Adamo originalem maculam tracturi essent. Lege D.Thom.in 3.d.2.q.1.art.2.q.3. Objectio. Respon.

SECTIO II.

Utrum Verbum assumpserit veram animam rationalem.

PRima hæresis fuit Arianorum negantium in Christo fuisse veram animam, dicebant enim Verbum illi fuisse loco animæ. Ita refert Epiph. hæres.69.& August. in 49. Nazianz. orat.51. post medium, Cyril. Alexand. ep.9.& 29.& in VII.Syn. act.6.tom.5. non longe a fine, idem error tribuitur Eusebio Cęsariensi, & aliis Arianis.

Secundus error fuit Apollinaris, qui in principio dicitur sensisse cum Arianis, postea vero quibusdam scripturę testimoniis coactus, dixit in Christo esse animam sentientem, non tamen mentem. Ita refert Epiph. hæres.77.ubi Epistolam Athanasii ad Epictetum contra hanc hæresim citat. August.hęres.55.Vincent.Lirin.in suo libel.contra hær.c.17.Nazian.orat.46.quę est epist.ad Nectar.Cyril. hom.5.Ephes.dicta, Ruffinus lib.11.hist.c.20.&Socrates in Tripartita lib.5.c.44. Quid autem nomine mentis Apollinaris intellexerit, an scil. potentiam intellectivam vel ipsam substantiam rationalis animæ, non satis aperte explicant dicti auctores: quamquã August.& fere Epiph. & Ruffinus non obscure indicent, eum non de sola accidentali facultate, sed de substantia ipsius animæ fuisse locutum: sic enim August.ait: *Negavit mentem, quæ est rationalis anima hominis*. Epiph. vero refert, se interrogasse hæreticos, quid nomine mentis intelligerent, ipsosque respondisse, esse substantiam, seu spiritum.

Ex quo fit consequens, eos negasse partem quandam humanæ naturæ. Quo sensu hæretici dicti Dimeritæ, quorum auctor fuit quidam Timotheus, postea dixerunt, ex tribus partibus humanæ naturæ, corpore, anima, & mente, Verbum duas priores tantum assumpsisse, ut constat ex Epiphanio supra, & hæres. 78. & ex epistolis Damasi, quas refert Niceph. lib. 12. hist. cap. 17. & 18. & ex parte habentur tom. 2. Conc. & apud Theodor. lib. 5. histor. cap. 10. & 11. quibus locis Damasus contra hunc hæreticum definit, assumpsisse Christum veram animam rationalem, non obscure indicans hoc negasse prædictum hæreticum, & in hoc fuisse secutum Apollinarem. Verum est tamen, Epiphanium supra primum contendere, mentem non esse spiritum ex illo loco 1. Cor. 14. *Psallam spiritu, psallam & mente*: deinde velle, non esse substantiam, quia *alias*, inquit, *multiplex esset homo*: ac tandem asserere, mentem non esse substantiam, sed humanæ substantiæ functionem, *seu actionem* (ait ipse) *ex Deo nobis datam.*

Quid nomine mentis intelligat significari Epiphanius.

Sed prior locus parum cogit, nam ibi nomine *spiritus* non significatur anima hominis, sed vel donum spiritus, linguarum videlicet donum, de quo ibi sermo est, vel certe aer, aut vox, quæ in aere formatur; unde est illud, quod ibi præmittitur. *Si orem lingua, spiritus meus orat*, id est, vox vel lingua mea, *mens autem mea sine fructu est*: & deinde subjungit, *Orabo spiritu, orabo & mente*, hoc est, non tantum verba proferendo, sed etiam animo & mente concipiendo. Unde etiam potest ibi nomine *spiritus* affectus orandi significari, hic autem, cum mens dicitur esse spiritus hominis, *spiritus* pro animæ substantia sumitur. Unde, quod in 2. dicto Epiphanius inferebat, solum probat, mentem non esse substantiam ab homine separatam, eique assistentem, quia sic homo non esset unus, sed multiplex, hoc vero non sequitur, dicendo, mentem esse substantiam rationalis animæ cum corpore unum hominem componentem. Quod denique 3. loco ait, mentem esse actionem, fortasse interdum hæc vox ita usurpatur. Apollinaris tamen non in hac tantum significatione de mente est locutus: nec nomine mentis sola actio ejus, sed etiam principium ipsius, vel proximum, vel principale & radicale, significari potest, & solet, ut declaratum est, & amplius constabit ex his, quæ infra q. 6. art. 2. in ejus commentario ostendemus. In hoc ergo sensu hæc hæresis hoc loco refutanda est, de potentia namque intellectiva inferius suo loco q. 9. tractabimus.

Ejus sententia perpenditur.

Conclusio de fide tenenda.

Dico ergo Christus Dominus assumpsit veram animam rationalem, ejusdem speciei cum animabus aliorum hominum. Est de fide, quæ sufficienter probari posset ex principio posito sect. præced. quia sine vera anima rationali vera humanitas esse non potest, nec verus homo, cum per illam formaliter & essentialiter constituatur. Probari etiam potest sufficienter ex principio posito supra disput. 7. sect. 2. ubi ostendimus unionem hanc non esse factam in natura. Sed præterea probatur ex propriis. Primo, ex Scriptura, Jo: enim 12. dicit Christus, *nunc anima mea turbata est*, & Matth. 26. *Tristis est anima mea*; ubi non potest nomine animæ Verbum intelligi tum propter verborum proprietatem, tum quia illi affectus non possunt ipsum Verbum afficere, sicut solent afficere animum: aliàs oporteret Verbum ipsum esse passibile, quod Ariani facile concederent, quia negabant esse verum Deum: contra quos sufficienter supra disputatum est, & q. 2. ostendimus, Christum non esse passum, nec mutatum in sua divinitate. Deinde non possunt illa testimonia exponi de anima sentiente tantum. Primo, quia non est sermo de quacumque passione tristitiæ, sed de tristitia rationali, & voluntaria, ut patet ex Verbo illo: *Non mea voluntas, sed tua fiat*: & ex eo quod ex voluntaria consideratione, & meditatione excitavit in se illam tristitiam, ut argumentatur VI. Synod. act. 18. in edicto Constantini, in quo antiqui Græci Patres contra hunc errorem referuntur. Denique Joan. 10. ait Christus; *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam; nemo tollit eam a me, sed potestatem habeo ponendi animam meam, & iterum sumendi eam*; ex quibus verbis satis constat, illam Christi animam habuisse libertatem arbitrii, & fuisse immortalem: unde de illa dictum est Psalm. 15. *Non derelinques animam meam in inferno*, ut ab Apostolo Petro explicatur Act. 2. & ideo Matth. 26. & Luc. 23. eadem anima *spiritus* dicitur. Ex quibus locis etiam constat, in Christi morte hanc animam fuisse a corpore separatam, cum tamen Verbum nunquam fuerit a corpore disjunctum.

Secundo principaliter definita est hæc veritas a Damaso Pap. cum Conc. Romano, in professione fidei, quæ habetur inter decreta ejus, & refert etiam Theodor. lib. 5. hist. cap. 9. 10. & 11. & lib. 9. Tripart. c. 15. & Niceph. lib. 12. hist. c. 18. idem habetur in Conc. Ephes. in Epist. Cyril. ad Nest. quæ ibidem can. 3. approbatur: idem Conc. Calcedon. act. 1. V. Syn. sess. 8. can. 4. & 11. VI. Syn. act. 11. in Epist. Sophronii, & sess. 18. in citato edicto Constantini, & Conc. Carthag. IV. c. 1. & Conc. Tolet. I. IV. & XI. in confessionibus fidei. Tradit etiam Leo Pap. epist. 11. 82. 95. Cyril. supr. & lib. de fide ad Theodos. August. libr. de agone Christiano c. 10. & 21. & optime libro contra Felicianum Arianum cap. 13. ubi dicit, prætermissis scripturis, se velle ratione contendere: & prima ac potissima, qua utitur, sumitur ex fine incarnationis, tum quia sine rationali anima non potuisset Christus orare, mereri, nec satisfacere: tum etiam, quia cum incarnatus fuerit ad redimendum hominem lapsum, assumere debuit id, quod potissimum in homine ceciderat, quodque maxime redemptione indigebat; hoc autem est rationalis anima. Quæ ratio frequens est apud Patres, ut patet ex citato edicto Constantini, & ex Nazianz. orat. 51. & 52. Damasc. lib. 3. cap. 6. & Ambros. lib. de incarnat. Domin. sacram. cap. 7.

Ultimo afferri possunt rationes Philosophicæ. Prima, quia non potest Deus fieri forma corporis, ut supra etiam disput. 7. declaratum est. Secunda, quia esto posse aliquo modo informare, tamen natura composita ex tali forma, non esset humanitas, & ita nec Christus esset verus homo, quia non potest Deus supplere effectum causæ formalis. Tertia specialis contra Apollin. quia in homine non est anima sensitiva distincta a rationali: unde si Christus assumpsisset animam sensitivam sine rationali, necessario assumpsisset naturam alicujus bruti, aut embrionis. Neque contra hanc veritatem aliquid ex Scriptura, vel Patribus objici potest. Unde fundamentum hæreticorum solum erat, ut Athan. refert lib. de incarnat. Verbi prope finem, & Ambr. supra, quia si Christus habuisset animam rationalem, peccati capax extitisset: sed dicendum, illam animam, quæ sibi relicta fuisset capax peccati, per unionem impeccabilem evasisse, ut q. 15. explicabitur. Est autem hoc loco advertendum, conclusionem esse intelligendam de unione immediata: hic enim est clarus sensus Conciliorum & Patrum, & est evidens per sese, nam aliquid debuit necessario immediate assumi: ergo maxime anima. Dices. Tota humanitas. Sed contra, quia non potest tota humanitas immediate assumi, nisi essentiales partes, quibus constat, immediate assumantur: quia entitas totius humanitatis non est alia ab entitate partium simul sumptarum & unitarum. Confirmatur, quia in triduo mansit anima unita immediate, & tamē non est facta nova unio, sed ex vi præcedentis; de qua re plura infra q. 6.

SECTIO III.

Utrum Christus assumpserit verum humanum corpus.

Primus error negavit Christum verum corpus assumpsisse, sed solum phantasticum & apparens. Ita erravit Marcion, contra quem multa scripsit Tertull. libris contra illum, & lib. de carne Christi: referunt etiam Justinus Martyr. Apolog. 2. pro Christianis, non longe a fine, Epiphan. hæres. 42. & August. hæres. 22. Irenæ. lib. 1. cap. 29. qui ait propterea hunc hæreticum prima capita Lucæ, quæ sunt de humana Christi generatione expunxisse. Eundem errorem secutus & Lucanus quidam, & Cerdon, ut refert Tertull. lib. de Præscript. hæret. circa finem, & Epiphan. hæres. 41. August. in 21. item Manichæi, ut constat ex Epiphan. hæres. 66. & August. in 46. item Proclianitæ apud August. hæres. 60. seu Prodianitæ, ut est apud Philastrium lib. de hæresibus: ac denique Priscillianistæ, ut refert Leo Pap. epist. 93. cap. 4. & 17.

Secundus error fuit, habuisse Christum verum corpus, sed non ejusdem rationis cum nostro, in quo fuit varietas; quidam enim dixerunt fuisse formatum ex elementis, ut Apelles apud August. hæres. 23. Alii habuisse corpus cœleste, ut Valentinus, teste August. hæres. 11. & Tertul. lib. de Præscript. hær. & Gnostici apud Iren. lib. 1. cap. 5. Alii denique dixerunt habuisse corpus divinum, consubstantiale divinitati, vel certe ex ipsa formatum, ut Apollinar.

referente Justino Martyre, Apolog.2. ad fid.de quo satis multa dicta sunt supra disp.7.sect.2.

Dico primo: Verbum divinum assumpsit verum corpus. Est de fide, quae sufficienter probatur ex veritate Incarnationis, supra late probata, & simul cum sequenti evidenter ostendetur: infra etiam quaest.14. ex professo probandum est, Christum assumpsisse verum corpus passibile,& non tantum apparenter. Nunc sufficit illa ratio, quia si Christus non habuit verum corpus, nulla est veritas in mysteriis vitae ejus: quia nec vere mortuus est, nec vere resurrexit; vana erit ergo fides nostra, ut alias Paul. argumentatur 1. ad Corinth. 16.& in hunc finem persequitur August.lib.83.quaest.14.

Dico secundo assumpsisse Verbum corpus humanum ejusdem materiae, & rationis cum nostro. Est de fide, & probari potest illis principiis generalibus, quod Christus est verus homo, conceptus ex muliere,de quo dicetur suo loco. Nunc probatur ex propriis, primo ex Scriptura, Joan.1. *Verbum caro factum est*, scilicet per assumptionem & unionem, juxta illud ad Hebr.1. *Semen Abrahae apprehendit*,& cap.2. *Quia pueri communicaverunt carni, & sanguini, & Filius Dei participavit eisdem*, ad Roman. 1. *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem*. 1.Petr.4.*Christo igitur passo in carne, & vos eadem cogitatione armamini*. Secundo definiunt hoc omnia Concilia citata sect. praeced. & specialiter traduntur circa hoc multa inConcil.Hispalen.II.cap.13.& in Bracharen.I.cap.4.& in decretis Eutychiani,Liberii,& Damasi Pontificum,& a Leone Pap. in citatis epistolis, & aliis Patribus citatis,presertim Tertul.lib.de carne Christi,& Ambros.lib.de incarnationis Domini sacramento cap.7.& August.epist.146.ubi ponderat verba,quę Christus post resurrectionem dixit Luc.24.*Videte,quia Spiritus carnem, & ossa non habet, sicut me videtis habere*. Sunt etiam aperta illa Scripturae testimonia. *Verbum caro factum est*, Joan.1. *Factus est ex semine David secundum carnem*. Roman.1. *Quia pueri communicaverunt carni & sanguini, & Filius Dei participavit eisdem*. Hebr.2.& similia, quae frequentia sunt. Ultimo sunt rationes. Prima, quia etiam corpus humanum de essentia hominis est. Secunda,quia tale corpus fuit necessariũ ad finem redemptionis, quia in nostro corpore pati debuit, & exempla virtutum nobis ostendere, & quia corpus nostrum debet configurari corpori claritatis ejus. Unde sumitur tertia ratio,quia Verbum non tantum erat redempturum animas,sed etiam corpora. Quarta denique,quia alias non fuisset Christus vere conceptus ex Virgine, nec verus filius hominis,contra Evangelicam historiam. De qua re plura in sequenti tomo. Est autem haec conclusio eodem sensu intelligenda, quo conclusio praecedentis sectionis, scilicet,de unione immediata, propter eadem testimonia & easdem rationes. Quibus addi potest, quod in propria persona habet corpus immediatam unionem cum subsistentia: Verbum autem supplet perfectissime propriam subsistentiam: ergo unitur immediate corpori. Et hoc a fortiori confirmabunt, quae sect.5.& 6. dicentur; & in q.etiam 6. idem roborabitur.

Fundamentum Manichaeorum fuit, quia putabant corpora esse mala ex natura sua, & a malo principio. Sed hoc processit ex stulto errore, qui in 1.part.ex professo refutatur, & videri potest Athanas.lib.3.de incarnat.Christi, aliquantulum a principio. Irenaeus lib.1.cap.29.lib.3.cap.18.& 32.& D.Thom.4.contra gent.cap.30.

1. Object. Fundamentum illorum haereticorum sumitur ex aliquibus Pauli testimoniis.Primum est illud 2.adCorint.5. *Et si cognovimus Christum secundum carnem, sed jam non novimus*; quae Faustus Manichaeus ita exposuit, ut diceret, Paulum in principio existimasse Christum habuisse veram carnem, postea vero mutasse sententiam. Et adjungebant illud ad Phili.2. *In similitudinem hominum factus*, id est, non in veritate. Respondetur,impiam

Respon. esse illam Fausti expositionem,si enim ita licet sentire de Paulo,nihil est firmum in verbis ejus. Sensus ergo duplex esse potest. Primus,ut Paul. de se loquatur pro eo tempore, quo Christum persequebatur,& dicat: etsi aliquando, *Secundum carnem*,id est,carnaliter judicantes,indignam aestimationem habuimus de Christo, sed jam non ita novimus,seu existimamus. Vel secundo,ut loquatur de conditione carnis passibilis, in qua cognovimus Christum, dum hic viveret, sed nunc jam non novimus: quae expositio traditur in VII.Synod.act.6.tom.4.ad finem. Et confirmatur auctoritate Chrysost.& Cyril. & est etiam August.lib.11.contra Faust. a principio, & est consentanea verbis, quae Paulus postea subjungit; *Ut qui vivunt, jam non sibi vivant, sed ei, qui pro illis mortuus est, & resurrexit*. De illo vero testimonio ad Philip.2.jam supra q.2.diximus illam particulam, *in similitudinem*,non excludere veritatem:sicut patet Gen.5.cum dicitur: *Adam genuit filium ad imaginem & similitudinem suam*: & ad hunc modum dixit Clemens Alexan.lib.1.de Pedag.c.2. venisse Filium Dei in figura hominis.Vel si gratis demus illam similitudinem excludere veritatem, referenda est non ad homines ut homines, sed ad homines ut peccatores, ut Chrysost.ibi & alii notarunt: quomodo de Christo dicitur ad Rom.8.habuisse carnem,*in similitudinem carnis peccati*, quamvis non habuerit carnem peccati.

Secundo objicitur illud 1. ad Corint.15. *Primus homo de terra terrenus,secundus homo de coelo coelestis*,volunt enim Christum dici coelestem hominem propter coeleste corpus. Sed non intelligit Paul.qui statim etiam eos vocat homines coelestes, qui Christum imitantur. Primo ergo exponunt Patres,Christum dici celestem hominem, quia coelestem vitam vixit, seu quia impeccabilis fuit: Adam vero dicitur terrenus, utpote subditus peccato, cui quadrat, quod statim Paul. subjungit: *Qualis terrenus, tales & terreni, qualis coelestis, tales & coelestes*. Ita Tertull. libr. de Carne Christi cap.8. & Beda in eum locum referens Augustinum.

Secundo dicitur Christus homo coelestis propter gloriam, quam a principio habuit; quamvis enim in corpore illam non habuerit, usque ad resurrectionem, illi tamen erat debita, & connaturalis; primus vero homo dicitur terrenus propter mortalitatem ex peccato contractam. Ita fere Chrysost.hom.42.in 1.ad Corinth. & August.13.de Civit.cap.23.Tertull.lib.de Resur.carnis cap.49.& seqq. Tertio dicitur Christus *homo coelestis*, ratione divini & coelestis suppositi, qua ratione etiam solet dici homo, *qui de coelo descendit*, Joan.3.& 6.ita fere Nazianz.d.orat.51.circa medium, & indicat Augustin. epist.57. ad Dardanum q.2. Quarto dicitur coelestis propter ineffabilem modum conceptionis, supra totum naturae ordinem,coelesti quadam virtute effectae;ita Ambr. 1.ad Corinth.15.& Hilar.lib.10.de Trinit.non longe a principio, August.Dialogo 65.quaest.ad Orosium q.4. Christus quo pacto dicatur coelestis homo.

Dices. Hac ratione etiam Adam dicendus esset homo coelestis, quia ab ipso Deo immediate creatus fuit. Respondetur primum, Adam fuisse productum eo naturali modo,quo species humana in primo suo individuo produci poterat, Christum vero modo omnino supernaturali fuisse genitum. Secundo, in Christi conceptione non solum, neque praecipue considerari corporis formationem, sed multo magis assumptionem, & inde vocari celestem, unde Augustin. supra: *Coelestem dico, quia non ex humano conceptus est semine, sed ex Maria Virgine pro nostra salute assumptus a Filio Dei*.

SECTIO IV.

Utrum assumpserit Christus corpus & animam inter se unita.

HAnc brevem dubitationem supra q.2. art.5. huc remisimus,quoniam praecedentes supponit,& de illa fuit olim inter scholasticos dubitatum, quibusdam negantibus assumpsisse Christum has duas partes inter se unitas, quia necessario consequi videbatur, ex unione earum resultare personam humanam creatam: quam sententiam tanquam Scholasticam opinionem refert Magist.in 3.d.6.& Hugo de S.Victor.lib.1.de Sacramentis part.2.& Scot.in illa d.6.q.3. dicit non fuisse haereticam, donec ab Alexand.III. damnata est in cap. Cum Christus, extra de haereticis. Et eodem modo de illa sententia loquuntur alii Scholastici antiqui.

Dicendum vero est, Christum Dominum assumpsisse corpus & animam inter se unita ad componendam unam humanitatem. Est de fide,& contraria sententia semper fuit haeretica,tanquam directe repugnans substantię mysterii incarnationis. Unde in Concil. Ephes. can 13.& Conc.Chalced.act.1.& 5.& in VI.Synod.act.11.in epist. Sophron.& act.13.cap.4.definitur, Christum assumpsisse carnem animatam anima rationali, quod perinde est ac dicere assumpsisse carnem unitam animae: & eodem modo

modo loquuntur Concilia supra citata, & alia, quæ docent, Christum assumpsisse carnem mediante anima, quæ disput. 27. tractabimus. Item quæ docent, Christum constare ex corpore & anima, ut Lateranense, quod habetur in cap. Firmiter de sum. Trinit. & Athanas. in symbolo. Et ita sentit aperte de certitudine hujus veritatis Damascen. lib. 3. de Fide cap. 2. August. epist. 3. D. Thom. 4. contra gent. cap. 37. & loco supra citato. Ratio autem est, quia unio animæ & corporis est de essentia humanitatis, & hominis. Verbum autem, & veram humanitatem assumpsit, & vere factus est homo. Deinde nisi corpus & anima fuissent unita, non potuissent per mortem separari, unde nec Christus vere mortuus fuisset: & simili ratione, nec vere resurrexisset, nisi post mortem iterum conjuncta fuissent, nec a principio esset genitus ex matre, quia generatio formaliter terminatur ad unionem animæ cum corpore. Ad fundamentum autem contrarii erroris jam ex supra dictis patet responsio: per unionem enim animæ & corporis immediate resultat hæc natura, & per hypostaticam unionem impediri potest, ne resultet hæc persona.

Occurrebat hoc loco difficultas, an corpus & anima aliter fuerint unita Verbo ratione totius humanitatis, seu quatenus unitæ erant ad illam componendam, aliter vero secundum se, seu secundum entitates suas. Sed hæc dubitatio supponit nonnulla tractanda disputat. 17. & ideo usque in illum locum differenda est.

An Christus dicendus sit ex tribus naturis compositus.

Ex dictis vero expeditur facile aliud dubium, quod ad modum loquendi pertinet, an Christus dicendus sit compositus ex tribus naturis, divinitate, anima, & carne, an vero ex duabus tantum, divinitate scilicet, & humanitate: nam Damascen. lib. 3. cap. 16. ita posteriorem hunc modum loquendi eligit, ut priorem non probet, quem imitatur Paulinus Aquilejen. in libel. Sacrosyllabo, qui refertur in Concil. Francofordiensi, & habetur etiam in 5. tom. Biblioth. sanct. quoniam videtur illo modo loquēdi significari, ita fuisse disjuncta inter se animam & corpus, sicut a divinitate, seu non magis fuisse unita inter se ad componendum unam naturam, quam cum divinitate. Item, quia anima & corpus non sunt proprie duæ naturæ, cum sint partes unius naturæ. Nihilominus prior loquendi modus est valde a Patribus usitatus; illo enim utitur Gelas. Pap. lib. de duab. natur. circa finem, & Conc. Toletan. XI. ex August. 13. de Trinit. cap. 17. ubi utramque locutionem conjungit dicens: *Ex duabus substantiis una persona, ac per hoc jam ex tribus, Deo, anima, & carne*; & Bernard. serm. 3. in Vigil. Nativit. Domini, & lib. 5 de considerat. ad Eugenium, ubi ait: sicut in Trinitate sunt tres personæ in una natura, ita per hoc mysterium factum esse, ut sint tres naturæ in una persona. Et eodem modo loquitur Innoc. lib. 4. de myst. altaris cap. 11. Indicat etiam Leo Pap. epist. 11. dicens, Verbum, carnem, & animam, unum esse Christum. Et quamvis magis proprie dicatur Christus constare ex duabus naturis, tamen alius modus loquendi non est rejiciendus, nam est in rigore verus, & introductus est ad explicandum, verum corpus, & veram animam Christum assumpsisse: si enim purus homo dicitur ex duplici natura constare, corporali scilicet & spirituali, cur non poterit dici Christus constare ex tribus? Regulariter vero nos priori modo loqui debemus, quia est proprior, magisque explicat, Verbum non assumpsisse corpus & animam, ut duas naturas disjunctas, sed ut unam componentes. Posterior autem modus ad refutandas expresse hæreses contrarias usurpatus est a Patribus, & eodem modo possumus nos loqui, adhibita sufficiente declaratione.

SECTIO V.

Utrum assumpserit Christus partes omnes, quæ sunt de integritate corporis humani.

Dico primo, Verbum divinum assumpsisse corpus integrum, & omnibus suis partibus constans. Hæc conclusio est omnino certa, & in ea conveniunt omnes Theologi & Patres, qui de hac materia loquuntur; & fundamentum est, quia Christus non est tantum homo verus, sed etiam perfectus & integer, & neque mancus, aut mutilus, neque monstrosus: quanquam enim hoc ultimum non habeatur expresse in Scriptura, tamen cum fides doceat, Verbum factum fuisse hominem, assumendo nostram naturam, quam in Adamo plantavit, satis indicat, & docet, sicut creavit Adam integrum quoad omnes partes, ita etiam perfectam, & integram humanitatem assumpsisse: ut bene explicuit Leo Papa serm. 7. de Nativ. cap. 2. & Damasc. lib. 3. de Fide cap. 3. & 6. & idem est communis sensus omnium Patrum, & totius Ecclesiæ: ac denique hoc intendunt definire Concilia supra citata, cum statuunt assumpsisse Verbum nostrum corpus perfectum, quale creavit in Adam. Ratio vero facilis est, quia ita decebat & majestatem Verbi Dei, cujus illud corpus erat futurum, & omnipotentiam Spiritus Sancti, cujus virtute corpus illud fabricatum est, & excellentiam ipsius operis, quod sicut est maximum omnium, quę a Deo perfecta sunt, ita debuit integro ac perfecto modo fieri.

Dico secundo: Verbum divinum assumpsit omnes partes corporis humani, eas præsertim, quæ anima rationali informantur, non tantum mediate, & in hypostasi, sed etiam immediate, & secundum hypostasim. Explicatio horum terminorum jam supra tradita est. Conclusio vero communis est, & certa: ut vero explicetur, & probetur, advertendum est, in corpore humano multa ad illius integritatem concurrere, ut ossa, carnem, sanguinem, & alios humores, dentes, ungues, capillos, barbam, &c. quæ omnia fuisse in corpore Christi, indubitatum est ex dictis in præcedenti conclusione: quia corpus illud erat perfectum, & integrum, & naturali modo vivebat, & nutriebatur, &c. Unde consequenter fit, hæc omnia fuisse assumpta in hypostasi Verbi, de quo jam quæstio esse non potest: an vero fuerint etiam assumpta secundum hypostasim, illud potest in quæstionem venire. Secundo observandum est ex philosophia, quædam esse inter hæc, quæ integrant corpus humanum, de quibus certum est informari ipsa anima rationali, ut sunt partes omnes organicæ, & ossa, caro, &c. Alia vero sunt, de quibus dubitatur, ut sunt dentes, ungues, capilli, humores. De hoc posteriori genere partium nunc non agimus, postulat enim longiorem disputationem. De priori ergo partium genere probatur conclusio, quia corpus humanum unitum fuit Verbo immediate, & secundum hypostasim, neque enim sola anima immediate assumpta est, sed tota humanitas, sicut in propria humana persona, non sola anima subsistit, sed totus homo, seu tota humanitas; Verbum enim divinum totam subsistentiam creatam humanitatis, impedivit, & per se ipsum illam terminavit: sicut ergo assumpsit animam immediate, & secundum hypostasim, ita & corpus, ut magis q. 6. declarabitur. Sed non potuit assumere corpus secundum hypostasim, nisi assumendo partes, ex quibus corpus constat, quia ipsum corpus non est quiddam aliud a suis partibus; ergo assumpsit saltem illas partes, quæ informantur anima rationali: tum quia hæ sunt, ex quibus maxime substantialiter, & quasi essentialiter componitur humanitas; tum etiam, quia omnes hæ partes in propria persona subsistere solent subsistentia totius naturæ, quæ in Christi humanitate fuit ipsa subsistentia Verbi: ac denique quia anima, qua informantur omnes hæ partes, assumpta est; ergo & omnes hujusmodi partes corporis, quia fere eadem est ratio de omnibus, neque ulla probabilis ratio dubitandi hic occurrit.

SECTIO VI.

Utrum Verbum divinum immediate, & secundum hypostasim assumpserit sanguinem, ad subsistendum in sua persona.

Ratio dubitandi est, quia sanguis non est pars corporis humani, neque anima rationali informatur, ut est communis Theologorum, & multorum Philosophorum sententia, quæ fundamentum habet in Aristot. lib. 2. de part. animal. cap. 3. ubi sanguinem dicit esse alimentum ultimum, & esse in venis tanquam in vase; & cap. 10 negat esse partem; & lib. 3. cap. 5. ubi dicit sanguinem esse materiam totius corporis, & esse quasi irriguum per venas; constat autem ex eodem Aristot. lib. 2. de gener. text. 27. & 38. & lib. 3. de Anima text. 45. alimentum esse alterius substantiæ a vivente, quia nutritio est substantialis conversio, quæ non habet locum inter res ejusdem formæ: unde cum alimentum incipit informari anima viventis, jam desinit esse alimentum, & incipit esse pars,

cum

cum ergo sanguis sit ultimum alimentum, non informatur anima, sed ex illo fit proxima conversio, & animæ informatio: quomodo intelligi possunt verba, quæ ex Arist. citari solent 3. de historia animalium cap. 19. ubi dicit, sanguinem semper animari, & fervere, quamquam hæc in Codicibus Græcis non habeantur. Habet etiam hæc sententia fundamentum in D.Thom. infra q.31.art.5.ad 1.ubi dicit, sanguinem non esse actu partem, & ideo quamvis corpus Christi fuerit ex sanguine Virginis formatum, nihil fuisse ablatum ex corpore Viginis, quod actu esset pars ejus. Et 1.p.q.109.art.1.ad 3.dicit sanguinem nondum accepisse naturam speciei, sed adhuc esse in via, ut vivat: & alia similia testimonia refert Capreolus, qui hanc defendit sententiam in 2.d.15.artic.3.ad 3.contra 3.concl.& in 4.d.10.q.2.art.3.ad 4.Scoti contra 1.concl. ubi etiam Scot. q.1.art.2. idem affirmat, & Soto q.1.art. 2.& d.44.art.3.ubi etiam Bonaven.art.1.q.1.ad 2.& Richard.art.1.q.2. Durand.q.2.ad 2. Palud.q.1.art.2.n.18. Alensis 2.part.q.26. membr. 6.& medici etiam in eamdem conveniunt sententiam cum Galeno lib.4. de usu partium. Rationes omitto, tum quia facile ex dictis sumi possunt, tum quia res est aliena.

Ex hoc vero principio sequi videtur, Verbum non fuisse immediate sanguini unitum, primo quia Verbum non assumpsit corpus, nisi mediante anima, ut infra q.6. cum D. Thom. & antiquioribus Patribus dicemus; ergo, &c. Secundo, quia Verbum tantum assumpsit unam naturam, una autem natura constat una materia, & forma ultima: nam cum sanguis habeat suam propriam formam, ad gradum inanimatorum pertinentem, distincta natura est a natura animata; assumpsisset ergo Verbum duas naturas. Tertio, quia in aliis hominibus subsistentia creata humanitatis tantum terminat eas partes corporis, quæ informantur anima rationali: neque enim potest sanguis illa subsistentia terminari, cum sit substantia re ipsa prorsus distincta ab humanitate. Quarto, quia partes, quæ non informantur anima, non sunt de integritate humanitatis; ergo nec assumptæ sunt a Verbo immediate: antecedens patet, quia humanitas est substantia per se una; ergo unicam habet formam; ergo. Quinto, quia nunc in cœlo non habet Verbum sibi unitas, nisi eas partes corporis, quæ informantur anima rationali; ergo signum est eas tantum a principio assumpsisse: patet antecedens, quia solas eas partes corporis assumpsit in resurrectione, cujus signum est, quod sanguinem non assumpsit; dicitur enim adhuc manere separatum a Verbo. Sexto aliàs sequerentur incommoda, scilicet Verbum esse sanguinem, & per communicationem idiomatum sanguinem esse hominem, quia Verbum est homo, & Verbum est sanguis, ergo sanguis est homo, sicut dicebamus, quod si Verbum assumpsisset duas naturas, esset inter illas in concreto communicatio idiomatum: unde ulterius dici posset, Verbum, vel, Christum effusum in passione, & adhærens cruci, &c.

Propter hæc est prima quorumdam Theologorum sententia, quæ simpliciter negat, sanguinem Christi fuisse immediate unitum hypostatice Verbo. Ita tenet Durandus in 4.d.10.q.1.n.16. Franciscus de Maironis d.43. & serm. qui incipit, Memoriam fecit, &c. Gab. in Canonem lect.53.& Supplem. Gab. in 4.d.44.q.1.circa finem, indicat Richard. in 3.d.2.art.2.q.1.ubi negat sanguinem Christi in triduo fuisse adorandum latria, *Quia non fuit*, inquit, *essentialis pars corporis*; & Abulensis paradox. 2.cap.2.40.& sequentibus dicit, in triduo non fuisse sanguinem unitum Verbo: de sanguine vero existente in corpore vivo non expresse id negat, sed potius dicit fuisse consequenter assumptum, quomodo etiam loquitur de omnibus partibus humanitatis.

Secunda sententia distinguit duplicem sanguinem, alterum nutrimentalem, qui non informatur anima, neque est plene decoctus, aut dispositus, nec per se requiritur ad componendum integrum corpus, sed solum ad alendum illud: alterum perfectum, & per se requisitum ad integritatem humani corporis, & non solum, ut sit alimentum, quamvis etiam possit ad hoc deservire secundum quandam accidentalem transmutationem, per condensationem, vel alio simili modo: nam substantialiter totus hic sanguis dicitur informari anima. Quæ distinctio fundamentum habet in D. Thom. quodlibet.5. art.5.& ea utitur Cajetan. infra q.54.art.2.& Sylvest. in Rosa aurea q.31. Qua distinctione supposita dicit hæc sententia Christum non assumpsisse hypostatice priorem sanguinem, scilicet nutrimentalem, propter fundamenta primę sententiæ: assumpsisse vero posteriorem, ac perfectum sanguinem, propter generales rationes sectione præcedenti factas, & propter multa alia, quæ statim afferemus. Et hæc videtur esse sententia Cajetan. hic q.5.art.2. juncto alio loco supra citato, & indicat etiam Sylvester supra. Qui consequenter duplicem in Christo sanguinem distinguit, & alium vocat salubrem, quia ex vi propriæ unionis habet infinitum valorem: alium tantum salubriter effusum, quia licet ex se non sit ita efficax, quia non est unitus, tamen effusio ejus propter dignitatem suppositi fuit ejusdem valoris, sicut lachrymarum effusio.

Tertia sententia affirmat, sanguinem Christi fuisse assumptum proxime, & immediate, propter testimonia Sanctorum statim citanda: dicit tamen non fuisse assumptum ex vi assumptionis humanæ naturæ integræ, & perfectæ, idque propter fundamenta primæ sententiæ, unde concludit hoc factum esse ex peculiari Dei ordinatione, ut esset condignum pretium nostræ redemptionis. Pro hac sententia nullum invenio auctorem, quamvis in multorum ore feratur.

Dico primo; Sanguis Christi Domini proxime, & immediate fuit unitus Verbo Dei. Hæc conclusio est hoc tempore ita certa, ut contraria non possit sine errore defendi. Eam sentit D.Thom. hic art.2.in corpore, juncta solutione ad 2.ubi eodem modo loquitur de assumptione carnis, & sanguinis. Clarius id docet dicto quodl.5.art.5. Capreol. supra, & in 4.d.11.q.1.art.3.ad 5.contra 1.conclus. Soto d.10.q.1.art.2. Major. in 3.dist.3.q.2. Albert. Mag. tract. de Sacrif. Missæ, Turrecr. in cap. Invitat. de Consec. d.2. Nicol. de Lyr. ad Hebr.9. exponens illa verba, *Quanto magis sanguis Christi*, & Remigius, & alii in eumdem locum, late Syl. in rosa aurea tract.3. qu.30. & seq. Dominicus de Dominicis in lib. de Sanguine Christi, & in Direct. Inquisit.2.p.q.10. refertur mandato Clemētis VI. fuisse retractatam ut hæreticam, sententiam cujusdam, qui Barcinonæ asserebat, in triduo non fuisse sanguinem Christi unitum Verbo, ipsumque assertorem fuisse ab Inquisitoribus damnatum: quæ historia a Sylvestro, & Dominico de Dominicis late refertur, qui referunt etiam Pium II. illam sententiam damnasse.

Et primo probari solet hęc sententia ex illis locis Scripturæ, in quibus nostra redemptio tribuitur sanguini Christi, tanquam condigno pretio, ad Ephes.1.ad Colos. 1.ad Roman.3. *Per fidem in sanguine ipsius*, ad Hebr.9. *Quanto magis sanguis Christi*, 1.Petr.1. *Non corruptibilibus auro, & argento, sed pretioso sanguine*, &c. 1.Joan.1 *sanguis Jesu Christi filii ejus emundat nos ab omni peccato*, & Apoc.7. dicuntur Sancti dealbasse stolas suas in sanguine Agni, & Luc.22. ait Christus: *Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis effundetur*.

Sed responderi potest, sanguinem Christi habuisse hanc efficaciam, quia effusus fuit a persona infinita, & consequenter dicentur eamdem vim habuisse lachrymæ, & quæcumque alia opera Christi; tamen specialiter redemptionem tribui sanguini, sicut tribuitur passioni, quia statuit Deus redemptionem nostram passione sua, & effusione sui sanguinis consummare, sicut si statuisset flendo tantum nos redimere, dici possent de lachrymis Christi omnia, quæ de sanguine dicta sunt. Unde August. 13. de Trinit. cap.15. in dignitatem suppositi hoc refert dicens. *Sanguis ille, quoniam ejus erat, qui nullum habuit omnino peccatum, ad remissionem nostrorum fusus est peccatorum*; & Leo Papa serm.12. de Passione cap.3. *Effusio sanguinis justi tam potens fuit ad privilegium, tam dives ad pretium*, &c. eodem fere modo loquitur Bernar. serm. 3. de Circumcis. Sed quamvis hæc testimonia, nude sumpta, possent hoc modo vitari, tamen adjunctis aliis, & consideratis omnibus circumstantiis, satis in eis indicatur, non solam effusionem propter dignitatem patientis, sed ipsummet sanguinem propter personam illi immediate conjunctam, fuisse infiniti valoris: præsertim cum Christus Dominus, eodem modo suo corpori, & sanguini tribuat, quod data sint in remissionem peccatorum. Unde August. enarrat. in Psal.65. circa id, *Terribilis est super omnes Deos: Quæritis*, inquit, *quid emerit? Videte, quid dederit, & invenite quid emerit; sanguis Christi pretium est, tanti quid valet? quid, nisi totus orbis, quid, nisi omnes gentes?* Objectio.

tes? & serm. 128. de Tempore: *Pretium vitæ nostræ sanguis est Domini, & totius mundi incolumitas sempiterna: pecunia illa, totius mundi copiosa possessio est.* Sed optimum testimonium ad hoc confirmandum est illud ad Hebr. 2. *Quia ergo pueri communicaverunt carni, & sanguini, & ipse similiter participavit eisdem.* Loquitur autem de Filio Dei, & de carne, & sanguine, ut significant substantiam humanitatis, juxta id Matth. 16. *Caro, & sanguis non revelavit tibi*; nam corruptio culpæ, quæ interdum nomine carnis, & sanguinis significari solet, ut 1. Cor. 15. *Caro & sanguis regnum Dei non possidebunt*, in Christo locum non habuit: quamvis si illa corruptio significet solam pœnam, seu corporis passibilitatem, sic etiam de Filio Dei dici potest, sumpsisse carnem, & sanguinem, id est naturam humanam, non in quocumque statu, sed in statu passibili, & mortali: & hic est sensus Pauli, ut patet ex verbis subjunctis, *Ut per mortem destrueret, &c.* ait ergo Paulus, Dei Filium participasse, seu communicasse, carni, & sanguini, per unionem scilicet hypostaticam, quia Verbum nullo alio modo communicavit nostræ naturæ, & tamen hoc modo æque dicit, *Carni & sanguini participasse*: sicut ergo carnem proxime sibi univit, ita & sanguinem. Sic interpretantur hunc locum ibi Chrysost. Theoph. Theodor. Ambr. Ansel. & apertius D. Thom. & OEcumen. qui ex Cyrillo illam refert. Quam Cyril. significat in quadam homil. de eo, quod Verbum factus sit homo: & lib. de Incarn. unigen. circa finem, & lib. 1. de Fide ad Reg. longe post medium, ubi hæc verba tractans inquit: *Verbum ex Deo, particeps factum est carnis, & sanguinis*; & lib. de Fide ad Theod. circa princ. & epist. 8. ad Nestor. circa finem, ita exponit illud Joan. 1. *Verbum caro factum est*: *Nihil aliud est*, inquit, *quam quod in carne, & sanguine nobiscum communicaverit.* Ex quo licet colligere, ubicumque Scriptura dicit, Verbum sumpsisse humanitatem, carnem, & sanguinem complecti, ex quibus constat humanitas.

Secundo principaliter probatur conclusio auctoritate Conciliorum. Nam Conc. Ephes. can. 5. dicit, Verbum æque ac nos communicasse carni, & sanguini: & in epist. Cyril. cum Concil. Alexand. quæ habetur, & probatur in Ephes. tom. 1. cap. 14. dicitur, verum, naturalemque Deũ, carnem & sanguinem assumpsisse: & hæc omnia referuntur, & confirmantur in V. Synod. generali act. 6. longe a medio: & in Conc. Chalced. act. 1. pag. 33. ad finem refertur, & approbatur illa explicatio Cyril. *Verbum caro factum est*, id est, *Carnem & sanguinem sumpsit*; & VI. Syn. act. 16. damnatur quidam hæreticus, qui dicebat carnem, & sanguinem in cruce fuisse dimissa, ubi Patres omnes illius Concilii satis sentire indicant, utrumque fuisse eodẽ modo assumptum: & in act. 8. ejusdem Synodi habentur hęc verba in professione fidei cujusdam Macarii: *Factus est in assumptione carnis & sanguinis, mansit tamen, quod erat.* Verum est, illum Macarium fuisse hęreticum, quia negabat duas in Christo voluntates, ejus tamen professio in hoc solum rejicitur, non in aliis. Et confirmatur ex definitione Clemen. VI. in extravag. Unigenitus, de Pœnit. & remis. ubi dicit, unam guttam sanguinis Christi fuisse sufficiens pretium redemptionis nostræ, propter unionẽ ad Verbum: & loquitur aperte de unione ipsius sanguinis, non corporis, ita ut pretium fuerit infinitum ex parte rei oblatæ, & non tantum ex dignitate offerentis, Unde in principio illius Extravagantis præmittit, *Dei Filium nostræ mortalitatis substantiam divinitati suæ conjunxisse*, ut haberet unde hominem redimeret, & Deo satisfaceret: ubi per *Substantiam nostræ mortalitatis*, carnem, & sanguinem plane intelligit. Et hac ratione intelligi potest dictum fuisse a Petro 1. epist. cap. 1. *Non corruptibilibus auro & argento, sed pretioso sanguine quasi agni immaculati.* Quo testimonio usos fuisse quosdam Theologos, de hac re disputantes coram Pio II. refert Sylvest. supra, ex eoque collegisse, vocari Christi sanguinem non solum pretiosum, sed etiam incorruptibilem propter unionem ad Verbum. Quo etiam modo Dionys. Alexand. in epist. con. Paul. Samosat. dixit, Sanguinem Christi non posse corrumpi, quia est sanguis Dei vivi. Refert ejus Verba Turrian. lib. 4. pro epistolis Pontific. cap. 19.

Tertio afferri possunt testimonia Sanctorum. Præter citatos Leo Pap. epist. 10. cap. 5. multa dicit de infinito valore sanguinis Christi, & postea exponens illud 1. Joan. 5. *Hic est, qui venit in aqua, & sanguine Jesus Christus*, dicit, per hæc significari divinitatem, quæ ab humanitate non separatur: & Nazianz. orat. 50. *Verbum*, inquit, *caro factum est, non putative, sed vere*, quod explicans subdit rationem; *Quia assumpsit corpus ex carne, ossibus, & sanguine constans.* Beda explicans illud Act. 20. *Quam acquisivit sanguine suo*, dicit, sanguinem Dei dici propter unionem duarum naturarum in una persona: expressiora sunt verba Cyril. homil. 5. Ephes. dicta, ubi ait, Verbum carnem & sanguinem assumpsisse. Similiter Epiphan. hæres. 77. prope finem ait, Verbum Dei non tantum animam humanam, sed etiam carnem & sanguinem participasse, id est, assumpsisse; & ibi longam refert epistolam Paulini, post epist. Athanasii ad Epictet. ut ostendat, Verbum assumpsisse perfectam humanitatem, & corpus omnibus partibus constans, inter quas sanguinem numerat.

Quarto confirmari hoc potest ex mysterio Eucharistię, nam Verbum divinum non minus est per concomitantiam sub speciebus vini, quam sub speciebus panis; ergo non minus est unitum sanguini, quam corpori: patet consequentia, quia aliàs, cum ex vi verborum consecrationis calicis tantum sit sanguis sub speciebus vini, si sanguis ille non esset immediate unitus Verbo, non esset Verbum sub illis speciebus per concomitantiam, saltem immediate, sed ad summum media carne, & anima. Atque adeo si in triduo consecraretur sanguis, non esset ibi Verbum per concomitantiam: quod videtur omnino falsum, nam Christus Joan. 6. æque de carne, & sanguine dixit: *Caro mea vere est cibus, & sanguis meus vere est potus, qui manducat meam carnem, & bibit meum sanguinem, in me manet, & ego in eo*; ergo quandocumque ex vi consecrationis sanguis est sub illis speciebus, ibi est suppositum divinum: & ideo semper est idem, qui offert, & quod offertur, quod totum est propter immediatam unionem ad Verbum.

Dices: Concilium Tridentinum sess. 13. cap. 3. solum dicere, divinitatem esse per concomitantiam in Eucharistia ex vi unionis ejus cum anima & corpore. Respondetur, sub corpore sanguinem comprehendisse: loquitur enim de corpore humano integro & perfecto, quod sanguinem complectitur, ut statim declarabo.

Quinto, reddenda est ratio propria, quam statim in concluf. 3. melius proponemus.

Dico ergo secundo, totus sanguis, qui fuit in corpore Christi, quique ab illo pro nobis effusus est, fuit immediate unitus Verbo hypostatice. Hæc conclusio non est tam certa, sicut præcedens, sed mihi videtur omnino vera, & contraria, neque pia, neque secura est. Primum, quia Scriptura sacra, Concilia, & Patres citati, indefinite loquuntur de Sanguine Christi, & in doctrinalibus locutionibus indefinita æquivalet universali. Deinde, quia si non totus sanguis, qui fuit in corpore Christi fuit unitus, scilicet sanguis nutrimentalis; ergo neque totus sanguis, qui fuit effusus, fuit unitus: nam sine dubio magna, vel major pars ejus fuit nutrimentalis: & ita Cajetan. fatetur de sanguine effuso in horto, & idem dicere posset de sanguine Circumcisionis, & de aliis effusionibus: nam primus sanguis, qui videtur egredi e corpore, quando fit divisio, est sanguis nutrimentalis. Consequens autem est valde falsum, tum quia totus sanguis effusus a Christo ejusdem valoris censetur in Scriptura, & Patribus omnibus: tum etiam, quia Clemens VI. definit, quamlibet guttam sanguinis effusi fuisse infiniti valoris propter unionem. Confirmatur, nam ex vi verborum consecrationis calicis, totus sanguis Christi ponitur sub speciebus: nam verbum illud, *Sanguis meus*, totum includit; sed ubicumque est sanguis Christi, vel aliqua pars ejus, ibi est per concomitantiam totum suppositum Christi, ut probatum est.

Denique illa secunda sententia, quæ contrarium asserebat, falso nititur fundamento, etiam philosophico; quia non est verisimile, esse in sanguine ipso substantialem varietatem, quamvis quoad accidentalem perfectionem possit esse magis, vel minus purus: quia illa substantialis distinctio nullo probabili signo colligi, aut discerni potest: quia quoad exteriora accidentia, totus sanguis est ejusdem modi, & rationis; totus etiam est in corpore continuus; nullus est etiam usus, ad quem unus sanguis possit deservire, cui non videatur utilis etiam alius: nam sanguis nutrimentalis, & nutritioni, & actionibus animalis vitæ deservit, & eo melius, quo purior est. Denique cum Scriptura, & Sancti de sanguine Christi loquuntur, certe nomine sanguinis significant id, quod omnes homines gene-

generaliter hac voce intelligunt: omnes autem nomine ſanguinis intelligunt nutrimentalem ſanguinem, qui eſt in venis tamquam in vaſe; hic ergo ſanguis fuit unitus Verbo Dei hypoſtatice: ſicut cum dicitur Chriſtus conceptus ex puriſſimis ſanguinibus Beatiſſimæ Virginis, de ſanguine nutrimentali id intelligitur, ut ex D. Thom. ſupra manifeſte colligitur, unde D. Thom. nunquam in partibus ea diſtinctione duplicis ſanguinis uſus eſt.

Dico tertio, Verbum aſſumpſiſſe ſanguinem, non ſolum ob extrinſecam rationem, ſcilicet, ut eſſet pretium condignum, ſed etiam ob intrinſecam rationem, pertinentem ad perfectam, & integram aſſumptionem totius humanitatis. Hæc concluſio eſt contra ultimam ſententiam ſupra citatam, & explicat propriam, & intrinſecam rationem hujus aſſumptionis: quæ non eſt fundanda in hoc, quod ſanguis eſt actu pars rationali anima informata, illa enim ſententia philoſophica, vel eſt falſa, vel certe valde dubia, unde non videtur certa fidei veritas ad illas anguſtias redigenda. Præſertim cum Ariſtot. lib. 7. Phyſic. text. 11. aliquas partes animantis fateatur eſſe animæ expertes; poteſt ergo eſſe pars, licet non informetur anima. Fundatur ergo concluſio in hoc, quod ſanguis vere ac proprie pertinet ad veritatem, & integritatem humanæ naturæ, ut docet D. Thom. infra q. 54. art. 2. ad 3. & 76. art. 1. ad 2. & quodl. 5. art. 5. & in 4. d. 44. q. 1. art. 2. q. 3. ad 3. ubi omnes Theologi propter hanc cauſam docent, ſanguinem futurum eſſe in corporibus reſurgentium: imo Concil. Triden. ſeſſ. 13. cap. 3. videtur vocare ſanguinem partem corporis, dum dicit ſanguinem Chriſti eſſe ſub ſpeciebus panis, *Ex vi illius connexionis, qua partes corporis inter ſe copulantur*: quin etiam Ariſtot. lib. 2. de Partibus animal. cap. 2. & 8. ſanguinem inter partes animalis numerat. Idem lib. 1. de hiſtor. animal. cap. 1. & lib. 3. cap. 2. Gal. lib. 2. de elem. in principio, ut latius quæſt. ſeq. dicetur, & Seneca lib. 1. Quæſt. natural. vocat illum quaſi partem, quia pertinet ad veritatem humanę naturæ, quia ſine ſanguine non ſolum integer homo eſſe non poteſt, ſed neque omnino naturaliter eſſe poteſt.

Hanc etiam ob cauſam ſolet in ſacra Scriptura totus homo, *Caro & ſanguis* appellari, Matth. 16. *Caro & ſanguis non revelavit tibi*. Idem ad Galat. 1. ad Epheſ. 6. ad Hebr. 2. videlicet per ſynecdochen a parte totum nominando, ut Anſelmus, D. Thomas, & alii ibi notarunt. Supponitur ergo his locis, ſanguinem eſſe partem. Imo, cum *caro & ſanguis* conjunguntur, per *ſanguinem* anima ſignificari ſolet, ut expoſitores advertunt; & Philo, de eo quod deterius potiori inſidietur, non quia ſanguis ſit præcipua pars, ſed quia quoddammodo vivificat corpus, & ab eo maxime vita pendet. Ex quo etiam aliqui ita errarunt, ut ſanguinem putaverint eſſe animam, ut refert Clemen. Alexand. lib. 1. Pædag. cap. 6. & Ariſtot. 1. de anim. cap. 2. Et Levit. 17. dicitur anima eſſe in ſanguine, id eſt, vita, quæ ab illo pendet, ut Auguſt. expoſuit q. 17. in Levit. Ex quo ſigno intelligitur, ſanguinem non ſolum requiri per modum nutrimenti convertendi in ſubſtantiam aliti, ſic enim poſſet animal, ſaltem brevi aliquo tempore conſervari ſine ſanguine: non autem ita eſt, ſed ſimpliciter requiritur ad conſiſtentiam corporis, & quaſi ad fovendum omnia membra, & conſervandum naturalem calorem, maxime vitæ neceſſarium. Deinde eſt veluti quoddam generale organum ad operationes animæ præſtandas, præſertim ad effectus, ut ſunt ira, audacia: & ad conſervationem ſpirituum vitalium, & animalium, qui ad vitæ conſervationem, & uſum ſenſuum maxime neceſſarii ſunt. Et hæc omnia procedunt, ſive ſanguis informetur anima, ſive non.

Quoniam ergo Verbum divinum factum eſt homo, quantum ad naturam ſpectat, ejuſdem perfectionis, veritatis, & integritatis, qua nos ſumus, ideo aſſumpſit ſanguinem ex vi hujus perfectæ, & integræ ſumptionis humanæ naturæ. Et hoc ſignificavit Paulus cum dixit, ideo Filium Dei aſſumpſiſſe carnem, & ſanguinem, quia alii homines carne, & ſanguine conſtant: & idem ſignificat Concil. Epheſ. cum Cyril. & aliis Patribus, cum dicunt, in Scriptura ſacra, quando dicit, Verbum carnem factum eſſe, nomine carnis ſanguinem comprehendi, quia ſignificatur tota humanitas, quę utrumque complectitur. Idem denique ſignificant reliqui Patres, cum ajunt, aſſumpſiſſe Verbum verum & integrum humanum corpus, quale a principio in noſtra natura plantavit, ut patet ex Epiph. Nazianz. & aliis in locis citatis, & Damaſc. lib. 3. cap. 6. Auguſt. lib. 10. de Civit. c. 27. & ſunt optima verba Leonis ſerm. 8. de Nativit. *Utriuſque naturæ in ſuis proprietatibus permanentis tanta eſt unitatis facta communio, ut quidquid ibi ſit deitatis, non ſit ab humanitate disjunctum, quidquid autem eſt hominis, non ſit a Deitate diviſum*: conſtat autem ex dictis, ſanguinem aliquid eſſe hominis. Non ergo ex ſola ratione extrinſeca, ſeu quaſi ex privilegio, ſed quaſi naturali concomitantia aſſumptus eſt ſanguis, ſimul cum aliis partibus humanitatis. Quod ita explicatur, quia ſicut hoc ipſo, quod de aliquo dicitur, eſſe verum hominem, dicitur habere carnem & ſanguinem: ita cum dicitur, Verbum aſſumpſiſſe humanitatem, hoc ipſo dicitur ſanguinem aſſumpſiſſe. Denique ſi tantum ex privilegio eſſet ſanguis aſſumptus, ſequitur, factas eſſe duas uniones hypoſtaticas, phyſice non connexas, ſed tantum ſubordinatas ex intentione agentis: ſicut ſi Verbum aſſumpſiſſet lachrymas, vel aliquid ſimile: quod eſſet ſine ratione, & fundamento dictum, nam ad ſolam dignitatem, ſeu valorem pretii ſufficeret unio mediata, ſeu in hypoſtaſi, niſi intrinſeca ratio perfectæ aſſumptionis aliud requireret. Et rationes etiam pro prima ſentētia factæ urgent contra has duas uniones, hoc modo explicatas, quæ tamen in noſtra ſententia facile ſolvi poſſunt.

Ad primum reſpondetur, Verbum aſſumpſiſſe carnem mediante anima, ſub carne autem ſanguis comprehenditur, ut dictum eſt: intelligendum autem eſt illud axioma, corpus aſſumptum eſſe ratione animæ, ut infra dicetur, ſive talis anima informet omnes partes aſſumptas, ſive non. Et hoc modo etiam ſanguis eſt aſſumptus mediante anima, quia licet concedamus non informari ab ipſa, tamen eſt propter ipſam, quæ in corpore conſervari non poteſt ſine ſanguine: & ſanguis etiam ipſe natura ſua poſtulat conjunctionem aliquam ad animā, ſeu ad corpus humanum, ſine quo eſſe, aut diu conſervari non poteſt.

Ad ſecundum reſpondetur, ſanguinis naturam eſſe veluti incompletam, & ex natura ſua ordinatam ad cōplementum humani corporis, cujus aliquo modo eſt: & ideo Verbum aſſumendo carnem & ſanguinem, non eſt dicēdum aſſumpſiſſe duas naturas, ſed unam completam.

Ad tertium reſpondetur, in puris hominibus, eo modo quo natura eſt una, ita & ſubſiſtentiam eſſe unam; natura vero ita una eſt, ut non ſit omnino ſimplex, ſed multa cōplectatur, ad ſui veritatem & integritatem pertinentia. Eodem ergo modo ſubſiſtentia illius naturæ eſt una, & ſubſiſtentia ſanguinis reſpectu illius eſt veluti partialis. Verbum ergo divinum in humanitate Chriſti totam illius ſubſiſtentiam ſupplevit, ablata imperfectione, & compoſitione ipſius ſubſiſtentiæ: quidquid enim creata ſubſiſtentia, compoſita ex multis partibus, intelligitur terminare, perfectiori modo terminavit Verbum ſua ſimplici ſubſiſtentia.

Ad quartum reſpondetur, ſanguinem eſſe de integritate humanitatis, ſive informetur anima, ſive non: qui autē negant informari, conſequenter dicent, corpus humanū eſſe per ſe unum, non mathematico modo, per continuationem perfectam, ſed modo phyſico, & per quandam quaſi continuationem phyſicam, quatenus omnes illæ partes ſunt ita conjunctę, & ſubordinatę, prout ad earum conſervationem neceſſarium eſt, & prout expedit, ut anima poſſit illis uti, ad ſua munera exercenda.

Ad quintum reſpondetur, certiſſimum eſſe, in reſurrectione ſanguinem iterum fuiſſe conjunctum corpori, & nunc etiam eſſe in Chriſti corpore glorioſo: quia vero ſanguis, quem Chriſtus habuit in toto vitæ tempore, potuit excedere quantitatem ſanguinis, quæ ſimul neceſſaria eſt ad conſervationem, & veritatem corporis humani; ideo fieri potuit, ut non omnem ſanguinem, quem in vita habuit, & quem aliquando effudit, in reſurrectione iterum aſſumpſerit, ut infra in materia de Reſurrectione Chriſti latius dicetur. Ubi etiam cōſtabit ſanguinem in paſſione effuſum, & in reſurrectione recuperatum, nunquam fuiſſe a verbo dimiſſum, & ita quoad unionem hypoſtaticam, non fuiſſe vere reaſſumptum, cum nunquam fuerit a Verbo disjunctum: ſolum igitur quoad conjunctionem cum corpore, dici poteſt, iterum in reſurrectione eſſe ſumptū.

Ad ſextum, quamquam illa incommoda ſint magis de modo loquendi, quam de re, negatur tamen eorum conſecutio, quia ſanguis eſt pars; & ideo ab illo non ſumitur communicatio idiomatum.

SE-

SECTIO VII.

Utrum Verbum divinum assumpserit alios humores, ungues, dentes, & capillos immediate, & secundum hypostasim.

IN hoc dubio omnia sunt minus certa, quam in præcedenti. Dico tamen primo, probabilius mihi videri, alios etiam tres humores immediate fuisse unitos Verbo Dei, ut multi ex auctoribus citatis sentiunt, præsertim Cajetan.Syl.Soto. Et sumi potest ex Innoc.III.in cap.in quadam,extra de Celebr.Missar.ubi dicit,de latere Christi exiisse sanguinem, & aquam, ut esset signum, corpus illud constare ex quatuor elementis, & habere quatuor humores, quod est de ratione, & compositione veri corporis humani, quale Verbum assumpsit. Damasc.etiam lib. 2. de Fide cap. 12. dicit, corpora animalium ex quatuor humoribus constare, & ita solent hi omnes humores nomine sanguinis comprehendi,quia in corpore humano fere semper sunt misti, & sese mutuo juvant,ad conservationem corporis, & vitæ operationes.

Unde August.Epist.146.dixit: *Quatuor humoribus naturam carnis temperari,etiam medicinæ disciplina testatur*. Et ideo etiam lib.de spirit.& anima cap.15.& 33. dicit, humanum corpus quatuor humoribus constare. Quod expresse etiam docet D.Thom. in 4.d.44.q.1.art.2 quæst.3.in corp.& ad 3.& ibi reliqui Theologi.Idemque sentiunt Philosophi supra citati, præsertim Galen.lib.2. de elem.in principio,ubi quatuor humores vocat *elementa corporis humani*; dixerat autem ipse lib.1. *elementum* vocari partem rei minimam. Item lib.1. de Anatom.& libr.de natur. hom. ubi Hippocratem in eamdem sententiam refert. Lege Scaligerum exercit. 280.cap.2.

Ex his ergo sumitur ratio conclusionis,nam isti humores sunt etiam de veritate humanæ naturæ, & per se requisiti ad convenientem statum corporis humani,& ideo etiam in corporibus resurgentium permanebunt. Nec refert,quod Arist.interdum hos humores excrementa vocat, sic enim de bile loquitur lib.4.de part.animal.c.2.& de pituita primo de Gener. an. c.18. non enim vocantur excrementa,quia per se nō sit necessarii corpori humano, sed quia non per se ordinantur ad nutritionem, sicut sanguis. Vel certe, quia magna ex parte solent esse superflui, & tanquam excrementa:per se vero necessarii sunt ad debitum temperamentum ipsius corporis,& ut sanguis ipse sit liquidus, fluens, & humidus,ac debite temperatus.

Objectio: Dices. Ergo pari ratione spiritus vitales,& animales fuissent assumpti, pertinent enim ad veritatem humanæ naturæ, cum necessarii sint ad operationes vitæ, & ad naturalem statum,& conservationem humani corporis:unde etiam erunt in corporibus resurgentium. Respon. Respondetur primo,non esse omnino eandem rationem,quia humores habent substantiam magis stabilem,& consistentem, atque adeo magis intrinsece necessariam corpori humano: spiritus autem sunt quasi in continua successione, & facillime transmutantur, & ita magis videntur esse extra humanę naturæ integritatem.Secundo responderi potest satis pie,& probabiliter concedendo sequelam,quia nullum habet incommodum,& quia veritas & integritas humani corporis hos spiritus requirit: unde non desunt,qui putent,eos esse animatos. Ac denique, licet in vita mortali varientur per continuam actionem, & reactionem, tamen in corpore glorioso iidem perpetuo manebunt incorruptibiles.Sed quid de illis substantiis mediis inter cibum seu alimentum,& sanguinem,quæ vocantur Ros,& Cambium? cibus enim prius quam in sanguinem, vel in glutem convertatur, in has substantias convertitur, per quas paulatim transmutatio fit. Respondetur, has substantias non fuisse assumptas, quia non sunt de veritate humanæ naturæ, nec per se requisitæ ad perfectam consistentiam ejus,& vitæ operationes. Et majori ratione non fuerunt assumptæ lachrymæ, saliva, sudor, & similia excrementa, quæ nullo modo ad humanæ naturæ integritatem spectant.

Dico secundo.Probabilius etiam videtur,ungues,dentes, & capillos assumptos fuisse secundum hypostasim Verbi Dei. Et quidem de dentibus, & unguibus fere nil dubito: tum, quia valde probabile est, informari anima rationali, & augeri vitali modo:tum etiam, quia sunt de integritate humani corporis, & per se necessarii, non solum ad ornamentum, sed etiam ad nonnullas actiones humanas.De capillis vero res est magis dubia,sumitur tamen ex Ambros. libr.de Incarn. Dom. sacram. cap.6.& Athanas.Epist.ad Epictet. quam refert Epiph. hæres.77. qui dicunt,eos hæreticos,qui affirmabant divinitatem,& carnem Christi esse ejusdem substantiæ, consequenter fuisse dicturos, Verbum in carnem, capillos,sanguinem, & ossa conversum esse. In quibus verbis manifeste supponunt,Verbum eodem modo fuisse unitum capillis,quo carni, sanguini & ossibus. Præterea pertinent capilli ad quoddam complementum, & ornamentum corporibus resurgentium,teste August.22.de Civit.cap.19.& in Enchirid. cap.88. cum quo sentiunt omnes Theologi in 4. d.44.ubi D.Thom.q.1.art.2.q.3.ad 3.etiam sentit, illos informari anima rationali,quod etiam indicat 1.p.q.27. art.2. ergo eadem ratione credibile est, unitos esse Verbo Dei, præsertim cum in hoc nullum sit incommodum, & ad majorem quandam Christi dignitatem, & majorem perfectionem hujus unionis pertineat. Dices,hæc omnia facillime transmutari, & resolvi, unde fit, fere continue factam esse novam unionem ad Verbum,& novam separationem: atque adeo magnam materiæ quantitatem fuisse temporis successione Verbo unitam, & postea omnino dimissam. Quod videtur inconveniens,& contra illud commune axioma: quod semel assumpsit, nunquam dimisit, quod ex Damasceno sumptum est lib.3. cap.27. Respondetur hoc nullum esse incommodum; ita enim necessario dicendum est accidisse in continua nutritione, & resolutione partium omnium, etiam perfectarum, & præsertim ipsius sanguinis. Illa ergo, quæ per se fuerunt sumpta, scilicet anima, & corpus, nunquam fuerunt dimissa: partes vero corporis materiales, quæ continue resolvuntur,dimitti potuerunt,pręsertim quoad illam materiam, quæ in corpore Christi resurgentis futura non erat necessaria, ut latius in materia de Resurrectione Christi dicemus.

SECTIO VIII.

Utrum Verbum divinum in humanitate assumpserit accidentia.

SUpposita distinctione supra data, de assumptione in hypostasi, vel secundum hypostasim,

Dico primo,assumpsisse Verbum in sua hypostasi,media humanitate formas accidentales. Est certa;sumitur ex illis locis Scripturæ,quæ dicunt Christum fuisse hominem visibilem oculis corporeis, manducasse, bibisse, tristem fuisse:ac denique ex illis,in quibus dicitur habitu inventus ut homo. Ex quibus sumunt Concilia assumpsisse naturam nostram perfectam,& quidquid in ea plantavit, & per omnia fuisse nobis similem sine sorde peccati,ut loquitur Concil.Chalced.act.5.in 2. definitione Fidei, & VI. Synod. act.4. & 11. & frequentissime sancti Patres Leo serm.8.de Nativit. Damasus Epist.1.ad Paul. Cyril. Epistol.25.Epiph.hæres.77.August.lib.10.de Civit.cap. 17.& Præfat.ad enarr.2. Psalm.29. Nazianz.orat.51.& 52. Damasc. lib.1.de Fide cap.14. & lib.3. cap.6.22.23. Ambros.de Incarnat.Domin.sacram.cap 5.&7.Fulgent. lib.de Incarn.& grat.cap.6.Ex quibus sumitur ratio,quia habere formas accidentales pertinet ad naturalem statū, conservationem,& perfectionem humanę naturæ,ut per se evidens est: sed Christus assumpsit perfectam humanitatem, verumque corpus humanum, quod naturaliter posset esse, operari, videri, pati,&c.ergo.Et hæc conclusio,quæ hic tantum in generali posita est,inferius evidentius constabit, cum agemus in specie de omnibus perfectionibus, & defectibus in humanitate assumptis.

Dico secundo. Verbum non assumpsit accidentia immediate, & secundum hypostasim, sed tantum in hypostasi mediante natura. De hac conclusione nihil fere dicunt expresse Theologi, omnes tamen eam ut manifestam supponunt. Probatur autem ex principio posito disput. præced. sect. ultim. quia accidens non est immediate assumptibile, & præsertim dum in actu inhæret, & non subsistit: formæ autem accidentales, quæ erant in Christo, actu inhærebant corpori, vel animæ ejus; non ergo immediate terminabantur subsistentia Verbi.

Sed contra, quia Concilia eodem modo, & contextu, dicunt assumpsisse Verbum animam, & operationes; ergo intelligunt omnia immediate assumpsisse: aliàs etiam Objectio.

cum

cum dicunt assumpsisse sanguinem, possent intelligi mediate, & in hypostasi. Respondetur, necessario intelligendum esse, assumptionem esse factam accommodate, juxta capacitatem uniuscujusque rei, & ideo tota substantia, quæ capax est subsistentiæ intelligitur immediate assumpta, accidentia vero, ut afficientia substantiam. Sed contra secundo, nam accidentia in Christo existunt ipsa existentia increata Verbi Dei; ergo sunt illi immediate unita. Antecedens patet, quia in aliis hominibus accidentia existunt eadem existentia, qua existit ipsa natura, cujus sunt; ergo & in Christo: sed natura ejus existit existentia Verbi; ergo & accidentia. Respondetur, argumentum procedere ex duobus falsis principiis, quia neque in Christo humanitas existit existentia increata Verbi, neque in ipso, aut in aliis hominibus accidentia existunt eadem existentia, qua existit substantia, sed habent propriam existentiam accidentalem.

Respon.

Objectio.

Respon.

QUÆSTIO VI.

De modo assumptionis quantum ad ordinem, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de ordine assumptionis prædictæ. Circa quod quæruntur sex.

Primo, utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

Secundo, utrum assumpserit animam mediante spiritu, sive mente.

Tertio, utrum anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo, quam caro.

Quarto, utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta, quam animæ unita.

Quinto, utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

Sexto, utrum sit assumpta mediante gratia.

QUoniam humana natura ex multis partibus constat, quæ & perfectione inæquales sunt, & in ratione causæ, quendam inter se ordinem servant: ideo Theologi in hac humanæ naturæ assumptione quendam ordinem considerarunt, cujus cognitio confert, tum ad perfectius intelligendum modum hujus unionis cum tota natura, & singulis partibus ejus, tum ad assignandam propriam rationem, propter quam unumquodque assumptum est. De hoc igitur ordine D. Thomas disputat in hac quæstione, quæ ad duo capita revocari potest: ut unum sit de ordine temporis, seu durationis: aliud de ordine naturæ, & in utroque comparari possunt partes, vel ad totum, vel inter se. Agitur vero præcipue de partibus essentialibus, ut sunt corpus, & anima: nam integrales in hoc ordine fere nihil speciale habent, & si quid occurrerit, obiter attingetur.

ARTICULUS I.

Utrum Filius Dei assumpserit carnem mediante anima.

37. *AD primum sic proceditur. Videtur, quod Filius Dei non assumpserit carnem mediante anima. Perfectior enim est modus, quo Filius Dei unitur humanæ naturæ, & partibus ejus, quam quo est in omnibus creaturis. Sed in creaturis est immediate per essentiam, potentiam, & præsentiam. Ergo multo magis Filius Dei immediate unitur carni, & non mediante anima.*

3 d.2. q.2. art.1.& d. 3.q.5. ar.2 corp. & 4. conc.44 & spiritu ar. 3. & 5.

2 Præterea, anima, & caro unita sunt Dei Verbo in unitate hypostasis, seu personæ. Sed corpus immediate pertinet ad personam, sive hypostasim hominis, sicut & anima: quinimo magis videtur se de propinquo habere ad hypostasim hominis corpus, quod est materia, quam anima, quæ est forma: quia principium individuationis, quæ importatur in nomine hypostasis, videtur esse materia. Ergo Filius Dei non assumpsit carnem mediante anima.

3 Præterea, remoto medio separantur ea, quæ per medium conjunguntur: sicut remota superficie, cessaret color a corpore, qui inest corpori per superficiem. Sed separata per mortem anima, adhuc remanet unio Verbi ad carnem: quod infra patebit. Ergo Verbum non conjungitur carni mediante anima.*

q.10.art.2 infr.art.3. & q.3.ar.3 & 3.d.q.2. art.3.

Sed contra est, quod August. dicit in Epist. ad Volusia. ipsa magnitudo divinæ virtutis, animam sibi rationalem, & per eandem corpus humanum, totumque omnino hominem in melius mutandum coaptavit.*

† In ep. 3. ante med. illius 10.3

b *Respondeo dicendum, quod medium dicitur respectu principii & finis. Unde sicut principium & finis important ordinem quendam, ita & medium. Est autem duplex ordo; Unus quidem temporis; alius autem naturæ. Secundum autem ordinem temporis non dicitur in mysterio Incarnationis aliquid medium: quia totam humanam naturam simul sibi Verbum Dei univit: ut infra* patebit. Ordo autem naturæ inter aliqua potest attendi dupliciter. Uno modo secundum gradum dignitatis, sicut dicimus Angelos esse medios inter homines & Deum. Alio modo secundum rationem causalitatis: sicut dicitur media causa existere inter primam causam, & ultimum effectum. Et hic secundus ordo aliquo modo consequitur primum: sicut enim dicit Dionys. 13. cap. de Divin. nom.* Deus per substantias magis sibi propinquas agit in ea, quæ sunt magis remota. Sicut ergo, si attendamus gradum dignitatis, anima media invenitur inter Deum & carnem, & secundum hoc potest dici, quod Filius Dei univit sibi carnem mediante anima. Sed & secundum ordinem causalitatis ipsa anima non est aliqualiter causa carnis uniendæ Filio Dei: non enim esset assumptibilis, nisi per ordinem, quem habet ad animam rationalem, secundum quam habet, quod sit caro humana. Dictum est enim supra*, quod natura humana præ cæteris est assumptibilis.*

q.33.art.3

q.15.& 4. non remote a princ.

q.4.art.1.

c *Ad primum ergo dicendum, quod duplex ordo considerari potest inter creaturam & Deum. Unus quidem, secundum quod creaturæ causantur a Deo, & dependent ab ipso, sicut a principio sui esse: & sic propter infinitatem suæ virtutis Deus immediate attingit quamlibet rē, causando & conservando. Et ad hoc pertinet, quod Deus immediate est in omnibus per essentiam, præsentiam, & potentiam. Alius autem ordo est, secundum quem res reducuntur in Deum, sicut in finem. Et quantum ad hoc invenitur medium inter creaturam, & Deum: quia inferiores creaturæ reducuntur in Deum per superiores, ut dicit Dionys. in lib. Cœlest. hierarch. Et ad hunc ordinem pertinet assumptio humanæ naturæ a Verbo Dei, quod est terminus assumptionis: & ideo per animam unitur carni.*

d *Ad secundum dicendum, quod si hypostasis Verbi Dei constitueretur simpliciter per humanam naturam, sequeretur, quod corpus esset ei vicinius: cum sit materia, quæ est individuationis principium: sicut & anima, quæ est forma specifica, propinquius se habet ad naturam humanam. Sed quia hypostasis Verbi est prior & altior, quam humana natura, tanto id, quod est in humana natura propinquius ad eam se habet, quanto est altius: & ideo propinquior est Verbo Dei anima, quam corpus.*

e *Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse causam alicujus, quantum ad aptitudinem & congruitatem, quo tamen remoto, illud non tollitur: quia etsi fieri alicujus dependet ex aliquo, postquam tamen est in facto esse, ab eo non dependet. Sicut si inter aliquos amicitia causatur aliquo mediante, eo recedente, adhuc amicitia remanet: & si aliqua in matrimonium ducitur propter pulchritudinem, (quæ facit congruitatem mulieri ad copulam conjugalem) tamen pulchritudine cessante, adhuc durat copula conjugalis. Et similiter separata anima remanet unio Verbi Dei ad carnem.*

COMMENTARIUS.

IN hoc articulo comparantur anima & corpus secundum ordinem naturæ, sic enim distinguendus est hic articulus a tertio; unde licet in principio hujus articuli D. Th. distinguat de ordine temporis vel naturæ, id tamē facit ad majorem doctrinæ perfectionem, sensus enim tituli sine dubio est de ordine naturæ, ut explicatum est.

b Respondet ergo D. Thom. carnem esse assumptam, mediante anima. Probat, quia hæc ratio medii attendi potest, vel in majori perfectione, vel in ratione causæ: anima vero, & perfectione excedit corpus, & est ratio propter quam corpus assumatur, quod nisi ratione animæ nō esset assumptibile; ergo. Ex qua ratione colligitur, mentem D. Thom. solum esse, animam esse rationem, seu ut alii loquuntur, esse medium quo, & suo modo esse finem, propter quem assumptum est corpus; an vero fuerit medium prius natura assumptum, etiam ut quod assumitur, D. Thom. hic nihil dicit, videbimus autem postea.

c Primum argumentum D. Thomæ est; Deus immediate est in anima, & in carne, per essentiam, præsentiam,

& potentiam, & non in una mediante alia; ergo similiter Verbum est unitum immediate utrique, & non uni media alia: patet consequentia, quia perfectiori modo est Verbum in his partibus per unionem, quam sit per essentiam, &c. Respondet creaturam habere duplicem ordinem ad Deum. Primo, ut ad principium a quo manat, & quia omnis creatura immediate pendet a Deo, ideo in hoc ordine non reperitur medium: & ad hunc ordinem spectat ille communis modus, quo Deus est in creatura per essentiam, præsentiam, & potentiam. Secundo, quatenus omnes creaturæ reducuntur in Deum, sicut in finem, & hoc modo est medium inter creaturam & Deum, quia Deus reducit ad se inferiores creaturas per superiores: & ad hunc ordinem pertinet hæc assumptio animæ & corporis; & ideo merito dicitur assumpsisse Verbum partem inferiorem, media superiori. Itaque in forma videtur D.Thom. concedere antecedens, & negare consequentiam. Sed difficultatem patitur hæc responsio; quia, ut diximus, hic solum est sermo de medio quo, quatenus videlicet unum est ratio alterius; nulla ergo potest assignari differentia inter corpus, & animam, comparatam ad creationem, vel assumptionem, sub hac consideratione: quia etiam in ordine ad creationem anima est dignior corpore, & est ratio, propter quam corpus creatur, seu formatur, ut sit illius organum; ergo hoc modo dici potest corpus creari mediante anima, sicut assumi. Rursus sicut hæc ratio medii non obstat, ut Deus in ratione primi principii sit per se ipsum immediate in anima, & corpore, quia utrique per se, & immediate dat esse: ita in hac unione, non obstante illa ratione medii, Verbum proxime, & immediate unitur corpori, sicut animæ; nulla ergo videtur esse differentia. Et sane quo ad rem mihi ita esse videtur, & hoc modo satis clare solvi argumentum, tamen D.Thom. responsio non propterea improbanda est, optimam enim doctrinam continet: & specialiter videtur voluisse insinuare, hunc modum loquendi de medio melius accommodari præsenti mysterio, quam creationi, quia tota hæc ratio medii videtur pertinere ad ordinem finis, seu dignitatis; & agens non dicitur proprie efficere unam rem mediante alia, solum quia sit dignior, vel quia unam efficiat propter aliam: at vero hoc mysterium pertinet ad conjunctionem creaturæ cum Deo, sub speciali ratione subsistentiæ, seu personæ, in qua maxime attenditur id, ex quo habet natura, ut sit adsumptibilis ad talem unionem.

Objectio. (margin, beside "gare consequentiam")
Respon. (margin, beside "ad rem mihi ita esse videtur")

c Secundum argumentum D.Thomæ est: materia in proprio supposito æque proxime, vel certe propinquius se habet ad hypostasim, quam anima, quia est principium individuationis, quæ nomine hypostasis importatur; ergo etiam in hac unione caro fuit æque, vel magis propinque unita, quam anima; ergo non est unita mediante anima. Respondet D.Thomas negando primam consequentiam, quia propria persona simpliciter constituitur per humanam naturam, persona autem Verbi non ita, sed est altior & dignior; & ideo in hac unione illud propinquius unitur, quod est etiam dignius. In quo argumento primum obscura est illa propositio, quam D. Thom. admittit: propria hypostasis propinquior est materiæ, quam formæ in rebus materialibus: quæ duplici ratione explicari potest. Primo, quia in materiali natura subsistentia vel omnino vel primario videtur convenire ratione materiæ, quæ cum substet formæ, videtur esse prima ratio, seu radix per se essendi: & hoc sensu est satis verisimilis hæc propositio in aliis hypostasibus præter humanam, in humana enim non habet locum dicta ratio, quia anima de se est subsistens perfectius, quam materia, quicquid Cajetanus hic dicat. Unde non videtur D.Thom. hoc sensu loqui, & ideo solum fundatur in hoc, quod materia est individuationis principium. Secundo ergo explicari potest illa propositio, quod hypostasis materialis naturæ includit rationem individui talis naturæ: unde personalitas, seu subsistentia oritur ex hac natura, ut individua est: quia ergo materia est individuationis principium, & radix, ideo dicitur propinquius se habere ad propriam hypostasim, quam forma. Quod si quis negaret materiam esse magis individuationis principium, quam formam, posset aliter expedire argumentum dicendo, ordine executionis, & in re ipsa tam materiam, quam formam immediate, & proxime uniri supposito, præsertim in homine, quia utraque terminatur subsistentia: at vero ordine dignitatis, & in ratione causæ, formam esse simpliciter priorem, quia & est perfectior, & quia materia est propter formam, & si aliquomodo subsistit, solum est, ut sit subjectum formæ: & hoc sensu dici etiam posset in proprio supposito materiam uniri illi mediante forma.

Ex hac vero solutione colligit Cajetanus in hac assumptione humanæ naturæ, partes non servasse eumdem ordinem ad hypostasim Verbi, quem habuissent in proprio supposito ad subsistentiam propriam: & idem dicit infra art. 5. in responsione ad ultimam rationem Scoti, hoc extendens non tantum ad ordinem intentionis, sed etiam executionis. Sed hoc ex D.Thoma hic sumi non potest, quia non loquitur de ordine executionis, nec de medio, quod prius assumptum sit, sed de ordine perfectionis, & de medio quo, seu quod est ratio assumendi: & differentiam inter propriam hypostasim, & alienam solum in hoc ponit, quod una oritur ex principiis naturæ, & non alia. Neque doctrina Cajetani in se vera est; supra enim disput. 8. sect. 3. ostendi, cum propria subsistentia non impediatur, nisi per unionem ad alienam, necesse esse eodem ordine naturæ assumi naturam ad alienam subsistentiam: quod principium verissimum existimo, præsertim de ordine executionis, & illud docuit Scotus in 3. distin. 2. Nec ratio Cajetani aliquid obstat, ait enim, personam assumentem esse alterius ordinis, quam propriam. Sed hoc quid refert ad rem, de qua agimus? Inde enim solum potest colligi, divinam personam altiori modo, & sine imperfectione terminare, non vero quod non servet eumdem ordinem naturæ in terminando, quem servaret in subsistendo, nam hoc nullam includit imperfectionem, & aliunde est magis consentaneum rebus ipsis, imo & necessarium, ut propria subsistentia impediatur.

d Ex solutione ad tertium duo principia colliguntur, quæ postea magno usui futura nobis sunt. Primum est, ita fuisse Verbum unitum animæ, & corpori inter se unitis, ut dissoluta unione eorum inter se manserit eadem omnino unio eorum ad Verbum. Hoc enim sensu procedit argumentum, & in eodem illud admittit D. Thomas, ut bene Cajetan. intellexit: inde etiam recte colligens, animam non ita fuisse medium ad assumendam carnem, ut non fuerit caro ipsa secundum se proxime, & immediate unita, independenter ab animæ informatione, sed esse medium tantum ut quo, seu ut rationem, sicut diximus. Secundum principium est, animam fuisse medium congruitatis ad sumendam carnem: quod intelligendum est de anima actu informante: nam si sit sermo de anima, prout terminat habitudinem corporis humani ad ipsam, sic potest quodammodo dici medium necessitatis de facto seu secundum legem ordinariam, considerato fine incarnationis, & providentia, quam circa hoc mysterium Deus habere decrevit. Quo sensu etiam in triduo potest corpus dici assumptum mediante anima, quia propter habitudinem, quam ad ipsam retinuit, fuit assumptibile.

ARTICULUS II.

Utrum Dei Filius assumpserit animam mediante spiritu, sive mente.

*AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu: idem enim non cadit medium inter seipsum & aliquid aliud: sed spiritus, sive mens non est aliud in essentia ab ipsa anima: ut in prima parte habitum est**. *Ergo Filius Dei non assumpsit animam mediante spiritu, sive mente.* Locis sup. art. 1. notatis. p. 1. q. 77. art. 1. ad 1

2 *Præterea, illud, quo mediante facta est assumptio, videtur esse magis assumptibile: sed spiritus sive mens non est magis assumptibilis, quam anima: quod patet ex hoc, quod spiritus Angelici non sunt assumptibiles, ut supra dictum est**. *Ergo videtur, quod Filius Dei non assumpserit animam mediante spiritu.* q. 4. art. 1.

3 *Præterea. posterius assumitur a primo mediante priori. Sed anima nominat ipsam essentiam, quæ est prior naturaliter, quam ipsa potentia ejus, quæ est mens. Ergo videtur, quod Filius Dei assumpserit animam mediante spiritu sive mente.*

Sed contra est, quod Augustin. dicit in libro de Agone

Christiano. Invisibilis & incommunicabilis veritas, per spiritum animam, & per animam corpus accepit.*

Ex cap. 18. 19. 20. & 21. colligitur to. 3 art. præc.

b *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est*, Filius Dei dicitur assumpsisse carnem anima mediante, tum propter ordinem dignitatis; tum etiam propter congruitatem assumptionis. Utrumque autem horum invenitur, si comparemus intellectum, qui spiritus dicitur, ad cæteras animæ partes: non enim anima est assumptibilis secundũ congruitatem, nisi per hoc, quod est capax Dei ad imaginem ejus existens: quod est secundum mentem, quæ spiritus dicitur: secundum illud Ephes. 4. Renovamini spiritu mentis vestræ. Similiter etiam intellectus inter cæteras partes animæ est superior, & dignior, & Deo similior. Et ideo Damascenus dicit in 3. libro* unitum est carni per medium intellectus Verbum Dei: intellectus enim est quid animæ purissimum, sed & Deus est intellectus.*

Lib. 3. art. fin. cap. 6. ante med.

c *Ad primum ergo dicendum, quod etsi intellectus non sit aliud ab anima secundum essentiam, distinguitur tamen ab aliis partibus animæ secundum rationem potentiæ. Et secundum hoc competit sibi ratio medii.*

Ad secundum dicendum, quod spiritui Angelico non deest congruitas ad assumptionem propter defectum dignitatis: sed propter irreparabilitatem casus, quod non potest dici de spiritu humano: ut patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt.*

1. p. q. 64. art. 2.

Ad tertium dicendum, quod anima (inter quam, & Dei Verbum, ponitur medium intellectus) non accipitur pro essentia animæ, quæ est omibus potentiis communis: sed pro potentiis inferioribus, quæ sunt omni animæ communes.

COMMENTARIUS.

IN hoc articulo est eadem ambiguitas, quæ in præcedenti quæstione art. 4. notata est, an scilicet per mentem intelligatur potentia intellectiva, vel ipsa substantia animæ rationalis: nam D. Thom. in corpore articuli videtur de potentia intellectiva loqui; in solutione vero ad primum, & secundum potius de substantia; in solutione autem ad tertium significat, per animam intelligi potentias sensitivas, & per mentem potentias intellectivas, & hunc sensum amplectitur Cajetanus. Et potest quidem quæstio omnibus his modis tractari, & definiri, & in re sunt ita connexi, ut unus fere sequatur ex alio: si tamen sanctorum Patrum sensum attendamus, qui hanc locutionem contra Apollinarem introduxerunt, existimo proprie moveri quæstionem de ipsa substantia animæ rationalis, quæ, ut confert gradum sentiendi, vocatur anima, ut autem confert gradum rationalem, vocatur mens, seu spiritus. Et ita explicat Alens. 3. p. q. 4. memb. 5. Durand. in 3. d. 2. q. 2. nu. 13. & patet, nam ut superius dixi, hoc sensu negavit Apollinaris, Christum assumpsisse mẽtem. Quamquam enim hæc vox interdum potentiam, vel etiam actionem ipsam intelligentis significet, ut Epiphan. hæres. 77. docet, & significat Cyril. lib. 10. in Joan. cap. 1. tamen etiam sumi solet pro ipsa anima: quo modo August. seu author libri de Spiritu, & anima cap. 9. & 10. dicit, eamdem rem esse in homine animam, seu spiritum, seu mentem; vocari vero animam, prout vivificat corpus, spiritum autem, aut mentem, quatenus est intelligentiæ capax; & 9. de Trinit. cap. 4. & lib. 10. cap. 11. aperte dicit August. mentem substantiam esse.

Item nomine spiritus humani non solet significari sola potentia, sed substantia, ut etiam Epiphan. supra fatetur. At Patres dicunt, assumpsisse Verbum animam mediante spiritu, ut patet ex VI. Synod. act. 18. & August. lib. de agon. Christian. cap. 18. quod autem hi Patres afferunt, *mediante spiritu*, aliàs dicunt, *mediante mente*, ut patet ex Damasc. lib. 3. cap. 6. est ergo mens idem quod spiritus, ut hic etiam D. Thom. ait ex illo ad Ephes. 4. *Renovamini spiritu mentis vestræ*. Id est, in eo spiritu, qui est mens vestra, ut exposuit August. 14. de Trinit. cap. 16. & lib. de spirit. & anima cap. 10. Anselm. Beda & alii expositores ibi: sicut ergo nomine spiritus substantia animæ nuncupatur, & non tantum potentia, ita etiam mentis nomine. Imo videtur hæc locutio Sanctorum fundata in illa partitione, qua usus est Paul. 1. ad Thessalon. 5. *Ipse autem Deus pacis sanctificet vos, ut integer spiritus vester, & anima, & corpus sine querela in adventum Domini nostri Jesu Christi servetur*: ubi certum est nomine spiritus non potentiam significari, sed substantiam. Unde Concilium Francoford. in lib. Sacrosyllab. hunc locum tractans, ait: *Nunquid aliud est spiritus, & aliud anima? Non divisit substantias, sed dignitatem distinxit: nam est & homo animalis, & est spiritualis, non per substantiam, sed per meriti qualitatem: animalis quippe ab anima, spiritualis vero ab spiritu nuncupatur*. Sic igitur sensus quæstionis erit, an Verbum assumpserit animam sensitivam, seu gradum sensibilem, medio rationali: quamquam vero sensus quæstionis hic sit, interdum tamen explicatur a posteriori per potentias, quia cum hæ duæ animæ in homine re non distinguantur, horum graduum distinctio, per ordinem ad diversas actiones, vel potentias explicatur. Et ad hunc sensum facile possunt accommodari omnia, quæ dicit D. Thom.

b Respondet igitur, Verbum assumpsisse animam mediante spiritu. Quæ assertio facile juxta dicta declaratur hoc modo: quia licet eadem res sit in homine anima, & spiritus, seu anima sensitiva, & rationalis, tamen per se primo assumpta fuit illa anima, quia rationalis est; ut sensitiva vero, solum quia hic gradus necessario erat cum alio conjunctus. Ac si diceremus, Verbum factum esse animal mediante homine, quia per se primo factus est homo, animal vero solum prout continetur in homine. Et ex definitione quæstionis in hoc sensu facile definitur in aliis: si enim potentias inter se comparemus, etiam potest dici sensus assumptus medio intellectu, quia propter illum assumptus est, & ex conjunctione ad intellectum habet, quod sit aliquo modo assumptibilis. Comparando vero totam substantiam animæ ad potentiam intellectivam, non adeo proprie dicitur anima assumi medio intellectu, nisi fortasse præintelligatur intellectus in anima, tanquam congrua dispositio ad unionem: quod tamen ego verum non existimo, ut infra dicam. Solum ergo posset hoc dici aliquo modo in ratione finis, quatenus anima assumpta est propter propriam operationem intellectivam, atque adeo quatenus capax est facultatis ad intelligendum, qui sensus fere cum primo coincidit.

c In solutione ad primum dicit D. Thomas intellectum non esse aliud ab anima, & videtur loqui de potentia, nam subdit, distingui ab aliis partibus animæ secundum rationem potentiæ: hoc autem videtur esse contrarium ipsi D. Thomæ, qui ubique distinguit intellectum ab anima. Sed sensus D. Thomæ sumendus est vel ex eadem 1. part. quæst. 77. art. 1. ad 1. vel ex quæst. 79. artic. 1. ad 1. in priori enim loco ait, animam respectu suarum potentiarum esse totum potestativum, quod secundum totam suam essentiam adest cuilibet parti, seu potentiæ: & hoc sensu interdum dici, intellectum non esse aliud essentialiter ab anima, quia tota anima secundum totam essentiam adest intellectui. Quomodo loquitur interdum August. ut lib. 10. de Trinit. cap. 11. & alibi sæpe. In posteriori autem dicit, intellectus nomine interdum significari ipsam substantiam animæ, & hoc modo dicere aliquando August. mentem esse spiritum, vel essentiam: & hoc modo verissimum est, intellectum non esse aliud ab anima secundum essentiam. Dicitur autem distingui ab aliis partibus, seu gradibus animæ, secundum rationem potentiæ, id est, secundum gradum seu differentiam, quæ per ordinem ad potentias explicatur.

ARTICULUS III.

Utrum anima a Dei Filio prius fuerit assumpta quam caro.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod anima Christi fuerit prius assumpta a Verbo, quam caro. Filius enim Dei assumpsit carnem mediante anima: ut dictum est*: Sed prius pervenitur ad medium, quam ad extremum. Ergo Filius Dei assumpsit prius animam, quam corpus.

39. Inf. art. 4. & q. 33. ar. 1. ad 2. & 3 & q. 35. ar. 4. Et 3. ad 2. q. 3. & 3. & d. 3. q. 5. art. 2. & 4. cont. c. 33. 44. & 45.

2 *Præterea. Anima Christi est dignior Angelis, secundum illud Psalm. 69. Adorate eum omnes Angeli ejus. Sed Angeli creati sunt a principio, ut in primo habitum est. * Ergo & anima Christi, quæ non fuit ante creata, quam assumpta: dicit enim Damascenus in tertio libro*, quod nunquam neque anima, neque corpus Christi propriam habuerunt hypostasim, præter Verbi hypostasim. Ergo videtur quod anima fuerit ante assumpta, quam caro, quæ est concepta in utero Virginis.*

† ar. 1. hujus quæst. 1. p. q. 46. artic. 3. Lib. 3. c. 2.

3 *Præterea, Joan. 1. dicitur, Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis: & postea subditur, quod de plenitudine ejus nos omnes accepimus, id est, omnes fideles quocumque tempore: ut Chrysostomus exponit.* Hoc autem non esset nisi anima Christi habuisset plenitudinem gratiæ & veritatis ante omnes Sanctos, qui fuerunt ab origine mundi, quia causa non est posterior causato. Cum igitur plenitudo gratiæ & veritatis fuerit in anima Christi ex unione ad Verbum, secundum illud quod ibidem dicitur, Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ & veritatis: consequens videtur, quod a principio mundi anima Christi fuerit a Verbo Dei assumpta.*

Hom. 13. in Joan. aliquantulum a prin. to. 8.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in quarto libro Non, ut quidam mentiuntur, ante eam, quæ est ex virgine Incarnationem, intellectus est unitus Deo Verbo, & ex tunc vocatus est Christus.*

Lib. 4. c. 6. in princ.

Respondeo dicendum, quod Origenes posuit in suo Periarchon: omnes animas a principio fuisse creatas, inter quas etiam posuit animam Christi creatam. Sed hoc quidem est conveniens, si ponatur, quod fuerit tunc creata, sed non statim Verbo unita: quia sequeretur, quod anima illa aliquando habuisset propriam subsistentiam sine Verbo: & sic cum fuisset a Verbo assumpta, vel non esset facta unio secundum subsistentiam, vel corrupta fuisset subsistentia animæ præexistens. Similiter etiam est inconveniens, si ponatur, quod anima illa fuerit a principio Verbo unita, & postmodum in utero Virginis incarnata: quia sic ejus anima videtur esse non ejusdem naturæ cum nostris, quæ simul creantur, dum corporibus infunduntur. Unde Leo Papa dicit in Epistola ad* Julianum, quod non alterius naturæ erat caro Christi, quam nostra: nec alia illi quam cæteris hominibus anima est a principio inspirata.*

Lib. 7. c. 1. & 8. to. 4.

Est Ep. 11 ad Jul. Episc. Coensem non multum ante finē.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, anima Christi dicitur esse medium in unione carnis ad Verbum secundum ordinem naturæ: non autem oportet ex hoc, quod fuerit medium ex ordine temporis.*

Art. 1. hujus quæst.

Ad secundum dicendum, quod sicut Leo Papa in eadem Epistola dicit, anima Christi excellit nostras animas non diversitate generis, sed sublimitate virtutis: est enim ejusdem generis cum nostris animabus, sed excellit etiam Angelos secundum plenitudinem gratiæ & veritatis. Modus autem creationis respondet animæ secundum proprietatem sui generis, ex quo habet, cum sit corporis forma, ut creetur simul, dum corpori infunditur & unitur. Quod non competit Angelis, qui sunt substantiæ omnino a corporibus absolutæ.*

Ad Julian. Episc. non multum ante fin. illius & est ep. 11.

Ad tertium dicendum, quod de plenitudine Christi omnes homines accipiunt secundum fidem, quam habent in ipsum: dicitur enim Rom. 3. quod justitia Dei est per fidem JesuChristi in omnes, & super omnes, qui credunt in ipsum. Sicut autem nos in ipsum credimus, ut in jam natum: ita antiqui crediderunt in ipsum ut in nasciturum: habentes enim eumdem spiritum fidei credimus: ut dicitur 2. ad Corinth. 4. Habet autem fides, quæ est in Christum, virtutem justificandi ex proposito gratiæ Dei secundum illud Rom. 4. Ei, qui non operatur, credenti autem in eum, qui justificat impium, fides reputatur ad justitiam secundum propositum gratiæ Dei. Unde quia hoc propositum est æternum, nihil prohibet per fidē Jesu Christi aliquos justificari, etiā antequam ejus anima esset plena gratia & veritate.

Infr. q. 68. art. 1. ad 1 Et 3. d. 14. art. 1. q. 2. 1. & 2. & veri q. 29. art. 4. 9.

COMMENTARIUS.

Titulus hujus articuli de ordine temporis, seu durationis intelligendus est, ut ex corpore, & ex supra dictis artic. 1. constat. Et sic intellectus non indiget expositione, nam quæ Cajetanus in fine tractat circa efficaciam rationis D. Thomæ, & per se clara sunt, & sufficienter ab eo dicuntur. Quæ vero notat de subsistentia animæ rationalis inferius disputabuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta, quam animæ unita.

Ad quartum sic proceditur. Videtur quod caro Christi fuerit prius a Verbo assumpta, quam animæ unita. Dicit enim Augustin. in lib. de Fide ad Petr. Firmissime tene, & nullatenus dubites, non carnem Christi sine divinitate conceptam in utero Virginis, priusquam susciperetur a Verbo. Sed caro Christi videtur prius fuisse concepta, quam animæ rationali unita: quia materia vel dispositio prior est in via generationis, quam forma completiva. Ergo prius fuit caro Christi assumpta, quam animæ unita.*

40. Locis sup. art. 3. cit.

Cap. 18. prin. to. 3.

2 *Præterea. Sicut anima est pars naturæ humanæ, ita & corpus: sed anima humana non habuit aliud principiū sui esse in Christo, quam in aliis hominibus, ut patet ex auctoritate Leonis Papæ supra inducta*. Ergo videtur, quod nec corpus Christi aliter habuerit principium essendi, quam in nobis. Sed in nobis ante concipitur caro, quam adveniat anima rationalis; ergo etiam fuit in Christo. Et sic caro prius fuit a Verbo assumpta, quam animæ unita.*

In artic. præced. in fin. corp.

3 *Præterea, sicut dicitur in libro de Causis*, causa prima plus influit in causatum, & prius unitur ei, quam causa secunda: sed anima Christi comparatur ad Verbum, sicut causa secunda ad primam. Prius ergo Verbum est unitum carni, quam anima.*

In prop. habetur hic liber inter ope. Arist. to. 3

Sed contra est, quod Damascenus dicit in tertio libro. Simul Dei Verbi caro, simul animata caro rationalis & intellectiva. Non ergo unio Verbi ad carnem præcessit unionem ad animam.*

L. 3. orth. fid. cap. 2.

b *Respondeo dicendum, quod caro humana est assumptibilis a Verbo, secundum ordinem, quem habet ad animam rationalem, sicut ad propriam formam. Hunc autem ordinem non habet antequam anima rationalis ei adveniat: quia simul dum aliqua materia fit propria alicujus formæ, recipit illam formam: unde in eodem instanti terminatur alteratio, in quo introducitur forma substantialis. Et inde est, quod caro non debuit ante assumi, quam esset caro humana, quod factum est anima rationali adveniente. Sicut igitur anima non est prius assumpta, quam caro, quia cōtra naturam animæ est, ut prius sit, quā corpori uniatur: ita caro non debuit prius assumi, quam anima: quia non prius est caro humana, quam habeat animam rationalem.*

Ad primum ergo dicendum, quod caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante adventum animæ non est caro humana, sed potest esse dispositio ad carnem humanam. In conceptione tamen Christi, Spiritus sanctus, qui est agens infinitæ virtutis, simul & materiam disposuit, & ad perfectum perduxit.

c *Ad secundum dicendum, quod forma actu dat speciem: materia autem quantum est de se, est in potentia ad speciem. Et ideo contra rationem formæ esset, quod præexisteret naturæ speciei, quæ perficitur per unionem ejus ad materiam: non autem est contra naturam materiæ, quod præexistat naturæ speciei. Et ideo dissimilitudo, quæ est inter originem nostram, & originem Christi secundum hoc, quod caro nostra prius concipitur, quam animetur, non autem caro Christi, est secundum illud, quod præcedit naturæ complementum, sicut & quod nos concipimur ex semine viri, non autem Christus. Sed differentia, quæ esset, quantum ad originem animæ, redundaret in diversitatem naturæ.*

d *Ad tertium dicendum, quod Verbum Dei per prius intelligitur unitum carni, quam anima per modum communem, quo est in cæteris creaturis per essentiam, potentiam, & præsentiam. Prius tamen dico, non tempore, sed natura: prius enim intelligitur caro, ut quoddam ens, quod a Verbo habet, quam ut animata, quod habet ab anima. Sed unione personali prius secundum intellectum oportet, quod caro uniatur animæ, quam Verbo: quia ex unione ad animam habet, quod sit unibilis Verbo in persona: præsertim quia persona non invenitur, nisi in rationali natura.*

COMMENTARIUS.

Hic articulus etiam de ordine temporis est exponendus, ut Cajetanus notat, & ex toto progressu S. Thomæ satis colligi potest. Quæstio vero hic proposita, videtur aliam supponere, scilicet, an caro Christi fuerit prius tempore concepta, seu formata saltem secundum remotas dispositiones, quam fuerit animæ unita, hinc enim pendet alia quæstio proposita. Nam si aliquo tempore caro Christi fuit prius concepta, quam animata, consequens videtur esse, ut fuerit etiam prius Verbo unita. Hanc vero posteriorem quæstionem D. Thom. non tractat, pertinet enim ad materiam de conceptione Christi ex Virgine, infra quæst. 33. disputandam. Supponit tamen in solutione ad primum, Carnem Christi eodem momento fuisse conceptam, & perfecte formatam ac dispositam, & animatam: quia non successu temporis, sed subito, infinita Spiritus sancti virtute fabricata, & consummata est.

b Respon-

b Responsio est, non prius tempore carnem Christi fuisse unitam Verbo, quam animæ rationali, quia non prius fuit assumpta, quam fuerit humana caro, non est autem prius caro humana, quam uniatur animæ rationali. Sed objicit primo Cajetanus, quia materia prius efficitur propria alicujus formæ, quam informetur illa: quia non informatur usque ad instans intrinsecum generationis, & tamē in tempore immediato ante illud instans, est propria effecta. Respondetur primum, hoc non habere locū in carne Christi, quia ut suppositum est, corpus ejus non fuit successive dispositum, sed in instanti, unde in tempore immediato ante illud instans, non poterat materia esse propria animæ, cum nullo modo esset disposita. Secundo dicitur, in tempore immediato ante instans generationis, materiam vere nondum est propriam effectam formæ introducendæ: cum nondum abjecerit aliam repugnantem, nec sit consummate disposita ad subsequentem formam: & hoc sensu dixit Cajetan. esse propriam in fieri, non in facto esse. Secundo dubitat Cajetan. nam caro illa post mortem Christi, jam non erat caro humana, nec propria animæ rationalis, cum non esset proxime ad illam disposita, & nihilominus fuit unita Verbo, cur ergo non potuit idem fieri, antequam anima informaretur? Respondetur, caro illa semel facta propria per conceptionem & generationem, semper, etiam post mortem, mansit propria in ordine ad resurrectionem, & ideo debuit manere unita: at vero ante ipsam conceptionem nullo modo erat propria; & ideo non est eadem ratio.

c Secundum argumentum est hujusmodi. Anima non fuit prius tempore assumpta, quam unita carni, quia naturale est illi non prius esse, quam uniri corpori, & ita fit in aliis hominibus: ergo e contrario caro prius debuit concipi, quam informari anima, quia hoc naturale est carni humanæ, ita enim fit in omnibus aliis hominibus: ergo prius etiam debuit uniri Verbo, quam animæ, quia simul ac fuit concepta, fuit unita.

Respondet D. Thom. negando primam consequentiā, est enim alia ratio animæ, & alia carnis: anima enim est actus constituens speciem; & ideo contra rationem ejus est, ut existat ante speciem; at vero caro habet rationem materiæ, cui naturale est præexistere ante formam. Ex quo infert D. Thom. differentiam inter modum conceptionis carnis Christi, & aliorum hominum, non arguere naturæ diversitatem, quia tantum est in aliquo, quod præcedit constitutionem naturæ: differentiam autem in origine animæ, redundaturam in naturæ diversitatem. Sed

Objectio. non caret hoc difficultate, quia vel est sermo de origine connaturali, vel de miraculosa, & præternaturali. Si primum, sicut argueret diversitatem naturæ, si animæ Christi naturale esset habere esse ante corpus, & non animabus aliorum hominum: ita sine dubio argueret naturæ diversitatem, si carni Christi naturale esset, subito concipi sine semine viri sola Spiritus sancti virtute, corporibus vero aliorum hominum esset naturale concipi in tempore, ex semine viri, &c. Si autem sit sermo de origine miraculosa, & præternaturali, sicut non arguit diversitatem naturæ, quod caro Christi fuerit illo modo concepta, ita non redundaret in naturæ differentiam, si Deus vellet ex speciali privilegio animam Christi ante corpus condere; nulla ergo est differentia a D. Thom. assignata.

Hanc objectionem videtur vidisse Cajetan. cum dixit,

Respon. differentiam D. Thom. solum adduci ad ostendendum, quid fuerit conveniens, non vero quid fuerit possibile: concludit enim objectio facta utrumque fieri potuisse miraculose absque naturæ diversitate, neutrum vero animę, aut carni humanæ connaturale esse potuisse: at vero quia anima intrinsece pertinet ad constitutionem naturę, non fuit conveniens ante ipsam naturam fieri, sicut nec fuit conveniens carnem Christi humanam perfecte dispositam prius fieri, quam animari, quia ut sic pertinet intrinsece ad naturæ constitutionem: & propterea si ita factum esset, ut anima prius crearetur, id solum fuisset, quia hoc esset illi connaturale, & hoc modo talis productio argueret naturæ diversitatem. At vero illa dispositio remota, quæ solet præcedere in corpore humano naturali modo concepto, non pertinet ad intrinsecam constitutionem naturæ, sed ad imperfectum modum productionis ejus, & ideo fuit expediens, illum modum conceptionis mutari in carnis Christi formatione.

d In solutione ad tertium duo a D. Thom. dicta notanda sunt. Primum est, carnem prius natura uniri Verbo, ut effectus suæ primæ causæ, quam animæ: quia prius intelligitur esse quoddam ens, quam animari. Ex quo obiter sumi potest, prius natura habere materiam esse a causa prima, quam informetur forma: illud autem esse non potest esse nisi existentiæ, quia hoc esse est, quod per efficientiam communicat causa prima suæ creaturæ; est enim eadem ratio, & proportio, prius est enim esse, quam informari. Unde materia supponitur formæ, & ut supponitur, est effectus Dei. Sed de hoc latius alibi. Secundo dicit D. Thom. carnem Christi prius secundum intellectū fuisse unitam animæ, quam Verbo: quæ assertio est intelligenda de prioritate in genere causæ formalis, si velimus eam de prioritate naturæ intelligere: nam auctor expresse solum de prioritate secundum intellectum loquitur, & posset satis exponi de prioritate secundū abstractionē & præcisionem mentis; sed tamen etiam de prioritate in genere causæ formalis, vel quasi dispositivæ verificari potest, quia caro per animam convenienter disposita est, ut assumeretur a Verbo. An vero sub alia ratione unio materiæ ad Verbum sit prior natura ordine executionis, quam ad animam disput. 17. tractabitur.

DISPUTATIO XVI.

In tres sectiones distributa.

De ordine assumptionis secundum realem durationem, seu temporis successionem.

Comparatio hæc fieri potest, vel inter existentiam humanitatis, & animæ, & carnis, & unionem earum ad Verbum: vel inter unionem eorumdem ad Verbum: an scilicet hæc omnia simul tempore facta fuerint, vel aliquid eorum duratione præcesserit.

SECTIO I.

Utrum humanitas Christi simul ac cæpit existere in rerum natura, fuerit Verbo unita absque ulla successione durationis.

Antiqui hæretici, qui posuerunt unionem Incarnationis accidentalem, & non veram, & hypostaticam, consequenter dixerunt illam unionem non fuisse factam a principio, sed Christum prius extitisse purum hominē, & postea suis meritis illam unionem fuisse assecutum. Ita sensit Cherint. ut refert Iren. lib. 1. c. 25. & Nestoriani, ut referunt Vincent. Lirinens. & Cassia. lib. 1. & 2. de Incar. quorum errorem infra agentes de Christi conceptione fusius tractabimus. Nunc breviter hoc loco dicendum est, humanitatem Christi non prius tempore extitisse in rerum natura, quam fuerit unita Verbo, atque adeo hunc hominem Christum nunquam fuisse purum hominem, sed a principio suæ conceptionis fuisse hominem Deum. Est res certa de fide, & probatur primo ex illis verbis ad Hebr. 1. ***Et cum iterum introducit Primogenitum in orbē terræ, dicit: & adorent eum omnes Angeli ejus.*** Ubi Paulus de Christo loquitur; dicit autem, Patrem iterum introduxisse Primogenitum in orbem terrarum, cum Christum factum hominem ad nos misit in utero Virginis: ex tunc ergo fuit adoratus ab Angelis, ut verus Deus, quemadmodum exponunt hunc locum Patres, præsertim Cyril. lib. de fide ad Theod. circa finem, & lib. de fide ad Reg. in probationibus, quod Christus sit Deus, ex epist. ad Hebræos, qui etiam inferius probando Christi mortem mundo salutarem ex eadem epist. ponderat verba illa cap. 10. ***Ideo ingrediens mundum dicit, hostiam, & oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi.*** Ingressus enim dicitur Christus in mundum, quando homo factus est; ex tunc ergo fuit etiam Deus, potens ad redimendum homines, & placandum Deum. Hoc etiam convinci potest ex illis verbis Angeli Luc. 1. ***Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei.*** Et ex aliis, quibus infra probandum est, ipsum Filium Dei conceptum esse ex Virgine: quæ omitto, ne sæpius eadem repetere necesse sit.

Secundo definiunt hoc Concil. Ephes. 1. can. 13. qui sumptus est ex Epistol. Cyrilli ad Nestorium, ubi dicitur, ***Ideo Deum natum esse ex Virgine, & conceptum, quia in utero Virginis, & in ipsa conceptione hominis Deus carni unitus est.*** Quæ Epistola legitur etiam, & probatur in Concil. Chalcedon. Act. 1. pag. 31. & infra pag. 80. multa ex Patribus referuntur, ex quibus evidenter hæc veritas elici-

elicitur: hoc enim sensu sæpe dicunt, Verbum in vulva Virginis conjunctum esse carni. Idem sumitur V. Synod. collat. 8. can. 6. clarius vero VI. Synod. Act. 11. Ubi Sophronius in sua Epistola sic ait: *Incarnatur Verbum Deus, non præfractæ carni copulatus, vel animæ præexistenti cõjunctus, sed tunc his ad subsistendum venientibus, quando eis ipsum Verbum, & Deus naturaliter copulatus est*: & infra: *Et non ante verissimum ipsius Verbi conventum, in seipsis extiterunt*: & infra: *Nec quantum in ictu oculi, hanc quam illam priorem habentia: simul quippe caro, simul Dei Verbi caro, simul caro animata rationalis, simul Dei caro animata rationalis*. Idem in VII. Synod. Act. 3. in Epistola Synodica Theodori Jerosolymitani, quam omnes Patres recipiunt, & in Concil. Francoford. in Epistola ad Episcopos Hispaniæ, circa finem referuntur hæc verba ex Gregor. Nazianz. in Epist. ad Quirin. *Non prius in utero Virginis caro concepta est, & postmodum divinitas venit in carnem*, &c. Ac denique Concil. Toletan. XI. in profes. fidei inter alia inquit: *In quo mirabili conceptu, ædificante sibi sapientia domum, Verbum caro factum est*.

Tertio ex patribus Ignatius in Epistol. ad Trallianos inter alia inquit: *Vere genuit Maria corpus habens in se Deum habitantem, vere natus est Deus Verbum ex Virgine, vestitus corpore: vere natus ex vulva, qui corpus fabricavit ex sanguinibus Virginis*. Idem sæpe docet Leo Papa in Epistolis, præsertim in 10. 11. & 97. ubi hoc argumento confutat Eutychem dicentem, Christum subsistere ex duabus naturis, non vero in duabus, quia inde fieret, illas duas naturas prius extitisse, quam facta esset earum unio. Idem late persequitur Virgil. lib. 3. contra Eutych. in principio, ubi utitur illo testimonio Angeli, *Quod ex te nascetur sanctum*. Et Augustin. lib. contra sermonem Arianorum, cap. 8. *Unus*, inquit, *Christus est, & Dei Filius semper natura, & hominis filius, qui ex tempore assumptus est, non ut prius creatus, post assumeretur, sed ut ipsa assumptione crearetur*. Et cap. 28. ad hoc propositum accommodat illud Psal. 21. *De ventre matris meæ Deus meus es tu*, dicens: *De ventre quippe matris ejus, in quo hominem sumpsit, Deus ejus est*. Idem August. serm. 58. de verbis Domini: *Adveniens*, inquit, *divinitas in uterum Virginis Mariæ auctoritate illa, qua in paradiso Adam de limo formavit, carnem sibi ex substantia ipsius Mariæ fabricavit: quam pro salute nostra suscipiens, & sibi coadunans, natus est Deus, & homo*. Idem Fulgentius de fide ad Petrum cap. 13. & seqq. Damasc. lib. 3. de fide cap. 12. & Bernardus hom. 4. in Missus est. Ruper. lib. 1. de operib. Spiritus sancti cap. 9. Theoph. super cap. 9. Joan. in fine.

Quarto arguitur ratione, primo a posteriori, seu ab inconvenienti: quia nisi hæc unio facta esset in eodem momento, in quo humanitas facta est in utero Virginis, non concepisset B. Virgo Deum, sed purum hominem, contra illud ad Galat. 4. *Misit Deus filium suum factum ex muliere*. Sequela manifesta est, quia si in eo momento non fuit humanitas in persona Verbi, necesse est, ut fuerit subsistens in propria creata persona; ergo conceptio terminata esset ad personam creatam, & nullo modo ad Deum: ergo non posset vere dici Deus conceptus ex Virgine, etiam si postea humanitatem illius personæ assumpsisset, Sicut si tempore, quo Christus fuit mortuus, non fuisset humanitas unita Verbo, non potuisset Deus dici mortuus, etiam si post resurrectionem illam humanitatem assumpsisset. Et hac ratione utuntur fere omnes Patres citati, & præsertim Cyrillus sæpe illam inculcat in variis operibus, quæ habentur in 1. tom. Concil. Ephes. & eam etiam tetigit Athanas. in serm. de sanctissima Deipara. Secunda ratio a priori est, quoniam ita voluit Deus fieri, quia ita expediebat: cum enim assumpturus esset illam humanitatem, & nullum esset impedimentum, nec deesset illi virtus ad perficiendum statim hoc mysterium, decuit, ut statim sine ulla dilatione fieret. Hoc enim, & ad dignitatem, & perfectionem illius humanitatis pertinebat, & ad perfectionem divini operis: supervacaneum enim fuisset, ut prius illa humanitas existeret in proprio supposito, quod statim per unionem fuisset destruendum. Neque contra veritatem hanc aliquid, vel ex auctoritate, vel ex ratione probabili objici potest.

Dico secundo: unio animæ & corporis in Christo non fuit prius tempore facta, quam unio totius humanitatis ad Verbum. Est æque certa ac præcedens, sequitur enim evidenter ex illa: quia humanitas nihil aliud est, quam totum quoddam ex unione corporis & animæ resultans. Unde in eodem momento incipit existere humanitas, quo fit unio animæ & corporis: si ergo humanitas non prius extitit, quam fuerit unita Verbo, neque etiam unio illarum partium.

SECTIO II.

Utrum anima Christi prius extiterit, quam fuerit unita Verbo: vel an prius fuerit unita Verbo, quam corpori.

ORigenes 2. Periarch. cap. 6. docet animam Christi a principio mundi fuisse creatam, sicut de omnibus animabus dixerat lib. 1. cap. 7. an vero dixerit in illo principio fuisse unitam Verbo prius quam corpori, D. Thom. hic art. 3. nihil dicit. Quidam vero putant, idem sensisse Origenem de unione illius animæ, quod de creatione, hoc est, a principio simul fuisse creatam & unitam. Quod de Origene sentit Prateolus verb. Origenistæ. Alii existimant asseruisse Origenem creationem illius animæ, non vero unionem ad Verbum antecessisse conceptionem ex Virgine, & cum carne conjunctionem, quia nec Hieron. Epist. 61. ad Pamach. de erroribus Origenis hunc errorem illi attribuit, neque Epiph. in Epist. ad Joan. Hierosol. quæ est 60. Hieron. neque in hæres. 64. Mihi duo vera esse videntur. Unum est, Origenem asseruisse, animam Christi, ob meritum, quod ante corpus habuerit, recepisse unionem ad Verbum, quod notavit D. Thom. lect. 4. super ad Hebr. & aperte legitur in Origene d. cap. 6. ubi sic ait: *Sed & unum spiritum esse cum Deo, cui magis convenit, quam huic animæ* (scilicet Christi), *quæ ita se Deo per dilectionẽ junxit, ut cum eo unus spiritus merito dicatur? Quod autem dilectionis perfectio, & meriti affectus sinceritas, hanc inseparabilem cum Deo fecerit unitatem, ita ut non fortuita fuerit, nec cum personæ acceptione animæ assumptio, sed virtutum suarum ei merito delata, audi Prophetam ad eam dicentem. Dilexisti justitiam, & odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ, &c. Dilectionis ergo merito ungitur anima Christi, id est, cum Verbo Dei unum efficitur*; ut autem declaret, se loqui de hypostatica unione, subdit. *Quod autem præ participibus, dixit, indicat, quia non gratia spiritus ei, sicut Prophetis data est, sed ipsius Verbi Dei in ea substantialis inerat plenitudo*. Deinde vero certum etiam videtur, Origenem censuisse, Christi animam fuisse Verbo unitam, priusquam corpori infunderetur. Ita enim illi attribuunt Hieron. Apol. cont. Ruffin. lib. 2. Damasc. lib. 4. cap. 26. Niceph. lib. 17. hist. cap. 18. Et ex citato capite id plane colligitur, ut jam dicam. An vero censuerit, prius tempore esse creatam, quam unitam Verbo, ut ad meritum unionis videtur esse necessarium, juxta supra dicta q. 2. art. 11. vel, non obstante merito, putaverit, a principio suæ creationis fuisse unitã Verbo, mihi incertum est. Si tamen attente legatur, videtur hanc posteriorem partem indicare: nam in principio ait, *animam illam ab initio creaturæ, & deinceps inseparabiliter atque indissociabiliter Verbo inhæsisse. Tota* (inquit) *totum recipiens, atque in ejus lucem, splendoremque ipsa cedens*. Quibus verbis unionem sine dubio hypostaticam describit, ut ex toto contextu facile constat. Et quia inferius dicit, ratione illius unionis animæ ad Verbum, potuisse etiam carnem, media tali anima, Verbo uniri, ita ut ratione illius, Jesus Christus Dei Filius, sapientia, & virtus appelletur, & tamen illam animæ unionem dicit factam esse *a principio creaturæ*. Et infra ait per ejusmodi unionem, factam esse illam animam impeccabilem, semperque talem fuisse, quia semper ita unita fuit Verbo.

Dico tamen primo, animam Christi Domini non prius tempore fuisse creatam, seu existentem, quam corpori unitam. Hæc conclusio est de fide, primum quia in genere, de anima humana id de fide est, ut ex 1. part. suppono, & eleganter probat contra Orig. Cyril. lib. 1. in Joan. cap. 9. & Niceph. lib. 17. Histor. cap. 28. refert Canonem V. Synodi, ubi hoc expresse definitur, non tantum in genere, sed etiam specialiter de anima Christi. Et in VI. Synodo Act. 11. id satis aperte docetur. Et a Leone Papa Epist. 11. ubi contra Eutychetem sic ait: *Arbitror enim, talia proloquentem, hoc habere persuasum, quod anima, quam Salvator assumpsit, prius in cœlis sit commorata, quam de Maria Virgine nasceretur, eamque sibi Verbum in utero copularit: sed hoc catholicæ mentes, auresque non tolerant*. Et infra subdit, hunc

hunc errorem damnatum esse in Origene; & infra loquens de Christo, ait: *Non alterius tamen naturæ erat ejus caro, quam nostra, nec alio illi, quam cæteris hominibus, anima est inspirata principio*. Idem bene confirmat Damasc. lib.4. de fide cap.6. Ratio vero est, quam supra in litera D.Thom. explicuimus, quia anima cum sit forma corporis, natura sua postulat, ut in ipso corpore, & informando illud incipiat: anima vero Christi fuit vera anima, & ejusdem rationis cum aliis animabus humanis; ergo natura sua postulabat hunc modum inceptionis. Asserere autem ex speciali privilegio, & præter naturam fuisse antea creatam, quam corpori unitam: & sine fundamento dicitur, quia nulla est auctoritas, aut probabilis ratio ad hoc asserendum; & hæreticum est, quia repugnat communi sensui, traditioni, & definitioni Ecclesiæ, & modo loquendi Scripturæ, quæ eodem modo dicit, incepisse Christum ut hominem in utero, & ex utero Virginis, sicut alios homines.

Dico secundo, animam non prius tempore fuisse unitam corpori, quam Verbo, neque e converso: atque adeo neque prius tempore extitisse, quam fuerit unita Verbo. Est hæc conclusio æque certa ac præcedens, eisdem enim testimoniis, & definitionibus probatur, & evidenter sequitur ex illa, suppositis quæ dicta sunt sectione præcedenti: quia ibi ostensum est, partes humanitatis non prius fuisse inter se unitas, quam tota humanitas fuerit unita Verbo. Unde fit, neque prius fuisse animam unitam corpori, quam Verbo, quia non potuit humanitas uniri Verbo, quin eidem uniretur anima. Rursus anima non prius tempore habuit existentiam, quam fuerit unita corpori, & composuerit humanitatem existentem; ergo nec prius habuit existentiam, quam unionem ad Verbum. Ac denique neque prius habere potuit unionem ad Verbum, quam ad corpus, cum sine existentia non potuerit habere unionem ad Verbum, & non habuerit existentiam ante unionem ad corpus. Hæc ergo tria simul tempore facta sunt, creatio seu existentia animæ, assumptio & conjunctio cum corpore.

SECTIO III.

Utrum caro Christi prius fuerit concepta, quam assumpta, vel an prius fuerit assumpta, quam animæ unita.

PRæter hæreticos, qui posuerunt, carnem Christi prius fuisse conceptam, quam assumptam, quos sect.1. confutavimus: alii contraria via errarunt, asserentes illam carnem prius tempore fuisse assumptam, quam animæ unitam. Quem errorem in antiquis hæreticis non invenio, nisi fortasse illis tribuatur, qui animam rationalem Christo negarunt. Solum invenio referri Calvinum hunc errorem asseruisse, ex Canisio lib.3. de B. Maria cap.22. ubi in his, quæ ex Ambrosio contra Calvinum objicit, significat, eum ita sensisse: in verbis autem, quibus ejus refert errorem, potius significat, eum docuisse carnem Christi aliquando fuisse conceptam in utero Virginis sejunctam a Verbo. Unde & Prateol. & alii recentiores, qui Calvini hæreses referunt, hanc præmittunt: cujus erroris nullum invenio fundamentum.

Dico autem primo. Caro Christi, seu corpus Christi humanum non prius fuit conceptum, quam assumptum, nec prius assumptum, quam animæ unitum. Loquor formaliter de carne, seu corpore humano, quia materia illa, ex qua fuit formatum Christi corpus, sine dubio prius extitit in rerum natura, quam fuerit unita Verbo, vel animæ Christi, ut per se constat: quia prius fuit unita hypostasi Virginis, sub forma sanguinis ejus. Conclusio ergo sic exposita est de fide definita in V.Synod. apud Niceph. supra, & expresse VI.Synod. Act.11. in epist. Sophronii, quæ in Act.13. approbatur, & in Concil. Ephes. can.13. quibus locis dicitur, illam carnem simul fuisse carnem, & carnem Verbi, & Verbum non assumpsisse carnem, nisi animatam anima rationali. Et idem habetur in edicto fidei Justiniani Imperatoris, & in Leone Papa d. epist.11. Optime Damasc. lib.3. cap.2. inquit: *Neque enim Deus Verbum præexistenti seorsum carni unitus est*: & infra. *Carnem anima rationali, atque intellectuali animatam condidit, & ejus hypostasis factum est: ac proinde simul ut caro extitit, simul quoque Dei Verbi caro extitit, simul caro animata rationis atque intelligentiæ particeps*. Itẽ August. epist.3. Ambros. de Incarn. cap.6. & 7. Theodor. Dialog.2. Ac denique optime Fulgent. lib. de Incarn. cap.3. circa finem: *Ipsa*, inquit, *acceptio carnis fuit conceptio virginalis*: & infra: *Nec caro sine Verbi Dei unitione potuit aliquatenus, nullius viri coitu seminata, in intimo vulvæ virginalis innasci. Non est igitur aliquod intervallum temporis æstimandum inter conceptæ carnis initium, & concipiendæ majestatis adventum*. Et lib. de fide ad Petr. c.18. *Firmissime tene, & nullatenus dubites*, &c.

Ratio vero est, quia carnis conceptio nihil aliud est, quam ejus formatio, per quam fuit suis organis, & membris conformata, & disposita, ut apta esset ad animam rationalem suscipiendam: hæc autem caro non prius tempore existit perfecte, & ultimo disposita, quam uniatur animæ rationali: hoc enim naturale est tali corpori, & ita fit in conceptione cujuscumque hominis, quod ultima dispositio non antecedat tempore introductionem formæ; ergo ita factum est in Christo. Nam sine causa fingeretur aliqua præternaturalis mora seu temporis distantia inter perfectam conceptionem carnis, & introductionem animæ. Rursus illa caro non fuit prius imperfecte, ut ita dicam concepta, quam fuerit perfecte formata, & disposita, ut nunc suppono ex dicendis infra q.33. ergo simpliciter, & absolute, nullo modo nec perfecte, nec imperfecte fuit prius concepta, quam unita animæ; ergo nec potuit prius esse assumpta, quam animę unita, cum non potuerit prius esse assumpta, quam concepta. Neque e contrario potuit prius esse concepta, quam assumpta, cum non prius fuerit animata, quam assumpta, & simul fuerit concepta & animata. Quin potius etiam si quis fingeret, illam carnem prius fuisse imperfecte conceptam, seu dispositam, quam fuerit perfecte disposita & animata, nullo modo deberet asserere, fuisse unitã Verbo illo priori tempore, in quo imperfecte disponebatur, & nondum erat animata: quia nondum componebat humanitatem, neque erat corpus vere ac perfecte humanum; Verbum autem non prius tempore unitum est alicui naturæ, quam humanitati. Quamquam illud suppositum falsum sit, ut dixi.

Dico secundo: Verbum assumendo corpus, simul tempore assumpsit omnes partes integrales corporis humani formales, non materiales. Quam partium distinctionem suppono ex Arist. lib.1. de gener. cap.5. & ex illa facile declaratur tota conclusio: nam Verbum simul assumpsit totum corpus perfectum, & organicum, constans ex omnibus membris, seu partibus organicis; ergo has omnes partes simul assumpsit. Quod intelligendum est modo accommodato humanæ naturæ, id est, de partibus illis, quas homo requirit, prout est in statu suæ conceptionis perfectæ: sunt enim quædam partes, quæ postea acquiruntur, ut v.g. dentes, &c. quas habere in principio conceptionis esset monstrosum, & præternaturale, & has non assumpsit Verbum, sed postea tempore accommodato. Et similiter non assumpsit a principio partes organicas in perfecta quantitate, sed successu temporis acquisivit, & assumpsit partes materiæ, usque ad quantitatem perfectam: & hoc modo non assumpsit simul omnes materiales partes.

ARTICULUS V.

Utrum tota humana natura sit assumpta mediantibus partibus.

41. AD quintum sic proceditur. *Videtur, quod Filius Dei assumpserit totam naturam humanam mediantibus partibus ejus. Dicit enim Augustin. in lib. de Agone Christiano**, *quod invisibilis & incommutabilis veritas per spiritum animam, & per animam corpus, & sic totum hominem assumpsit. Sed spiritus, anima, & corpus sunt partes totius hominis. Ergo totum assumpsit mediantibus partibus.*

3.d.2.q.2. art.1.q.3. & art.3.q. 2.c.& d.3. q.5. art.2. c.& d.5.q. 2. art.3. Colligitur ex c. *18. 19. 20. 21. tom.3.

2 *Præterea, ideo Filius Dei carnem assumpsit mediante anima, quia anima est Deo similior, quam corpus: sed partes humanæ naturæ, cum sint simpliciores, quam corpus, videntur esse similiores Deo, quia est simplicissimus, quam totum. Ergo assumpsit totum mediantibus partibus.*

3 *Præterea. Totum resultat ex unione partium. Sed unio intelligitur ut terminus assumptionis, partes autem præintelliguntur assumptioni. Ergo assumpsit totum per partes.*

Lib.3.c.16. circa finem. *Sed contra est, quod Damasc. dicit in 3. lib.* in Domino nostro Jesu Christo non partes partium intuemur, sed quæ proxime componuntur, id est, deitatem & humanitatem. Humanitas autem est quoddam totum, quod componitur ex anima & corpore sicut ex partibus. Ergo Filius Dei assumpsit partes mediante toto.*

Respondeo dicendum, quod cum dicitur aliquid medium in assumptione incarnationis, non designatur ordo temporis: quia simul facta est assumptio totius & omnium partium: ostensum est enim, quod simul anima & corpus sunt adinvicem unita ad constituendam naturam humanam in Verbo.* Art.1.hujus q. & art.2. *Designatur autem ibi ordo naturæ, unde per id, quod est prius in natura, assumitur id, quod est posterius. Est autem aliquid prius in natura dupliciter: uno modo ex parte agentis: alio modo ex parte materiæ: hæ enim duæ causæ præexistunt rei. Ex parte quidem agentis est simpliciter primum illud, quod primo cadit in ejus intentione: sed secundum quid prius est illud, a quo incipit ejus operatio. Et hoc ideo, quia intentio est prior operatione. Ex parte vero materiæ est primum illud, quod prius existit in transmutatione materiæ. In incarnatione autem oportet maxime attendere ordinem, qui est ex parte agentis: quia ut Augustinus dicit in Epist. ad Volusianum*, in talibus rebus tota ratio facti est potentia facientis.* Non multum remote ante medium, est ep. 3. tom. 2. *Manifestum autem est, quod secundum intentionem facientis prius est completum, quam incompletum, & per consequens totum, quam partes. Et ideo dicendum est, quod Verbum Dei assumpsit partes humanæ naturæ, mediante toto: sicut enim assumpsit corpus propter ordinem, quem habet ad animam rationalem, ita assumpsit corpus & animam, propter ordinem, quem habent ad humanam naturam.*

Ad primum ergo dicendum, quod ex verbis illis nihil aliud datur intelligi, nisi quod Verbum, assumendo partes humanæ naturæ, assumpsit totam humanam naturam: & sic assumptio partium est prior in via operationis, intellectu, non tempore: Assumptio autem naturæ est prior, in via intentionis: quod est esse prius simpliciter ut dictum est.* In cor. art.

Ad secundum dicendum, quod Deus ita est simplex, quod etiam est perfectissimus: & ideo totum est magis simile Deo, quam partes, in quantum est perfectius.

Ad tertium dicendum, quod unio personalis est ad quam terminatur assumptio: non autem unio naturæ, quæ resultat ex conjunctione partium.

COMMENTARIUS.

HÆC quæstio procedit de ordine naturæ, seu causalitatis, sicut in 1. & 2. art. diximus. Cui D. Thom. respondet, Verbum assumpsisse partes humanę naturæ mediante tota humanitate, quia ex parte agentis, assumptio totius est prius intenta, quam partium. Addit vero in solutione ad primum, ordine operationis, seu executionis, prius natura esse assumptas partes, quam totam humanitatem: quæ omnia in sequenti disputatione examinanda & declaranda sunt, litera enim hujus articuli longiori expositione non indiget.

ARTICULUS VI.

Utrum humana natura sit assumpta mediante gratia.

42. 3.d.2.q.2. art.2. & d. 13.q.3.ar. 1.cap. Et ver.q.29. art.2. & opusc. *AD sextum sic proceditur. Videtur, quod Filius Dei assumpserit humanam naturam mediante gratia. Per gratiam enim unimur Deo. Sed humana natura in Christo maxime fuit Deo unita. Ergo illa unio facta fuit per gratiam.*

2 Præterea. Sicut corpus vivit per animam, quæ est ejus perfectio, ita anima per gratiam. Sed humana natura redditur congrua ad assumptionem per animam, ut dictũ est: ergo & anima congrua redditur ad assumptionem per gratiã. Ergo filius Dei assumpsit animã mediante gratia.

Lib.15.c. 11.tom.3. *3 Præterea, August. in 15. de Trin.* dicit, quod Verbũ incarnatum est sicut verbũ nostrũ in voce. Sed verbũ nostrum unitur voci mediante spiritu; ergo Verbum Dei unitur carni mediante Spiritu S. & ita mediante gratia, quæ Spiritui sancto attribuitur: secundum illud 1. ad Corint. 12. Divisiones gratiarum sunt, idem autem Spiritus.*

Sed contra est, quod gratia est quoddam accidens animæ, ut in secunda parte habitum est.* 1.2.q.110. art.2. q.2. art.6. *Unio autem Verbi ad humanam naturam est facta secundum subsistentiam, & non secundum accidens, ut ex supra dictis patet*. Ergo natura humana non est assumpta, mediante gratia.*

Respondeo dicendum, quod in Christo ponitur gratia unionis & gratia habitualis. Gratia ergo non potest intelligi, ut medium in assumptione humanæ naturæ, sive loquamur de gratia unionis, sive de gratia habituali. Gratia enim unionis est ipsum esse personale, quod gratis divinitus datur humanæ naturæ in persona Verbi, quod quidem est terminus assumptionis. Gratia autem habitualis pertinens ad spiritualem sanctitatem illius hominis, est effectus quidam consequens unionem: secundum illud Joan. 1. Vidimus gloriam ejus quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ, & veritatis. Per quod datur intelligi, quod ex hoc ipso, quod ille homo est unigenitus a Patre, quod habet per unionem, habet plenitudinem gratiæ & veritatis. Si vero intelligatur gratia, voluntas Dei, aliquid gratis faciens vel donans, sic unio facta est per gratiam, non sicut per medium, sed sicut per causam efficientem.

Ad primum ergo dicendum, quod unio nostra ad Deum est per operationem, in quantum, scilicet, eum cognoscimus & amamus, & ideo talis unio est per gratiam habitualem, in quantum operatio perfecta procedit ab habitu. Sed unio naturæ humanæ ad Verbum Dei, est secundum esse personale: quod non dependet ab aliquo habitu, sed immediate ab ipsa natura.

Ad secundum dicendum, quod anima est perfectio substantialis corporis, gratia vero est perfectio animæ accidentalis. Et ideo gratia non potest ordinare animam ad unionem personalem (quæ non est accidentalis) sicut anima & corpus.

Ad tertium dicendum, quod Verbum nostrum unitur voci mediante spiritu: non quidem sicut medio formali, sed sicut per medium movens. Nam ex Verbo concepto interius procedit spiritus, ex quo formatur vox. Et similiter ex Verbo æterno procedit Spiritus S. qui formavit corpus Christi: ut infra patebit. Non autẽ ex hoc sequitur, quod gratia Spiritus S. sit formale medium in unione prædicta.* q.31. art.1.

HIc articulus supra explicatus est disp. 10. sect. 2. circa art. 10. q. 2. D. Tho. ubi eandem materiam tractat.

DISPUTATIO XVII.

In sex Sectiones distributa.

De ordine naturæ in hac assumptione servato.

UT distincte in hac disputatione procedam, quæ alias implicita esse solet, & obscura, tres faciam cõparationes: prima erit in singulis partibus, inter uniuscujusque partis unionem ad Verbum, vel ad aliam partẽ, utra fuerit natura prior. Secunda erit ipsarum partium inter se, quæ fuerit prius natura unita Verbo. Tertia erit totius humanitatis cum suis partibus. De comparatione vero totius naturæ, vel partium ejus secundum existentiam suam, cum unione ad Verbum, nihil hoc loco dicã, sed ut probabilius supponam, tam animam, quam corpus, & humanitatem prius natura extitisse, quam fuerint Verbo unita: quia ut q.4. art.2. D. Thom. dixit, & ibi explicatum est, quod assumitur, præintelligitur assumptioni, supponitur enim esse aliquid, atque adeo existere, ut assumi possit: de qua re late dicendum est infra q.17. Supponendum deinde est in tota hac quæstione, non esse nobis sermonem de sola prioritate rationis, qua, vel unum potest ab alio præscindi, vel illud dicitur esse prius, quod cum alio non convertitur subsistendi consequentia: hoc enim modo illa omnia, quæ inter se habent necessariam connexionem erunt simul, & neutrum prius alio, etiam si naturæ ordinem possint inter se habere. Quod vero ita comparatur ad aliud, ut ab eo non dependeat, aliud vero pendeat ab ipso, erit hoc modo prius illo. Quæ autem ita se habent, ut unum quodque sine alio esse possit, nec rationem hanc prioris ac posterioris inter se habent, neque etiam simultatis habitudinem, sed impertinenter se habent, quia nec postulant esse simul, nec cum aliquo ordine. De hac ergo ratione prioris & posterioris in subsistendi consequentia hic non agimus per se, nisi quatenus cum ordine causalitatis & naturæ habent connexionem: agimus ergo de ordine naturæ, qui necessarius est ad hoc mysterium explicandum.

SECTIO I.

Utrum anima rationalis fuerit prius natura unita Verbo, quam carni.

RAtio dubitandi esse potest, quia ordo, seu prioritas naturæ, solum est inter causam & effectum; sed unio animæ

animæ ad Verbum nullo modo est ratio, vel causa unionis ejusdem animæ ad corpus: neque enim illa anima unita fuit corpori, quia assumpta fuit a Verbo, cum uniri corpori conveniat illi natura sua, & commune sit omni animæ, non vero unio ad Verbum; ergo nulla ratio est, propter quam illa unio fit natura prior. E contrario vero potius videtur prior unio ad corpus, quia est aliquo modo ratio, & causa alterius unionis: anima enim assumpta est, quia est pars humanitatis, cujus assumptio est primo & per se intenta: sed anima est pars, quia est forma informans corpus; ergo ideo assumpta est, quia est forma corporis; ergo quia unita est corpori; ergo hæc unio est natura prior. Et confirmari potest hæc ratio, quia unio ad Verbum est ad subsistendum, sed anima hominis prius natura informat corpus, quam intelligatur aliquo modo subsistens, quia quamdiu est in corpore, non subsistit ut quod, sed est ratio subsistendi toti humanitati: ergo non potuit anima Christi prius natura trahi ad subsistendum per unionem ad Verbum, quam fuerit corpori unita.

Omissa opinione Durandi, qui nullum naturæ ordinem in hac assumptione admittit, quam infra tractabimus, aliquorum sententia est, animam prius natura fuisse unitam corpori, quam Verbo. Ita aperte sentit Scot. dist. 2. q. 2. §. Ideo quantum, &c. Et Palud. q. 2. in solut. argum. isti enim asserunt humanitatem prius assumptam esse, quam animam, unde necessario sequitur, animam prius natura composuisse humanitatem informando corpus: sed ipsorum fundamentum infra in propria quæst. tractabimus. Cajet. etiam, qui hac quæst. art. 3. negat, animam, dum informat corruptibile corpus, subsistere, videtur consequenter eodem modo debere opinari: nisi fortasse aliter in hoc sentiat de Christi anima, quam de aliis, quod eo loco ipse non explicat. Ut breviter respondeam, distinguo illum duplicem ordinem, quem D.Th. art. 5. attingit, scilicet intentionis & executionis: dicitur enim prius in intentione id, quod primario intenditur, & propter quod aliud fit, in executione vero illud est prius, a quo incipit operatio agentis.

Dico ergo primo: Ordine intentionis, unionem animæ ad corpus esse aliquo modo natura priorem unione ejusdem ad Verbum. In hac non videtur esse posse controversia, quia ut infra dicemus, assumptio totius humanitatis est primario intenta, in ea vero continetur unio partium inter se: unde anima est a Verbo assumpta propter unionem ad corpus, ut illa mediante assumeret totam humanitatem; ergo unio ad corpus fuit sub hac consideratione, intentione prior.

Dico secundo. Ordine executionis, prius natura anima est unita Verbo, quam corpori. Hæc sumitur ex D. Th. hic art. 5. ad 1. & ex aliis principiis doctrinæ ejus, ut infra videbimus. Tenet etiam Cajetanus hic art. 1. & 5. Capreol. in 2. dist. 1. art. 3. ad arg. secundo loco induct. cont. 1. conc. §. Ad aliud, quod tangitur in illa confirmatione, ubi eamdem doctrinam ex Hervæo refert. Tenet etiam Richardus in 3. dist. 2. art. 2. q. 2. Gabr. q. unica, art. 2. Altisiod. lib. 3. summæ tract. 1. c. 1. q. 2. & alii omnes, qui sentiunt, animam prius natura esse assumptam, quam humanitatem totam: hoc enim verum esse non potest, nisi anima prius sit unita Verbo, quam corpori; quia si anima prius esset unita corpori, prius esset composita tota humanitas, quam anima assumpta; ergo in subsequente signo naturæ, prius assumpta esset tota humanitas, quam anima, nam postquam intelligitur existens tota humanitas, nihil intelligitur prius assumi, quam illa, ut ex sequentibus magis constabit. Videtur etiam ita insinuare August. epist. 99. ad Evod. q. 2. dum ait: *Verbum creasse sibi animam, & illam immiscuisse corpori mortali.* Ratione declaratur primo, quia unio animæ ad Verbum non pendet ab actuali unione ejusdem animæ ad corpus; ergo non est posterior illa, etiam ordine naturæ. Patet consequentia, nam id proprie est posterius natura alio, quod ab illo pendet: ordo enim naturæ non est sine ordine causæ, & effectus (sub nomine causæ comprehendendo omne id, quod in causa præsupponitur, ut ab illa fluat effectus) ordo autem causæ & effectus neque intelligi potest sine dependentia. Antecedens patet, quia dissoluta unione animæ ad corpus, mansit integra unio animæ ad Verbum; ergo signum est, hanc non dependisse ab illa.

Objectio. Dicetur fortasse, illam unionem animæ ad Verbum, quæ in principio facta est, non mansisse eamdem numero, sed illa dissoluta aliam in eodem instanti factam esse.

Respōsio. Sed hoc omnino alienum est a mente Sanctorum, ut patet ex his, quos supra citavi disp. 9. sect. 1. Bernard. lib. 5. de Consid. Leon. Papa serm. 9. de Nativ. & serm. 10. 17. 19. de Passio. & aliis, quos infra, tractando de Christi morte referam, qui non solum ajunt, corpus & animam mansisse unita Verbo, sed etiam priorem unionem illarum partium indissolubilem permansisse, quod non esset verum, si ablata priori unione alia succederet. Et hunc etiam esse sensum D.Th. notavimus supra art. 1. ad 3. Denique hoc signo utuntur Patres ad explicandum, unionem animæ ad Verbum esse majorem & excellentiorem quam ad corpus, quia hæc dissolvi potuit, non illa: si autem prima unio esset dissoluta, & alia facta, nulla esset excellentia, nec perfectio. Aliter responderi potest, hanc unionem animæ ad Verbum, dependisse in fieri ab unione ad corpus, quamvis non in conservari, & ita in fieri fuisse natura posteriorem. Sed hæc responsio, licet quoad ordinem seu successionem temporis locum habeat, & in simili admittatur a D.Th. art. 1. ad 3. tamen quoad ordinem naturæ non placet, quia si in fieri fuisset illa dependentia, maxime quia anima non fuit unita Verbo in principio, nisi ratione totius humanitatis: nulla enim alia causa esse potest, propter quam oporteat supponi ordine naturæ unionem animæ ad corpus, ante unionem ejusdem ad Verbum: sed hoc dici non potest consequenter, nam si anima in illa prima unione tantum esset unita ratione totius humanitatis, soluta humanitate, & consequenter ablata unione ad illam, non potuisset manere eadem numero unio ad animam: si ergo fuisset dependentia in fieri, necessario fuisset in conservari, quod ex sequentibus evidentius patebit, & ex supra dictis disp. 14. de assumptione formæ materialis in natura irrationali idem constare potest: diximus enim ibi, hujusmodi formam ita uniri hypostatice media tota natura, si assumatur, ut ex vi illius assumptionis non possit manere unita, si tota natura dissolvatur, & separetur a persona.

Unde sumitur secunda ratio, ad quam explicandam suppono id quod existimo certum, animam Christi Domini factam esse per creationem, sicut animas aliorum hominum: ut expresse, & eleganter docet Hieronym. lib. 2. apologiæ 1. contra Ruffin. circa princ. & August. dicta epist. 99. & Leo Papa epist. 11. quorum verba supra citavi, quia sicut illa anima est ejusdem naturæ cum nostra, ita habuit eamdem naturalem originem, & productionis modum: unde fit, illam animam fuisse per se productam, & non tantum comproductam cum tota natura, quia hoc est proprium materialis formæ: ex his ergo formatur secunda ratio hujus sententiæ, quia anima humana natura sua, prius natura subsistit, quam uniatur corpori: ergo in Christi humanitate, prius natura assumpta est, quam uniretur corpori. Consequentia, quamvis enervari possit ex doctrin. Cajet. hic art. 1. circa ad 2. negat enim oportere, in hac assumptione servari ordinem subsistendi, qui in propria persona servatur, mihi tamen videtur evidens, ut ibi etiam notavi. Et probatur aperte in præsenti materia, quia si in aliis hominibus anima prius natura subsistit, quam uniatur corpori; ergo ut in Christo non habeat propriam subsistentiam prius natura, quam unionem ad corpus, necesse est, ut supernaturaliter impediatur: non impediatur autem propria subsistentia, nisi per assumptionem, ut supra q. 2. ostensum est; ergo necesse est, ut in illo priori naturæ assumatur. Quam rationem simili discursu latius persecuti sumus supra disp. 10. sec. 2. Antecedens hujus rationis philosophicum est, & ideo non tam est disputandum hoc loco, quam supponendum. Sumitur autem ex D.Th. 1. p. q. 75. art. 2. & q. 76. art. 1. ad 5. ubi ait, id aperte docet, & ex eodem D.Th. 1. p. q. 45. art. 4. ubi ait, creari esse proprium subsistentium: sicut ergo anima prius natura creatur, quam uniatur corpori, ita etiam prius natura subsistit, actio enim, per quam anima unitur corpori, distincta est a creatione, & quasi extrinseca illi, unde illam supponit perfecte terminatam, quoad omnem efficaciam ejus, neque illam potest impedire.

Quo ordine res subsistuo eadem assumi oportet.

Objectio. Dicetur fortasse, hoc argumento solum probari, prius natura existere, sicut etiam anima Christi prius natura creata est, quam uniretur Verbo, & tamen non fuit prius natura subsistens.

Respōsio. Respondetur, aliud est loqui de creatione secundum naturalem modum, & efficaciam suam, aliud prout aliquo modo impedita, seu præventa

per

per assumptionem supernaturalem: creatio enim de se, & ex natura sua, sicut postulat, ut fiat ex nullo subjecto, ita ex naturali sua efficacia habet, ut ultimo terminetur ad rem subsistentem per se, nisi præveniatur; quod ita etiam declaratur, quia licet subsistentia sit etiam ex natura rei distincta ab existentia, tamen est modus intrinsecus, & quasi complementum ejus: & ideo creatio, per quam res producitur, ut existat eo modo, quem intrinsece, & ex natura sua postulat, de se terminatur ad rem subsistentem, & non tantum existentem. Et ideo non est simile de creatione animæ Christi comparata ad assumptionem, quia per assumptionem prævenitur, & impeditur creatio, ne usque ad subsistentiam perveniat: & ideo ipsa unio ad Verbum est quasi complementum quoddam creationis, altiori tamen modo, quam per creationem fieret; & ideo dixit Leo Pap. epist. 11. & August. præcedenti disputatione citatus, animam Christi ita fuisse assumptam, ut ipsa assumptione crearetur; ut vero unio ad corpus, ut dixi, est magis extrinseca, & posterior, & supponit creationem completam, & terminatam, quantum natura sua potest, & ideo supponit terminum ejus, non solum existentem, sed etiam subsistentem. Adde in opinione asserentium, in humanitate Christi, & anima ejus non esse existentiam creatam, magis necessario dicendum esse, animam Christi prius natura esse unitam Verbo, quam corpori: quia negari non potest, quin anima rationalis prius natura existat, quam corpori uniatur.

Ordo naturæ ex duplici capite. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur, quamquam inter has uniones non interveniat propria ratio causæ per se, intervenire tamen quandam rationem naturalis ordinis, quatenus unus modus existendi natura sua supponitur alteri; sicut enim in causa efficienti, subsistentia supponitur ordine naturæ operationi, non quia sit formale, & principium per se illius, sed quia est connaturalis modus essendi ipsius principii, qui prior est in unaquaque re, & magis intrinsecus quam operatio: ita in anima rationali, quæ est perfectissima forma, quamvis subsistentia non sit ratio informandi, tamen quia est modus connaturalis, & maxime intrinsecus ipsius animæ, præsupponitur ordine naturæ causalitati etiam formali ipsius animæ: & propterea unio, per quam impedita est illa subsistentia, eodem ordine naturæ antecedit unionem ad corpus. Unde ad aliam argumenti partem nego, actualem unionem ad corpus esse in ordine executionis rationem assumendi animam, sed tantum in ordine intentionis: in executione vero sicut anima creatur & subsistit, ut uniatur corpori, ita etiam eodem ordine assumpta est.

Ad confirmationem, negatur, animam humanam in corpore non subsistere, in quo certe Cajet. non loquitur consequenter. Primo, quia si anima prius natura subsistit, ut probatum est, quam uniatur corpori, necesse est, ut in eodem instanti sit subsistens, in quo unitur, & consequenter eodem modo manebit semper in corpore: quia non magis repugnat subsistentiæ unio ad corpus in sequenti tempore, quam in primo instanti: prima vero consequentia probatur, quia impossibile est, ut forma habeat prius natura aliquem positivum, & realem modum subsistendi in aliquo instanti, & tamen quod in eodem instanti illo privetur, est enim hæc manifesta implicatio contradictionis: & ideo anima Christi in primo instanti suæ creationis non habuit subsistentiam creatam, cum in illo instanti illa privata fuerit. Secundo, quia post resurrectionem anima vere informabit corpus, & nihilominus manebit subsistens; ergo & nunc est subsistens in corpore: quam consequentiam immerito Cajetanus negat: nam si modus unionis ad corpus per modum formæ non repugnat formaliter cum subsistentia; ergo utrumque habebit anima, quia de se est apta ad subsistendum, & ideo separata a corpore subsistit; ergo si in corpore non habet impedimentum, etiam ibi subsistet: si autem illa unio ad corpus formaliter repugnaret cum subsistentia, neque in corpore glorioso posset anima esse subsistens. Neque enim dici potest, in eo statu ex speciali miraculo fore animam subsistentem, & informantem: tum quia si anima ex natura sua hunc modum existendi non requirit, dum est in corpore, sine ratione & fundamento tale miraculum ponitur: tum etiam, quia si est aliqua repugnantia naturalis inter illos modos, unus includet proximam negationem alterius, sicut modus existendi per se & in alio, & ita nulla ratione poterunt conjungi: quod si non ita opponuntur, nec naturaliter repugnabunt, & ita revera est, ut jam explicabo. Quod vero Cajetan. dicit, animam rationalem in principio suæ creationis individuari a corpore, in resurrectione vero individuare corpus, commentitium est, ex falsa Metaphysica profectum, & introducens in Theologia falsam de resurrectione doctrinam: sed non possumus hoc loco omnia prosequi.

Quomodo stet in anima rationali subsistentia cum informatione. Tertio ratio propria hujus est, quia modus, quo anima rationalis informat materiam, non repugnat formaliter cum subsistentia, quia anima rationalis non ita informat, ut illius esse seu existentia terminetur, sustentetur, aut pendeat a materia, in quo differt ab aliis formis materialibus, & ideo potest simul informare, & subsistere, quia modo subsistendi non repugnat qualibet unio substantialis cum alio, sed solum unio ad terminũ ipsius existentiæ, a quo ipsa aliquomodo pendeat, ut a sustentante: sic enim ut statim dicam, ipsa materia est suo modo subsistens, quamvis conjuncta sit formæ, & natura divina, seu Verbum non desinit esse subsistens propter unionem ad humanitatem, quia unitur illi ut sustentans illam; sic enim anima, cum unitur materiæ, potius continet, & quasi terminat ipsam, quam sustentetur ab illa. Et hoc maxime necessarium est dicere in opinione Thomistarum, asserentium, ipsum esse, prius natura convenire animæ rationali, & ab illa communicari corpori, & toti homini: quæ est sententia D.Th. 1.p. q.76. art.1. ad 5. & 2. contra gent. c.68. quibus locis Cajet. & Ferrar. late hoc docent, illud enim, *Esse*, in eorum sententia, vel est ipsa subsistentia, vel supponit illam. Ac denique hanc sententiam tenet aperte D.Th. 1.p. q.75. art.2. ubi definit animam esse subsistentem, & clare loquitur de anima actu informante corpus, & ideo in solutione ad primum dicit, subsistens, ut sic, excludere inhærentiam accidentis, & formæ materialis, non tamen imperfectionem partis, unde concludit, animam humanam esse subsistentem, ut quiddam incompletum, ad eum modum, quo pars integralis subsistit in toto: nam illa revera habet suam partialem subsistentiam, quam retinet cum dividitur a toto. Eamdem sententiam late docet idem D.Th. quæst. disput. de anima art.1. per totum, & art.6.

Sed hæc sufficiant de Physica quæstione. Aliqui enim volunt, etiam si in aliis hominibus anima actu informans non habeat modum subsistendi proprium, nihilominus in Christo esse proprie unitam ad subsistendum, eodem modo, quo fuit in triduo, quando erat separata a corpore, quia subsistere in alio minus repugnat cum actuali informatione corporis, quam in se & per se subsistere per propriam subsistentiam, sicut supra dicebamus minus repugnare unam naturam subsistere in duabus alienis personis, quam in aliena, & propria. Sed hoc sicut improbari non potest sufficienter, ita nec probari; sine fundamento enim videtur talis modus unionis tribui animæ Christi, si non est illi naturale in corpore subsistere. *De formæ sanguinis assumptione.* Ex quo obiter infero, si verum est, sanguinem non informari anima rationali, in ea unione quasi partiali, qua intelligimus sanguinem esse unitum Verbo, non posse convenienter dici, formam sanguinis prius natura esse unitam Verbo, quam suæ materiæ: quia illa non est forma subsistens, & ita ex natura sua non est capax talis unionis, nisi ratione totius, quod satis manifestat ordo resolutionis, quia illa forma non potest separari a sua materia, quin etiam separetur a Verbo, quia per separationem a materia desinit esse simpliciter, cum sit materialis forma.

SECTIO II.

Utrum caro Christi fuerit prius natura unita Verbo, quam animæ rationali.

Ratio dubitandi est eadem, quæ in præcedenti, scilicet quia unio carnis ad verbum non videtur ullo modo fuisse causa unionis ad animam; ergo non est, cur sit prius natura: alioqui vero caro seu materia non est capax subsistentiæ, nisi ratione animæ: quia anima est, quæ suam subsistentiam communicat corpori, ut paulo antea ex D.Th. referebamus; ergo per unionem ad animam fit caro capax subsistentiæ; ergo illa unio est natura prior, quam

quam unio ad Verbum, quæ est ad subsistendum. Et confirmatur, quia caro non est assumpta, nisi ut humana, ut D.Th. docet art.4. & videtur certum ex communi doctrina Patrum: sed caro fit humana per informationem animæ rationalis: ergo per eamdem fit assumptibilis: ergo prius unitur animæ, quam Verbo. Et ita hanc sententiam videtur tenere D.Thom. hic art.4. ad 3. ubi inquit: ***Unione personali, prius secundum intellectum oportet, quod caro uniatur animæ, quam Verbo, quia ex unione ad animam habet, quod sit unibilis Verbo in persona***; & idem indicat art.1. ad 3. ubi Cajetanus idem sentit, & inter Thomistas videtur frequens hæc sententia, & eadem tenet Scotus supra, dum ait, humanitatem prius esse assumptam, quam carnem: assumptio enim totius humanitatis supponit conjunctionem carnis ad animam. Idem sentit Bonavent. in 3.d.2.art.3.q.1. Palud.q.2.a.3. Alens. 3.p.q.4. memb.5. Et favent Patres dicentes, assumptum esse corpus mediante anima, quos infra referemus.

Nihilominus, supposita distinctione supra data de duplici ordine intentionis & executionis, dico primo. Ordine intentionis prior est unio carnis ad animam, quam ad Verbum. Hoc sensu intelligendum puto citatum locum D.Th. quoniam aliàs non satis sibi constaret, ut statim patebit: constat etiam hæc conclusio ex illa communi locutione Patrum, corpus esse assumptum mediante anima, quam infra late explicabimus. Ratio vero est, quia corpus non est assumptum, nisi propter animam, seu propter totam humanitatem, quæ resultat ex unione corporis ad animam; ergo hæc unio intelligitur ordine intentionis antecedere.

Dico secundo. Ordine executionis caro est prius unita Verbo, quam animæ. Hanc conclusionem sumo ex D. Th. hic art. 5. ad 1. ubi dicit, ordine executionis partes prius natura esse assumptas, quam totam humanitatem: ex hoc enim aperte sequitur, secundum eumdem ordinem executionis carnem prius natura esse assumptam, quam informatam anima, quia si prius deberet informari, & media hac informatione assumi, cum per illam informationem constituatur humanitas tota, necessario prius natura esset assumenda humanitas tota, quam caro. Eamdem sententiam significat Altisiod. lib. 3. Summæ tract.1.c.1.q.2. ubi ponit duas uniones partiales animæ & carnis ad Verbum, per quas sumpta est tota humanitas. Eamdem significat Richard. in 3.dist.2.ar.2.q.2.ad 1. & Abulen. Parad.2. c.42. dicens prius natura fuisse assumptas animam & carnem, & consequenter humanitatem. Idem Capreolus, Hervæus, & Cajetanus citati sect. præced. Rationes vero sunt fere eædem, quæ tactæ sunt sectione præcedenti. Prima, quia hæc unio ad carnem, quatenus substantialis unio est cum materia ipsa, non pendet ex unione ad animam: mansit enim immutata post separationem animæ, sicut de unione animæ probatum est, nam est eadem ratio. Dices. Hoc argumento probaretur, illam carnem fuisse assumptam, etiam ante ultimam dispositionem ad animam, quia etiam illa unio fuit conservata ablata dispositione; hoc autem falsum est, quia licet illa dispositio non fuerit quasi vinculum intrinsece conjungens carnem cum Verbo, fuit tamen dispositio prævia requisita, saltem secundum ordinationem divinam, quia illa materia non erat assumptibilis secundum se, sed prout humana, & proxime disposita ad formam hominis: & ideo potuit illa unio prærequiri ordine naturæ ad fieri illius unionis, quamvis illa unio semel facta conservari potuerit, ablata illa dispositione; ergo idem dici posset de actuali animæ informatione. Sed in primis jam hinc habetur, illam unionem partialem materiæ esse factam in ipsa entitate materiæ secundum se, independenter ab actuali unione ad animam rationalem. Deinde quod hæc actualis unio ad animam ordine naturæ antecesserit per modum congruæ dispositionis, posset quidem Theologice sustineri, si cum veris Philosophiæ, & Metaphysicæ principiis constaret: & idem dico de ultima dispositione, seu organizatione corporis, ut infra explicabo.

Objectio.

Responsio.

Materia ex se, non a forma subsistit.

Quod autem id repugnet, ostenditur secunda ratione, quia materia prius natura, quam uniatur formæ, est subsistens propria partiali subsistentia, quam ex se habet; ergo & in Christo prius natura debet intelligi illa materia unita Verbo, quam uniatur animæ rationali. Antecedens supponendum est ex philosophia, nunc solum indicatur breviter fundamentum ejus: materia enim, ut uniatur formæ, supponitur tanquam substantiale, & reale subjectum generationis, atque adeo ut habens aliquam entitatem realem actualem, sine qua neque concipi potest reale subjectum: & consequenter, ut ex se habens suam partialem subsistentiam, ut etiam ex litera D.Th. notavimus art. 4. ad 3. nam existentia est, qua constitutitur entitas actualis, & quæ per realem efficientiam communicatur: rursus hæc existentia materiæ natura sua talis est, ut non innitatur alteri, tanquam subjecto, vel sustentanti, & ideo natura sua secum affert suum partialem terminum subsistentiæ, quem materia conservat sub quacumque forma, sicut & existentiam: sicut enim materia substat utrique termino generationis, ut quid existens, ita etiam ut quid subsistens, quia revera supponitur, ut existens ex se, & per se: hic enim modus existendi videtur quidē intrinsece includi in conceptu, & ratione primi subjecti naturalis generationis: & ideo sicut materia retinet sub quacumque forma eandem numero entitatem actualem, & partialem existentiam, ita & partialem subsistentiam; sicut ergo materia prius natura existit, quam subjiciatur generationi, vel quam uniatur formæ, ita & prius natura subsistit. Jam vero prima rationis hujus consequentia probanda est eodem modo, quo alia similis in sect. præced. probata est: tum quia eo ordine intelliguntur istæ partes humanitatis assumptæ a Verbo ad subsistendum, quod in propria hypostasi subsisterent: tum etiam quia ex natura rei in generatione humana, materia ordine naturæ præintelligitur subsistens introductioni formæ per propriam partialem subsistentiam creatam; ergo eodem modo fuisset in humana Christi generatione, nisi impedita esset illa materia, ne haberet propriam subsistentiam; non est autem impedita, nisi per assumptionem; ergo intelligenda est assumpta in eodem signo, & ordine naturæ, quo per propriam subsistentiam esset terminanda. Quod accommodate explicari potest, sumpto exemplo ab instanti mortis Christi, in quo recedente anima rationali, intelligimus formam cadaveris introduci in illam materiam, cui introductioni intelligimus etiam supponi eamdem materiam unitam Verbo, & subsistentem in illo: ita enim fuit unita toto tempore præcedente illud instans, & illa unio immutata permansit, ut dictum est: ad hunc ergo modum intelligendum est, accidere in materia terminata propria subsistentia, in aliis naturalibus generationibus: in generatione autem humana Christi fuisse ordine naturæ præventam per assumptionem, ne propria subsistentia subsisteret.

Sed retorqueri potest ratio facta, nam materia prima in homine non prius natura existit, quam uniatur animæ: ergo nec prius natura subsistit, quia subsistentia est terminus existentię in nostra sententia: ergo in Christo non potuit caro prius natura uniri Verbo, quam animæ, cum ad subsistendum unita sit. Primum antecedens patet, quia materia pendet in existentia a forma juxta probabiliorem philosophorum sententiam: ergo non potest prius natura existere, quam a forma informetur, quia non potest effectus esse prior natura sua causa, nec materia potest concipi existens, nisi depēdenter ab omnibus causis requisitis ad suam existentiam, ex quibus una est forma illi unita.

Hoc argumentum pendet ex multis principiis philosophicis, quæ hoc loco expendi non possunt. Primo ergo adhuc est in controversia positum, an materia secundum naturam particularem ac propriam pendeat in suo esse intrinsece a forma informante. Si quis enim hoc neget, & dicat, solum ob debitum ordinem universalis naturæ semper esse sub aliqua forma, nec posse naturaliter aliud accidere, sicut non potest dari vacuum, facile eludet argumentum factum, evertendo illius fundamentum. Secundo, admittendo illam dependentiam, responderi potest, eam nihil obstare, quominus materia prima sub alia ratione causæ sit prior natura: negari enim non potest, quin in aliis compositis extra hominem sit prior natura, quam forma, quæ ab illa pendet in existendo, & quam actio eductiva talis formę, ad quam materia ut subjectum supponitur: & hæc ipsa præsuppositio est quædam prioritas naturæ, ut constat ex Aristotele in Postprædicam. Unde juxta probabilem distinctionem supra positam disp.8.sect.1. de duplici dependentia, una per realem influxum in ipsum esse rei, alia per necessariam ac naturalē connexionem, probabilissimum est, existentiam materiæ

riæ pendere a forma tantum posteriori non autem priori modo, sed a solo Deo, a quo sub quacumque forma per eamdem actionem conservatur. Quod si verum est, facile intelligitur, quomodo cum hac dependentia stet prioritas naturæ simpliciter, quia absolute loquendo, materia existens & subsistens supponitur illi actioni, qua formæ unitur, licet secundum quid, & ut intelligitur habere omnia requisita ad existendum, sit posterior in alio genere causæ. Nec aliquid refert, quod illa causa sit formalis, & ita in suo genere perfectior, quia id, quod minus perfectum est, solet esse ordine generationis, & executionis prius, quia absolute & simpliciter præsupponitur, ut aliud fiat. Unde dicitur ultimo, quod licet materia existens pendeat a forma, non tamen ab hac vel illa forma, & ita in præsenti unio materiæ corporis Christi ad Verbum non pendet ab unione cum anima, & hac ratione dicitur illa materia prius natura uniri Verbo, quam animæ, quia & unitur unione independente ab unione cum anima, & unitur Verbo, ut sit apta uniri animæ, quia non potest ei uniri, nisi ut habens actualem entitatem, & subsistentiam. Et, licet in hoc possit considerari mutua prioritas secundum diversas rationes, tamen in ordine ad executionem, hæc, quę respicit materiam secundum se, & ut est primum fundamentum totius mutationis, videtur simpliciter prior.

Ad rationem ergo in principio positam patet solutio ex dictis, sicut enim materia subsistens, ordine naturæ, & causæ materialis antecedit unionem ad formam: ita in hoc mysterio unio ad Verbum, per quam impedita, seu suppleta fuit propria subsistentia, antecessit ordine naturæ, & participavit eamdem rationem causæ, respectu alterius unionis. Negatur autem, materiam non esse capacem suæ partialis subsistentiæ, nisi ratione formæ informantis: per suam enim entitatem intrinsece est capax illius, quamquam cum ordine, & dependentia a forma in genere causæ formalis, hæc enim dependentia non repugnat subsistentiæ, sicut nec repugnat illi dependentia ab efficiente, sed solum dependentia a termino intrinseco, seu sustentante. Cum vero dicitur, materiam illam non fuisse assumptam secundum se, seu ut materiam remotam, sed ut humanam, seu ut partem humanæ naturæ, jam informatam forma, respondetur hoc esse verum secundum ordinem, seu durationem temporis, ut supra dictum est: secundum ordinem autem naturæ, necessario prius assumi debuit, ut in eodem instanti posset ultimate disponi, & informari, & esse pars actualis humanæ naturæ. Unde, secundum ordinem naturæ loquendo, non est assumpta illa materia ut facta jam caro humana pro illo signo, sed ut fieret caro humana pro eodem instante temporis in subsequente signo naturæ.

SECTIO III.

Utrum caro sit prius natura unita Verbo, quam anima, vel e contrario.

COmparavimus in singulis partibus supra dictas duas uniones, nunc superest, ut partes ipsas conferamus in ordine, quo unitæ sunt Verbo; in ordine enim, quo unitæ sunt inter se, non sunt comparabiles, sic enim mutuam habitudinem dicunt, & simul ad invicem unitæ sunt, in ordine vero ad Verbum comparabiles sunt, quia distinctas habent partiales uniones. Videtur autem nullus esse ordo naturæ inter illas, quia neque una est ratio alterius, neque altera pendet ab altera. Et hanc sententiam videtur sequi Richard. in 3. d. 2. q. 2. & eamdem a fortiori tenet Durand. ibi q. 2. Aliunde autem videtur, animam prius natura assumptam fuisse, quam carnem, quia caro assumpta est mediante anima. Breviter tamen, supposita distinctione de ordine intentionis, & executionis

Dico primo: Ordine intentionis anima prius natura assumpta est, quam caro. Sumitur ex D. Th. a. 1. & ex illa locutione communi, animam fuisse medium ad carnem assumendam, quam in sect. seq. latius explicabo. Et ratio est, quia licet primaria intentio fuerit ad totam humanitatem, tamen comparando partes inter se, corpus assumptum est propter animam, quæ principalior est, & quasi finis ejus: est ergo animæ unio prior in hoc ordine.

Simpliciter loquendo, corpus animæ prius assumptum.

Dico secundo. Ordine executionis utraque pars potest dici prius assumpta, quam alia, in suo genere causæ: simpliciter tamen assumptio corporis videtur antecedere, hoc ordine naturæ. Explicatur prior pars, nam quatenus corpus non potest subsistere in rerum natura, nisi dependenter ab anima informante, ideo potest aliquo modo dici anima prius natura assumpta in genere causæ formalis; tamen quia creatio animæ supponit corpus dispositum, in quo creatur, quod corpus, ut supra dictum est, includit materiam subsistentem, ideo in genere causæ materialis supponi dicitur assumptio carnis. Et hinc declaratur ultima pars, nam materia simpliciter supponitur creationi animæ, & est fundamentum totius generationis: supponitur autem subsistens, & in eo instanti non potuit subsistere nisi subsistentia Verbi; ergo supponitur etiam assumpta ad sic subsistendum. Et confirmatur, quia in quacumque generatione humana ita accidit, quod materia proxime disposita simpliciter supponitur ordine naturæ creationi animæ: supponitur autem existens, & subsistens, ut declaratum est; ergo idem ordo servatus est in Christi conceptione juxta discursum in superioribus sæpius inculcatum. Denique confirmatur, quia optime quadrat, ut ordo executionis sit contrarius ordini intentionis: quia licet perfectiora sint magis intenta, tamen executio a minus perfectis, uti a fundamentis inchoari solet. Et ad hoc explicandum conferre potest exemplum Cajetani de ædificante domum, in qua fundamentum aliis partibus supponitur, & ideo cum successive fit domus, prius tempore jacitur fundamentum: ac proinde, etiamsi quis haberet vim ædificandi domum in instanti, intelligeretur ordine naturæ prius esse jactum fundamentum: ita ergo in hac assumptione intelligimus, prius natura esse assumptum id, quod est tanquam fundamentum cæterorum.

SECTIO IV.

Utrum caro sit assumpta mediante anima, & anima mediante spiritu.

QUidquid in hoc titulo ad quæstionem de re pertinet, in superioribus explicatum est, solum proponitur ad explicandas has locutiones Patrum, & quomodo doctrina tradita illis accommodetur. Quod enim caro assumpta sit per animam, aut mediante anima, omnino certum est; ita enim loquitur VI. Synod. act. 28. in confess. fid. Constantini, missa ad Leonem II. & ab eodem per epistolam decretalem, quæ ibi habetur, approbata. Sic etiam Nazianzenus orat. 35. circa finem, & orat. 42. post medium, & orat. 51. Damascenus lib. 3. c. 6. Origen. 1. Periarch. c. 6. & Augustinus de agone Christ. c. 18. & in epist. 3. & Ruffinus in expositione Symboli, circa illa verba: *Qui conceptus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine*, & eodem modo dicunt hi Patres, animam fuisse assumptam per mentem, seu mediante spiritu, ut explicuimus circa literam art. 2. Et hunc modum loquendi imitati sunt omnes Theologi cum D. Th. hic, & Magist. in 3. dist. 2. licet Durandus solum secundum intellectum hanc rationem medii admittat, de cujus opinione sequente sectione dicetur. Et Gabriel probabile putat animam non esse medium, si materia potest immediate assumi a Verbo, & Almainus non longe est ab eadem sententia. Sed, licet illa ratione probetur, non omnem rationem medii animæ convenire, non tamen inde sequitur animam non esse medium; fit enim argumentum ex puris particularibus. Unde illa sententia absolute non est probabilis, cum tot patribus repugnet: idque magis ex dicendis constabit.

Ut ergo hujus locutionis sensus intelligatur, advertendum est, variis modis existimari posse, animam fuisse medium ad assumendam carnem. Primo, ut sit quasi vinculum inter Verbum, & carnem: sicut punctum est medium; quo unitur una pars lineæ alteri. Secundo, ut anima tantum sit, quæ immediate assumitur; corpus vero dicatur assumi tantum ratione animæ: quomodo accidentia dici possunt assumi media substantia. Tertio dici potest medium, quia in re ipsa prius natura assumitur, & est quasi via, ut aliud assumatur: ut in ædificatione domus, erectio parietum potest dici medium, quo pervenitur ad tectum; & hoc vocarunt, *medium quod*, Scot. supra, & Cajet. art. 1. & 5. & hujusmodi medium pertinet proprie ad ordinem executionis, quia via est hoc modo medium perveniendi ad terminum, & potest hoc medium dupliciter intelligi. Primo, quia per unum pervenitur ad alterum,

Multiplex ratio medii ad assumendum.

rum, ut in exemplo posito. Secundo, quia unum quasi necessario secum trahit aliud, ut cum movetur vas, per illud trahitur aqua. Quarto modo dicitur medium, quod est ratio assumendi aliud, vel tanquam finis, vel tanquam dispositio accommodans assumptibile ad assumptionem: quamvis ipsum in se non prius natura assumatur, & hoc vocarunt Scotus & Cajet. *medium quo*. Quod alii subdistinguunt in medium congruitatis seu decentiæ, & medium necessitatis, ut videre licet in Richard. Gabr. Almain. supra, Alens. 3.p.q.4. memb.2. & insinuat D.Th. hic a.1. ad 3. nec indiget expositione: nam ex ipsis terminis satis est clara distinctio.

Dico ergo primo. Anima non fuit medium ad assumendam carnem, tanquam vinculum uniens ipsam ad Verbum. Ita docet recte D.Th. infra q,50.a.2. Bonav. in 3.d.2.a.3.q.1. Richard.a.2.q.2. Scotus q.2. & est per se evidens, supra enim disp.8. ostendimus, in hac unione hypostica, si sit vera unio, & secundum hypostasim, nullum posse intercedere medium, quod conjungat extrema, sed per se immediate uniri, solo modo unionis interveniente. Neque intelligi posset, animam hoc modo esse medium, quo caro unitur, nisi negando veram unionem hypostaticam inter carnem, & Verbum, & ponendo solam conjunctionem mediatam, & in hypostasi: quod quam sit falsum, jam explico.

Dico secundo. Anima non fuit tale medium ad assumendam carnem, ut ad illam solam sit unio immediate terminata, ad corpus vero solum mediate, quatenus animæ unitum est, sed hoc sensu tam corpus, quam anima, immediate assumpta sunt. Hæc conclusio est omnino certa, quamquam Gabr. in 3.dist.1.q.2.art.3.dub.2. probabile existimet contrarium, quia probabile putat, nullam naturam materialem posse Verbo immediate uniri. Item dist.2. q. unica art. 2. neque improbabile hoc judicat Almai.dist.1.q.2.art.2. & dist.2.q.2. licet simpliciter judicet probabilius contrarium. Dico tamen omnibus aliis Theologis, esse omnio certum, & doctrinam Gabrielis esse periculosam, & erroneam, contra illud: *Verbum caro factum est*, & illud, *in quo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*, ac denique contra illa omnia, quibus supra probavimus Verbum non tantum assumpsisse animam, sed etiam corpus, ex quibus probatum est assumpsisse proxime, & immediate sanguinem: inde enim constat potuisse immediate assumere partem materialem, & a fortiori potius sumpsisse hoc modo corpus, quod informatur anima, quam sanguinem. Confirmatur primo, quia aliàs corpus Christi haberet suam partialem subsistentiam creatam, & Verbum non terminasset humanitatem, sed animam solam. Et confirmatur secundo, quia in triduo non potuisset corpus manere unitum Verbo. Respondet Gabr. dist.1. q.2. art.2. ad 8. mansisse unitum, non per unionem sibi inhærentem, sed per gratiam unionis existentem in anima. Sed falsissimum hoc est, quia hoc est dicere re ipsa non mansisse unitum, sed aliqua fortasse denominatione extrinseca ita denominari: nam vel ipsum corpus habebat intrinsecam, & creatam subsistentiam, & ita vere non erat hypostatice unitum; vel non habebat, & tunc necesse est, ut haberet in se modum unionis ad Verbum, & ut Verbum immediate, & per se suppleret ejus subsistentiam. Sed arguit, nam sequitur, corpus non dici assumptum mediante anima. Almain. supra concedit, sed immerito, quia licet illa locutio non verificetur de hoc medio, potest alio sensu verificari, ut dicetur.

Dico tertio: Unio Verbi ad animam non fuit medium ad assumendam carnem, tanquam via ad illam, nec quia ex illa necessario consecuta sit carnis assumptio. Hęc conclusio constat ex dictis sectione præcedenti, quia ordine executionis non est simpliciter prius natura assumpta anima, quam caro: at vero, quod est medium hoc modo, necesse est, ut saltem prius natura assumatur. Unde si inter corpus, & animam est aliqua ratio hujus medii, potius corpus dici potest medium ad assumendam animam; non quia ad illius unionem necessario sequatur unio animæ, saltem physice, & proprie loquendo; (nulla enim ratio talis consecutionis fingi potest); sed quia hæc unio ordine naturæ per assumptionem carnis quasi inchoata est, & ad assumptionem animæ terminata.

Corpus assumptum mediante anima

Dico quarto. Corpus dicitur assumi mediante anima, quia corpus non fuit assumptibile, nisi ratione animæ, & in ordine ad animam: non quia necesse sit, ut actualis unio ad animam ordine executionis præcesserit, nec quia ipsa anima ordine etiam executionis prius natura assumpta fuerit, sed ex eo, quod caro assumpta sit propter habitudinem ad animam, & ratione illius, ita exponit D.Th. art. 1. & infra q.50.art.2. ad 2. Richard. Bonavent. & alii dist. 2. & Alens. 3.p.q.4.memb.5. & ex dictis satis patet, hic enim sensus & in re ipsa verus est, & sufficiens ad veritatem, & proprietatem illius locutionis: in nullo autem alio sensu potest commode explicari, aut vere intelligi. Quod etiam patet ex alia simili locutione, animam esse assumptam medio spiritu, aut mente: sensus enim ejus similis est, animam scilicet, in quantum vivificantem corpus, vel, ut est principium sentiendi, fuisse assumptam per gradum intellectualem, quatenus ratione illius tota anima assumptibilis fuit; ubi non oportet, ut illa locutio vera sit, fingere aut realem distinctionem inter animam, & mentem, aut talem ordinem assumptionis, ut prius natura sit assumpta mens, quam anima: hæc enim necessaria non sunt, illi enim gradus solum ratione formali Metaphysica distinguuntur, assumptio vere, quæ est actio Physica, per se primo versatur circa ipsam animam, ut in re unicam essentiam Physicam habet, & ideo non potuit in aliquo signo naturæ assumi, ut rationalis est, quin secundum totam suam essentiam assumeretur: hæc ergo ratio medii tantum est, ut formalis ratio, quæ constituit rem assumptibilem, non ut res, quæ prius natura assumatur. Advertendum vero est, cum sæpe dicimus per hujusmodi medium rem assumptibilem constitui, intelligendum potissimum esse ex quadam decentia, seu congruitate, si absolute intelligatur de unione hypostatica: si vero sit sermo de Incarnatione ad nostram redemptionem ordinata, in ordine ad talem finem potest interdum esse medium necessarium, ut notavimus circa solutionem ad secundum art. 1. D.Thomæ.

quoniam ratione animæ fuit assumptibile.

Quo sensu anima assumpta medio spiritu seu mente.

Instantia.

Sed objicies, ex hac explicatione sequi, non animam, sed habitudinem seu ordinem materiæ ad animam fuisse medium ad assumendam carnem. Consequens est falsum: primo, quia est contra intentionem Patrum, qui ideo utuntur illa locutione, asserentes, animam esse medium, ut contra Apollinarem declarent, Verbum non fuisse loco animæ: at, si ipsa anima realiter & substantialiter non esset medium, sed ordo ad animam, posset materia habere ordinem, & dispositionem ad animam, & non habere animam, sed Verbum loco animæ. Secundo, quia aliàs sequitur ex vi illius locutionis, non esse necessarium, materiam actu informari anima eodem instanti, quo assumpta est, quia antea habebat ordinem ad animam, ad quam disponebatur, aut saltem ita fieri poterat: consequens autem est contra mentem sanctorum, qui illo loquendi modo declarare intendunt, Verbum non assumpsisse carnem nisi actu animatam anima rationali. Tertio, quia vel illa habitudo ad animam est accidentalis, vel substantialis. Primum dici non potest, quia nullum accidens fuit medium ad assumendam substantiam, ut infra dicam. Si vero dicatur secundum: aut illa tantum est radicalis & potentialis habitudo ad formam, & hæc non, quia est æque indifferens ad animam & alias formas; vel est aliqua specialis habitudo ad animam, & hæc esse non potest nisi actualis unionis cum ipsa: & hoc modo ipsamet anima, ut informans materiam, erit medium. Respondetur, has objectiones non impugnare assertionem positam, quæ posita est eisdem fere verbis, quibus D.Th. art.4. usus est, dicens: *Caro humana assumptibilis est a Verbo, secundum ordinem, quem habet ad animam rationalem sicut ad propriam formam.* Et ratione hujus ordinis dixerat art.1. carnem assumi mediante anima. Hic autem ordo, ut ibi declaravi, non est remotus, seu aptitudinalis (ut ita dicam), sed proximus seu actualis. Itaque ordo ad animam ut ad formam propriam & actu informantem reddit materiam aptam, ut Verbo uniatur. Sicut autem in lib.2. de Anima dicitur, corpus organicum posse dupliciter sumi, videlicet, vel ut includit animam informantem, vel ut præcise dicit materiam ultimo dispositam ad recipiendam animam: ita certe utroque modo hic sumi potest caro humana. Et quidem D.Th. art.5. in corp. videtur priori modo loqui, dum, prædictum ordinem declarans, ait. *Hunc autem ordinem non habet caro, antequam anima rationalis ei adveniat: quia simul, dum aliqua materia fit propria alicujus formæ, recipit illam formam.* Distinguit ergo duo, materiam scilicet fieri propriam alicujus formę, & reci-

Solvitur.

recipere formam, quæ licet simul fiant, ordine tamen causalitatis & naturæ distinguuntur: hæc enim forma in hanc materiam introducitur, quia propria ejus effecta est per dispositiones. Cum ergo D. Th. ait, carnem esse assumptam secundum ordinem, quem habet ad animam ut ad propriam formam, videtur de illo ordine loqui, qui secundum naturam antecedit receptionem animæ, quamvis simul tempore fiat. Et hoc posset esse satis, ut anima dicatur medium ad assumendam carnem: quia hoc medium non est medium quod, sed quo, ut ex dictis patet, & D.Th. art.1. Scotus & omnes exponunt: ordo autem ille materiæ ad animam non est per se ratio assumendi materiam, sed ipsa anima secundum se: ipsa ergo anima est ratio assumendi talem materiam, & hoc est esse medium quo. Sicut quando amatur medium propter finem, licet in medio tantum sit ordo ad finem, ut ametur, tamen ipse finis secundum se est simpliciter ratio amandi medium. Et si fœmina aliqua ducitur in matrimonium (imitando exemplum, quo D.Th. utitur dicto art.1. ad 3.) propter divitias, non quas ante matrimonium habet, sed quas habitura est post matrimonium, vel in ipso matrimonio, tunc divitiæ ipsæ sunt ratio contrahendi, licet tantum antecedat ordo aliquis vel jus ad ipsas: sic ergo in præsenti. Nihilominus idem D. Th. eodem art.4. ad 3. indicat hunc ordinem esse intelligendum actualis esse informationis, ita ut, cum dicitur caro assumpta, quia humana, vel quia respicit animam ut formam propriam, intelligatur includere intrinsece ipsam animam, & actualem conjunctionem cum illa: hac enim de causa videtur D.Th. dixisse dicta solut. ad 4. carnem ex unione ad animam habere, quod sit unibilis Verbo, & ideo prius secundum intellectum carnem uniri animæ, quam Verbo. Et hunc præcipue sensum intendunt argumenta facta, qui est etiam verus, & admittendus: nam prior, licet non satis impugnetur, & verum etiam sensum habere possit, tamen solus non sufficit, quia, juxta superius dicta, secundum ordinem executionis prius ratione & natura Verbum est unitum materiæ, quam illa sit effecta & disposita propriis dispositionibus animæ rationalis, quia, ut sic disponatur, supponitur existens, & subsistens. Et tamen non obstante hac prioritate, dicitur assumpta, ut propria effecta animæ rationalis per dispositiones: ergo eadem ratione dici poterit assumi per ipsam animam ut actu unitam, tanquam per medium quo. Duobus ergo modis hoc verificari potest juxta doctrinam datam. Primo, quia ad hoc satis est, ut unio carnis ad animam sit prior in aliquo genere causæ, licet absolute in alio genere sit prior natura unio carnis seu materiæ ad Verbum. Secundo, quia satis est, quod in eodem instanti caro uniatur animæ, licet secundum ordinem naturæ non consideretur, ut jam unita, sed ut in eodem instanti temporis unienda: nam, cum hoc medium sit tantum quo, & ut ratio movens assumentem ad assumptionem, potest facile intelligi movere ut præsens in eodem instante, & futurum secundum ordinem naturę, ita ut dicatur, hoc instante assumptam esse carnem, quia in eodem informanda erat anima rationali, & ut tali anima informaretur. Et per hæc satis responsum est omnibus objectionibus.

Objectio. Sed dicet aliquis: hoc sensu etiam dici posset, animam assumptam esse medio corpore, nam etiam corpus fuit aliquo modo ratio assumendi animam, assumpta enim est, ut illud informet, & per illud patiatur, & satisfaciat. Unde supra diximus, ipsam animæ assumptionem factam esse propter unionem ad corpus, & propterea hanc esse quodammodo intentione priorem. Respondent aliqui,

Respon. ita posse hoc totum concedi in genere causæ materialis: tamen quia genus causæ formalis simpliciter perfectius est, ideo absolute potius dici, corpus sumi mediante anima, quam e contrario. Et potest hoc facile sustineri, quamquam modus loquendi non admodum mihi probetur: quia licet materia sit aliquo modo causa formæ in genere causæ materialis, tamen non est propria ratio, propter quam est forma, quia hoc magis pertinet ad rationem causæ finalis, quam materialis, & forma non est proprie propter materiam, sed propter compositum, ratione cujus unitur materiæ: materia vero & est propter compositum, & propter ipsam formam, quæ perfectior est. Melius ergo dicitur, animam esse assumptam ratione humanitatis, quam ratione corporis.

SECTIO V.

Utrum tota humanitas sit prius natura assumpta, quam partes ejus, & consequenter, an assumpta sit mediantibus illis, vel e contrario.

IN hac re est prima sententia Durandi in 3. dist. 2. q. 2. qui negat esse realem ordinem naturæ inter assumptionem totius, & partium: & eodem modo loquitur de partibus inter se comparatis, de quibus jam diximus; hanc vero opinionem Durandi huc tractandam remisimus. Fundamentum ejus est, quia assumptio fuit unica, unde ex parte ejus nullus est ordo: partes vero non sunt assumptæ, nisi ut conjunctæ, & unitæ in tota natura, quæ per se primo assumpta est, & ut sic non distinguuntur ab illa, & ideo neque hac ratione potest ex parte rei assumptæ esse ordo, cum ordo realis non sit, nisi inter distincta. Addit vero, secundum rationem posse considerari quendam ordinem, quo humanitas dicatur prius assumpta, & esse medium ad assumptionem partium, quatenus ipsa perfectior est, & fructum incarnationis perfectius participat, & eodem modo loquitur de anima cum corpore comparata.

Secunda opinio est, humanitatem fuisse assumptam prius natura simpliciter, & absolute, quam corpus, vel animam. Ita Scot. dist.2.q.2. & Palud. dist.2.q.2. Fundamentum est, quia unio personalis per se primo facta est in humanitate, & ratione illius in partibus, nam per se primo convenit humanitati, ut subsistat, partibus vero ratione illius; ergo quod per se primo assumitur, est humanitas. Et confirmatur. Nam Verbum primario factum est homo: ergo primo assumpsit humanitatem; illa est ergo prius natura assumpta, quam partes. Unde infert hæc sententia, partes non posse dici medium ut quod, seu tanquam rem prius natura assumptam, quam totum: posse autem dici medium quo, seu rationem constituentem totam naturam assumptibilem. Hæ duæ opiniones videntur in hoc convenire, quod assumptionem hanc ad humanitatem unicam & indivisibilem constituere videntur: hac enim ratione existimant, per se primo esse terminatam ad humanitatem, & non ad partes ut ad modum quod. Sed, licet verum sit, hanc unionem esse aliquomodo unam, ut fatetur etiam hic Cajetanus art. 5. & constat, quia tam humanitas, quam omnes partes ejus assumptæ sunt per modum unius, tamen in primis illa unio non potest esse ita una, ut sit indivisibilis, sed composita saltem ex partialibus modis unionis corporis & animæ, nam in corpore ille modus est materialis, in anima vero spiritualis; nam, cum modus sit aliquo modo idem realiter cum re, quam modificat, illi accommodatur, & proportionatur, & ita ex parte corporis recipit extensionem, diminutionem, & augmentum, non vero ex parte animæ: necesse est ergo illas uniones esse saltem partialiter distinctas: igitur tota unio non est una, ut indivisibilis, sed ut composita. Rursus nec eo sensu potest dici indivisibilis, quia licet composita sit, nihilominus est indissolubilis, ut non possint partiales uniones esse nisi in tota, ad quem modum dicitur cœlum indivisibile. Constat enim hoc esse falsum ex Christi passione, in qua, dissoluta unione totali, manserunt uniones partiales in anima & carne, ut supra declaratum est. Item ostensum est, animam prius natura fuisse unitam independenter ab unione cum corpore, & e converso: ergo fuit unita unione partiali & dissolubili ab unione animæ cum corpore: ergo sunt etiam illæ partiales uniones dissolubiles & separabiles inter se: non enim possunt partes naturæ esse disjunctæ, tum substantialiter, tum etiam localiter, ut quando una erat in inferno, & altera in sepulcro, & quod tunc uniones hypostaticæ earum essent conjunctæ & componerent unam. Denique integra subsistentia hominis, licet una sit, ita tamen est composita ex partialibus subsistentiis animæ & corporis, ut dissoluta unione earum inter se, permaneat partialis subsistentia in anima, & similiter in materia: ergo idem erit in partialibus unionibus ad hypostasim Verbi: nam, ut supra dixi, in hac unione servatur idem ordo, eademque proportio, quæ in propria subsistentia servaretur. Si ergo Durandus & Scotus intelligant, unionem hanc esse unam indivisibiliter aliquo ex prædictis modis, eorum sententia satis improbata est. Si vero hoc non intendant, sed tantum assumptionem esse unam per compositionem, nullum inde suæ sententiæ fundamen-

damentum sumere possunt, ut ex dicendis patebit.

Tertia sententia esse potest, animam quidem esse prius natura assumptam, quam humanitatem, quia prius existit, quam tota humanitas: carnem vero esse posterius assumptam, quia solum existit per animam, atque supponit totam humanitatem constitutam, prius quam assumatur; ergo supponit etiam assumptionem totius humanitatis, & per illam assumitur, seu potius coassumitur. Supposita tamen distinctione supra posita de ordine intentionis, & executionis, advertendum ulterius est partes humanitatis, animam scilicet, & corpus, dupliciter intelligi posse Verbo unitas esse. Primo secundum se, seu secundum suas entitates, quatenus existere possunt, etiam si inter se unitæ non sint, quomodo manserunt unitæ in triduo: quem modum unionis habuerunt a principio, & toto tempore, quo fuerunt inter se unitæ. Secundo modo intelligi possunt unitæ Verbo, non solum secundum se, sed etiam ut inter se unitæ sunt: hic enim modus unionis aliquid addit priori, ut ex dicendis constabit.

Dico jam primo: Ordine intentionis tota humanitas fuit prius natura assumpta, quam partes, & eodem sensu potest dici medium, seu ratio partes assumendi. Ita D. Th. art. 5. & perspicuum est, quodque argumenta Scoti satis etiam convincunt: in hoc enim mysterio per se primo intentum fuit, ut Verbum fieret homo; ergo totius humanitatis assumptio per se primo fuit intenta, partes vero ideo assumptæ sunt, quia ad componendam humanitatem sunt institutæ.

Ordine executionis partes secundum se toti humanitati præassumptæ.

Dico secundo: Ordine executionis, tam anima, quam caro secundum se, sunt prius natura assumptæ, quam tota humanitas: & hoc sensu dici possunt medium ad assumendam humanitatem. Prior pars est aperta sententia D.Th. art. 5. ad 1. quam Cajetan. ibi, & art. 1. defendit: & Richard. in 3. art. 2. q. 1. & Gabriel q. 1. art. 2. Altisiod. 3. lib. Summæ, tract. 1. c. 1. q. 2. & suppositis, quæ diximus in sect. 1. & 2. sequitur evidenter, quia anima, & caro prius natura sumptæ sunt, quam fuerint inter se unitæ; ergo sunt prius natura assumptæ, quam sit constituta humanitas, constituitur enim per ipsarum unionem inter se: ergo a fortiori sunt prius natura assumptæ secundum se, quam ipsa humanitas, quia necesse est humanitatem prius constitui, quam assumi. Deinde de anima id peculiariter probari potest, quia in homine prius natura existit, & subsistit, quam tota humanitas, & qui hoc principium non admittunt, vix possunt hanc sententiam defendere: & idem est suo modo, & servata proportione, de carne seu materia. Posterior pars conclusionis constat, quia ille modus loquendi, Humanitas est assumpta mediis partibus, seu (quod idem est) per animam, & carnem, reperitur apud August. locis præcedenti sectione citatis, unde immerito a Durand. supra negatur, & quamvis in sensu a Scoto explicato verus sit, quia hæ partes, quatenus constituunt humanitatem, possunt dici ratio, seu medium quo assumptionis illius: tamen etiam hoc sensu vere dicuntur medium tertio modo supra explicato, scilicet quia earum assumptio fuit quasi via ad assumendam totam humanitatem, in eodem instanti temporis, posterius tamen natura.

Dupliciter partes assumptæ sunt, & secundum se, & prout unitæ.

Dico tertio: Per hanc unionem, seu assumptionem non solum assumptæ sunt partes secundum se, sed etiam ut inter se unitæ, seu assumpta etiam est tota humanitas ut constans ex his partibus inter se unitis. Ad intelligendam, & probandam hanc conclusionem, advertendum est, duobus modis intelligi posse, assumptam esse totam humanitatem mediis partibus; primo, ut prius natura intelligantur assumptæ partes secundum se, ut explicuimus, deinde vero uniantur inter se illæ partes ad unam naturam componendam, & ex hoc præcise intelligantur, quasi per accidens conjungi partiales uniones animæ, & carnis ad Verbum, & tota humanitas ab illis ut sic denominetur assumpta, nullo intellecto alio modo unionis ad Verbum, quem dicendi modum aperte sequitur Altisiod. supra, & ex his, quæ ordine temporis acciderunt, potest ita explicari, quando enim in morte Christi anima a corpore separata fuit, nulla unio ad Verbum videtur immutata, sed facta separatione partium inter se, mansit unio ad Verbum in ipsis partibus: e contrario vero, quando in resurrectione anima & corpus iterum conjuncta sunt, non videtur facta nova unio hypostatica, nec novus modus illius, sed tantum unio animæ & corporis, per quam factum est, ut partiales uniones animæ, & corporis simul sumptæ quasi componerent unam unionem hypostaticam, per quam tota humanitas dicatur assumpta. Exemplis etiam a natura sumptis id potest intelligi: in creata enim persona humana subsistentia totius naturæ nihil aliud esse videtur, quam partiales subsistentiæ animæ & corporis simul sumptæ, quæ non videntur aliter uniri, nisi per ipsam unionem animæ, & corporis. Et similiter in toto integrali subsistentia totius non est aliud, quam subsistentiæ partium inter se unitarum: unde cum continuum dividitur, eadem subsistentia manet in partibus, divisa tamen, & quæ antea erat pars, fit totum, solum quia natura, quam terminat, est ab aliis disjuncta, & in se propriis terminis clausa. Denique hic modus potest ratione suaderi, quia illæ uniones partium inter se conjunctarum sufficiunt ad unionem totius; ergo superfluum est fingere aliam unionem totius, nam per hanc iterum deberent assumi partes: cum enim totum non distinguatur a partibus simul sumptis, fieri non potest, ut partes assumantur non assumpto toto, neque e converso. Nec vero dici potest, illas partiales uniones hypostaticas inter se uniri per aliam unionem hypostaticam, tum quia hoc modo posset in infinitum procedi, si unio indigeret nova unione: tum etiam quia unio hypostatica non unitur hypostatice, sed tantum est ratio, qua aliud unitur.

Secundo modo intelligi potest, ita assumptum esse totam humanitatem mediis suis partibus, ut præter partiales uniones ipsarum partium secundum se, intelligatur assumptio terminari ad totam humanitatem, quatenus natura quædam est integra, includens partes, non utcumque, sed ut unitas inter se, & illam ut sic uniat Verbo speciali modo unionis, constante ex unionibus ipsarum partium, & aliquid præter illas addens, quod ad rationem integræ unionis hypostaticæ vere pertineat, scilicet proprium ac per se vinculum partialium unionum inter se. Hic dicendi modus quibusdam novus, & parum probabilis visus est. Sed certe novus non est: illum enim satis indicat Gab. in 3. dist. 1. q. 2. art. 3. dub. 2. ubi quærit, an sit una unio, vel plures; & omissa priori responsione, in posteriori ait, juxta opinionem asserentem, quamcumque naturam substantialem esse assumptibilem, tot esse uniones realiter distinctas, quot sunt unita: ponit vero exempla in unionibus animæ & carnis: non meminit autem unionis totius humanitatis, nec tamen illam excludit. Supponendo autem humanitatem distingui a partibus, & a collectione earum, idem necessario censeret Gabriel esse dicendum de unione totali. Idem plane sentit Cajetanus hic art. 5. ubi respondens Scoto ait: *Nec somniamus, Verbum dici hominem a partibus assumptis, & non totaliter terminata assumptione*: & subdit, assumptionem tantum esse unam, progredientem a partibus ad totum. Et respondens Durando ait, assumptionem esse unam, & unius compositi, non solum prout in se est unum, sed etiam secundum suas partes: sentit ergo non tantum ibi esse uniones partiales, sed etiam totalem terminatam ad totam humanitatem, ut totum quoddam est. In eadem sententia videtur esse Capreolus in 3. d. 2. q. unica concl. 2. dicens, filium Dei non solum assumpsisse animam & carnem, sed etiam tertiam entitatem resultantem; & in solut. ad 3. cont. illam concl. id plane declarat, citans optimum locum Athanasii apud D.Th. infra q. 50. art. 3. ad 2. Expressius hoc docuit Capreo. in 2. d. 15. q. 1. a. 3. ad argumenta secundo loco cont. 1. concl. inducta §. Ad aliud, quod tangitur in illa confirmat. ubi ex sua & Hervæi sententia ait, quod, licet humanitas uniatur Verbo una unione principali, quæ fundatur in tota natura ut sic, tamen præter illam est propria unio materiæ, quæ mansit in morte: & idem a fortiori diceret de anima. Non est itaque novus hic dicendi modus. Deinde existimo, non esse parum probabilem, imo multo probabiliorem alio.

Primo, quia aliàs non fuisset unita hypostatice tota humanitas, ut est una natura: tum quia hæc humanitas distinguitur in re ipsa ab entitatibus suarum partium, collective etiam sumptis, ut per se constat, unde in triduo, utraque pars mansit unita Verbo, & non mansit unita humanitas: tum etiam, quia ex vi unionis animæ & corporis secundum se non manet unita humanitas ut sic, nam potest manere tota illa unio, etiam si humanitas

nitas non maneat unita, ut prima sententia concedebat.

Objectio. Dicetur fortasse, si humanitas existat in rerum natura, necessario manere unitam stante unione partium, & hoc satis esse. Sed contra, nam licet maneat unita mediate, seu remote, ratione partium, non tamen proxime, & secundum se, prout in re ipsa est quid distinctum a partibus. Nec refert, quod humanitas solum addit præter entitates partium, unionem earum inter se: quia hæc unio aliquid substantiale est, pertinens ad constitutionem totius humanæ naturæ; assumpta est autem proxime, & immediate tota humana natura, & concomitanter quidquid pertinet ad substantiam ejus; ergo non solum est facta unio in anima, & corpore secundum se, sed etiam in humanitate ipsa, ut sic, & in partibus ejus, ut unitis.

Responsio. Et confirmatur primo, quia in assumptione naturæ constantis ex forma omnino materiali, ut v. g. in unione ad sanguinem, necesse est Verbum uniri formæ non secundum se, quia non est forma subsistens, sed ut unitæ materiæ, & cum ea unam naturam integram componente: ergo quamvis in anima rationali, quia est forma subsistens, locum habeat unio ad ipsam secundum se, non tamen est illi negandus ille modus unionis, quem potest habere forma, ut conjuncta materiæ, cum non sit minus proprie forma ipsa, quam reliquæ, nec sit tota humanitas, ut sic, minus proxime ac immediate assumpta, quam esset quælibet alia natura. Denique confirmatur, quia in proprio supposito humano, sicut natura integra est una, ita habet unam subsistentiam, sive simplicem, sive compositam ex partialibus subsistentiis: ita tamen, ut ipsa vere sit una saltem per compositionem; ergo in præsenti etiam mysterio, subsistentia Verbi fuit proxime unita toti naturæ, ut sic, unde fit consequens, in illa etiam natura esse specialem modum unionis, veluti integrum & completum, conjungentem in se incompletas uniones partium. Neque inde sequitur processus in infinitum, quia licet unio inter duo extrema non conjungatur illis per illam unionem, quia est modus illorum, & quia inde sequeretur processus in infinitum: tamen partiales uniones bene possunt inter se uniri, addendo modum unionis, quia una non est modus alterius, sed sunt quasi distincta extrema alterius unionis, & ideo non proceditur in infinitum. Ex his ergo conclusio posita satis explicata est, satisque probata.

Licet partiales uniones uniantur, non sequitur processus in infinitum.

Neque contra conclusionem urgent, quæ ad explicandum priorem modum afferebamus: nam omnia exempla ibi adducta potius credimus posse contrarium ostendere: non videtur enim verisimile, in Christi resurrectione non aliter fuisse unitam totam humanitatem & partes ejus Verbo, quam in triduo fuerint. Et idem est in aliis. Ad rationem vero jam responsum est, totam naturam in re ipsa distingui aliquo modo a partibus, & ideo speciali modo unionis indigere; declaratum est etiam, quomodo partiales uniones uniri inter se possint sine processu in infinitum. Nec vero dicimus, unam unionem uniri alteri hypostatice, sed inter se conjungi ad componendam unam unionem hypostaticam totius naturæ ad Verbum. Quocirca (quod supra etiam tactum est) quamvis ad explicandum ordinem naturæ servatum in hac unione distinguamus uniones partium, & totius naturæ, non tamen propterea dicendum est, esse plures uniones, sed unam perfectam, & completam, quæ ordine executionis & naturæ ab incompletis inchoatur, & tandem complete consummatur, & perficitur; necesse est enim unionem accommodari naturæ unitæ, unde sicut natura est una, apta ad complete subsistendum, constans tamen ex partibus, quæ incomplete subsistunt, ita unio in illa facta est una, proportione servata.

Hypostatica unio completa, unica est.

Sed urgeri adhuc potest ratio, quæ ex Scoto, loco citato, desumitur, quia vel per hanc assumptionem seu unionem totius humanitatis assumuntur etiam partes, scilicet, anima & corpus, vel non. Si primum dicatur, sequitur, aut has partes bis assumi & terminari a Verbo, quod est superfluum; vel alteram ex his unionibus confictam esse. Unde cum in superioribus ostensum sit, necessariam esse unionem singularum partium per se, alia totalis non erit necessaria præter aggregatum illarum partialium unionum, quæ in corpore & anima proxime secundum se fundantur. Si vero dicatur secundum, in primis impossibile videtur intelligere, totum aliquod uniri alteri per aliquam unionem, si per eamdem non uniuntur partes ejus, cum totum vel a partibus non distinguatur, vel eas necessario includat: aliàs potuisset Deus efficere unionem hanc totalem cum humana natura, non assumendo partes ejus, quod est plane impossibile, & mente concipi non potest. Secundo sequitur, per hanc unionem, quam totalem appellamus, solum assumi unionem illam naturæ humanæ, quæ est inter animam & corpus: nam præter partes nihil superest in tota humanitate, nisi hæc unio; consequens est plane falsum: ergo. Probatur minor, quia unio illa, cum tantum sit quidam substantialis modus, non est capax hypostaticæ unionis: nam hæc fit ad subsistendum, unde tantum fieri potest in substantiali natura, quæ apta est ad subsistendum. Qua ratione in superioribus dicebamus, accidentia non posse hypostatice uniri: eadem autem est ratio de hoc modo substantiali, quia ille non est natura substantialis, sed modum ejus, & quasi adhærens illi: unde non est capax subsistentiæ, & consequenter nec hypostaticæ unionis. Et confirmatur primo, quia in proprio supposito humano illa unio materiæ & formæ non subsistit, sed solum existit in natura subsistente: nam cum sit quidam modus, non requirit aliam subsistentiam, nec fingi facile potest, quomodo per novam subsistentiam terminetur: ergo in Christi humanitate illa unio animæ & corporis per se non unitur Verbo, quia unio succedit loco propriæ subsistentiæ; & ideo solum unitur, quod per propriam subsistentiam terminatur. Confirmatur secundo, quia aliàs etiam unio partium integralium corporis inter se haberet propriam unionem ad Verbum, quod videtur ridiculum, aliàs infinitæ multiplicarentur hypostaticæ uniones, sicut infinitæ sunt continuationes, seu uniones partium integralium corporis. Unde tandem confirmatur, nam, si unio non est assumptibilis, ut probatum est, & anima & corpus sufficienter assumuntur per suas partiales uniones, per illas assumitur sufficienter quidquid assumptibile est in humanitate, nam in illa nihil est substantiale præter animam & corpus & unionem: ergo per illas duas partiales uniones sufficienter assumitur humanitas; quia tunc sufficienter humanitas assumitur, quando, quidquid in ea assumptibile est, assumitur: ergo supervacanea est omnis alia totalis unio.

Respondetur, difficultatem hanc procedere, ac si diceremus, hanc unionem totalem totius humanitatis esse simplicem ac distinctam prorsus a partialibus unionibus animæ, & corporis, quod est plane falsum, ut sufficienter convincitur primo argumento facto. Non ergo hoc dicimus, neque hoc modo cogitanda est hæc unio integra totius humanitatis, sed dicimus, solas duas uniones partiales animæ & corporis, vel aggregatum earum ut sic, non satis esse, ut tota humanitas, quatenus est quædam integra natura substantialis, sit Verbo unita hypostatice: hoc enim convincit ratio supra facta, quam etiam Scotus tetigit, scilicet, quod per duas uniones partiales terminatas ad corpus & animam secundum se non est unita humanitas ut sic, nec Verbum est homo: potest enim utraque illa partialis unio conservari, quin Verbum sit homo, ut patet in triduo: est ergo necessaria aliqua unio totalis, qua per se primo assumatur humanitas, & ita illi conveniat, ut partibus disjunctis convenire non possit: atque hac ratione assumat Verbum non solum partes, sed etiam totum; nec solum partes, verbigratia, animam secundum se, sed etiam ut informantem corpus, & corpus, ut vivificatum ab anima. Hæc autem unio totalis essentialiter includit uniones partiales animæ & corporis secundum se, solumque addit uniones earum inter se ad componendam unam subsistentiam totalem: ita ut, sicut humanitas tota essentialiter includit animam & corpus, & addit unionem eorum inter se, ita unio totius humanitatis, ut integra unio est, includit essentialiter partiales uniones animæ & corporis, & addit propriam unionem earum inter se ad componendam unam totalem unionem: ita, ut duæ illæ partiales uniones non dicantur inter se uniri solum per accidens & denominatione extrinseca: quia partes naturæ, quas afficiunt, uniuntur inter se: hæc enim revera non est unio, nec compositio unius integræ unionis, sicut non uniuntur inter se accidentia corporis & animæ, eo quod anima & corpus inter se uniantur: nec illa sola denominatio extrinseca sufficiet, ut tota humanitas ut sic maneat assumpta, ut argumenta facta probant.

bant. Uniuntur ergo illæ duæ hypostaticæ uniones per se ac proprie ad componendam unam, qua tota humanitas per se primo uniatur: hoc enim modo illas partiales uniones hypostaticas inter se uniri, nihil repugnat; & alioqui necessarium est ad propriam & perfectam unionem totius humanitatis. Ex hac autem doctrina facile solvitur argumentum factum; dicendum (est enim per hanc unionem totalem secundum totum, quod includit, uniri totam humanitatem, & consequenter animam & corpus: quia impossibile est uniri totum non unitis partibus, ut recte in argumento dicitur: quia hæc unio totalis includit uniones singularum partium; & ita non sequitur, easdem partes bis assumi, quia illæ, si secundum se considerentur, non assumuntur per hanc unionem totalem, nisi quatenus includit partiales, ex quibus componitur; si autem considerentur ut unitæ inter se, sic assumuntur, vel potius coassumuntur cum tota natura per unionem totalem, seu per partiales inter se unitas, & ita nihil est, quod bis assumatur.

Quod autem tota humanitas, ut est quædam natura integra & totalis, assumptibilis sit propria & adæquata assumptione, certissimum est, quia est natura substantialis, & maxime apta ad subsistendum. Denique illa est, quæ maxime, & per se primo assumpta est a Verbo: non est autem assumpta per uniones partiales, nec per solum aggregatum earum, ut ostensum est; ergo per integram & totalem assumptionem. Hinc vero non sequitur, quod in secunda objectione inferebatur, unionem partium humanitatis assumi proprie, & ut quod, quia licet humanitas non addat præter animam & corpus, nisi unionem eorum inter se: nihilominus non est ipsa unio, sed quædam natura integra ex partibus unitis resultans. Igitur ad summum inferri potest, unionem coassumi cum tota natura, aut assumi ut quo, quia est veluti ratio & mediũ necessarium, ut tota natura assumptibilis sit, & aliquo modo concurrit ad illam substantialiter complendam: non vero est ipsa unio per se considerata, & præcise sumpta unibilis, & ideo non dicitur nec est assumptibilis ut quod. Et hoc posterius tantum probat ratio ibi facta: per eam vero non excluditur illud prius, quia non repugnat esse modum substantialem, & esse coassumptibilem prædicto modo. Nec est quoad hoc similis ratio de accidentibus, nam hæc omnino sunt extra rationem naturæ substantialis. Accommodatius exemplum esset de substantiali forma materiali, quæ secundum se proprie non est subsistens, & coassumi potest cum tota natura, ut illam constituit, informando materiam, quo modo assumpta est forma sanguinis, & tamen non potest dici proprie assumpta ut quod, cum non subsistat ut quod, sed dicetur assumpta ut quo, & coassumpta cum tota natura. Atque eodem modo respondendum est, ad primam confirmationem, nam in proprio supposito unio formæ ad materiam non subsistit ut quod, nec terminatur propria partiali subsistentia, sed tota natura, prout ex materia & forma ac illa unione resultat, est, quæ terminatur totali subsistentia, & quæ subsistit per illam; unio vero est medium, seu conditio necessaria ad hanc terminationẽ, & consubsistere in toto dici potest, sicut forma materialis, vel e contrario (& fortasse proprius) totum compositum dicetur subsistere in omnibus, & ex omnibus his. Quo circa potius hæc ratio potest in contrarium retorqueri, nam in propria & creata persona humana, subsistentiæ partiales animæ & corporis non terminant totam humanitatem, nisi ut unitæ inter se, & componentes unam subsistentiam, ut sic integra subsistentia correspondeat integræ naturæ, & subsistentiæ partiales partibus naturæ, & unio partialium subsistentiarum unioni partium naturæ, ut latius in Metaphysica ostensum est. Simili ergo proportione intelligendum est accidere in unione hypostatica, quæ propriam subsistentiam impedivit, & vicem ejus supplevit, ut sæpe dixi. Qualis autem sit hæc unio inter subsistentias partiales, & quomodo rationi subsistentiæ non repugnet, in Metaphysica explicatur. Ad confirmationem respondetur, eodem modo proportionali loquendum esse de continuatione substantiali partium materiæ: & hoc potius exemplo confirmari, quæ hactenus diximus. Nam certum est, unionem corporis Christi ad Verbum extensam esse sicut corpus ipsum, nam unio unius partis non est unio alterius, & cum pars addebatur illi corpori, ex parte ejus addebatur pars unionis: est ergo illa unio extensa: ergo necessario debet esse continua, quia non potest esse divisa in omnem suam partem: sicut ergo in partibus corporis datur propria continuativa, ita etiam in ipsa unione: pars ergo unionis correspondet parti corporis, & continuativum unionis continuativo corporis. At vero sicut unio tota dicit habitudinem transcendentalem inter humanam naturam & Verbum, & est quasi nexus amborum: ita etiam unio totius corporis dicit proportionalem habitudinem inter totum corpus & Verbum, & pars illius corporis dicit habitudinem talis partis corporis ad Verbum, & continuativum ejusdem unionis; dicit etiam habitudinem talis continuativi corporis ad idem Verbum, quia & tota unio, & omne id, ex quo componitur, dicit transcendentalem habitudinem ad eundem terminum, ut continuativa sint proportionata partibus, quæ continuantur, & omne id, quod est in humano corpore substantiali, & pertinet ad substantialem compositionem, & unitatem ejus, est immediate Verbo unitum, ut ex dictis qu. 5. constat. Neque ex hoc multiplicantur infinitæ hypostaticæ uniones, sed est una, quæ hoc ipso, quod materialis est, & extensa, in infinitum dividi potest, & in ea designari possunt infinitæ partes in potentia, & infinita continuativa correspondentia continuativis partibus corporis. De quibus tamen eodem modo loquendum est, quo de unione animæ & corporis, quod scil. non proprie assumũtur, sed coassumuntur, &c. Ad ultimam confirmationem satis declaratum est, humanitatem, ut quædam natura integra est, esse maxime assumptibilem, & non sufficienter assumi per partiales uniones, sed per totalem ex illis compositam.

Dico quarto. Licet anima, & caro secundum se, prius natura fuerint assumptæ, tamen ut inter se unitæ, fuerunt assumptæ media humanitate, quæ per hanc unionem, ut perfectam & completam, fuit per se primo unita. Hæc conclusio facile constat ex dictis, & explicatur facile in resurrectione, in qua anima, & caro secundum se, præexistebant unitæ Verbo: cum primum vero conjunctæ sunt ad componendam unam naturam, tota illa natura est, quæ manet unita Verbo, & id, quod intelligitur addi, ut modus unionis hypostaticæ, immediate intelligitur addi toti naturæ ut sic, quia illa est, quæ in illo termino proxime unitur; ergo per illam uniuntur partes ut inter se copulatæ: quin potius hoc modo partes assumuntur, vel potius coassumuntur eadem unione cum toto, ita ut totum ipsum sit quasi medium, secum necessario afferens unionem partium sub hac ratione, adeo ut non possint partes sub hac ratione manere unitæ ad Verbum, nisi tota natura maneat unita, sicut supra in natura omnino materiali explicatum est. Neque contra hanc, vel alias conclusiones obstat fundamentum Duran. tum quia licet assumptio sit una, tamen non est omnino simplex, sed composita, & ex hac parte potest in ea intelligi quidam ordo naturæ; tum etiam, quia licet partes simul sumptæ, & prout inter se unitæ, non distinguantur a toto, tamen secundum se distinguuntur, & quælibet seorsum sumpta, etiã ut unita, distinguitur a toto, & hoc modo etiam ex parte rei assumptæ, naturæ ordo, atque ratio medii potest reperiri. Quod si fundamentũ Durandi validum esset, fere eodem modo concluderet, nullum ordinem rationis in re ipsa fundatum esse admittendum. Semper enim, ut Paludanus recte obiicit, habet locum illud dilemma, quia, vel comparatio sit inter totum, & partes divisas, vel conjunctas. Priori modo non recte fit, quia partes, ut divisæ, non sunt assumptæ. Posteriori autem modo non est perfectius totum, quam partes. Quod si dicat, totum esse perfectius singulis partibus, etiam ut unitis, idem dicere posset de prioritate naturæ in ordine ad assumptionem. Sine causa ergo recessit Durandus a communi modo loquendi, non solum Theologorum, sed etiam Patrum; & novum modum prioritatis finxit, ad rem de qua agimus minime necessarium, scil., secundum perfectionem, vel participationem fructus redemptionis. Quid enim hæc referunt ad ordinem assumptionis? Cum possit esse alius ordo assumptionis, quam perfectionis, ut ex dictis patet.

Anima, & caro prout unitæ, media humanitate assumptæ sunt.

Ad fundamentum autem Scoti satis per primam & quintam conclusionem responsum est, illas enim probat, & non aliud.

Sectio VI.

Utrum humanitas prius natura sit assumpta, quam accidentibus informata.

EXplicato ordine servato in assumptione substantiæ, & partium ejus, superest, ut brevissime de accidentibus dicamus, facile enim ex tractatis in superioribus colligi potest, quid de illis sentiendum sit. Primo enim certum est, substantiam fuisse medium, per quod, vel potius in quo sumpta sunt accidentia: quia, ut supra dictum est, non sunt immediate assumpta, sed tantum in hypostasi, ratione naturæ, in qua sunt. Unde secundo constat, prius saltem natura assumi substantiam, quam accidens, non tam ex parte unionis, quæ unica est, proxime terminata in substantia, remote vero, & quasi extrinsece denominans accidens assumptum, quam ex parte ipsarum rerum, quarum una non assumitur, nisi mediante alia, intelligendum est autem de substantia naturæ totius, aut partis, sæpe enim accidens tantum inest parti, ut animæ, v. g. & per illam intelligitur assumi.

Solum ergo potest hic comparari unio accidentis ad substantiam, cum unione hypostatica ipsius substantiæ ad Verbum, utra fuerit natura prior, ut, v. g. in instanti creationis animæ Christi, quid in illa intelligatur esse prius natura, unio ad Verbum, vel habere intellectum, & voluntatem. Et videtur quidem hoc secundum, præsertim in iis proprietatibus, quæ intrinsece manant ab essentia existente, quia natura existens præintelligitur assumptioni; ergo etiam præintelligitur habens omnia, quæ ab illa manant necessario, nam ad hoc sufficit existentia, assumptio enim veluti quid extrinsecum est. Adde, relationem creaturæ, vel similes necessario præ intelligi in natura existente, atque in materia præintelligi accidentia, quibus disponitur ad formam. Aliunde autem videri potest, inter illa duo nullum esse ordinē naturæ, quia accidens neque est ratio, vel causa, vel dispositio per se unionis hypostaticæ: nec vero assumptio est ratio talium accidentium, aut inhærentiæ eorum in suo subjecto, quia est quasi extrinseca respectu illorum. Unde ab illa non pendent, variata enim assumptione, vel unione, eadem accidentia in eadem natura remanerent.

Prius natura assumitur substantia, quam recipiat aliquod accidens. Nihilominus si consequenter loquendum est iis, quæ hactenus dicta sunt, probabilius videtur, prius natura assumi substantiam, quam adveniat ei aliquod accidens, ut verbi gratia, animam quam intellectum, humanitatem quam sensum, & sic de aliis, servata proportione. Ratio est, quia in propria hypostasi, subsistentia prius natura convenit naturæ substantiali, quam quodlibet accidens, in hoc vero mysterio, assumptio intelligitur facta in eo signo naturæ, quo propria subsistentia esset futura, ut sæpe in superioribus probatū est, præsertim disp. 10. sect. 2. & ex ibi dictis probari potest major propositio hic assumpta: tum, quia modus subsistentiæ est magis intrinsecus naturę, quam quodlibet accidens: tum etiam, quia ad complementum ipsius substantiæ pertinet: tum præterea, quia subsistentia est quasi conditio, ordine naturæ requisita ad sustentanda accidentia, prius enim est, rem esse in se, & per se completam, quam intelligatur apta ad sustentandum aliud. Confirmari potest exemplis, quia in accidēte existēte modo sibi cōnaturali, nullus modus intelligitur prior, quā actualis inhærentia; ergo similiter.

Dices: quamvis hoc videatur probabile in illis accidentibus, quæ simul tempore fiunt in natura, vel parte assumpta, & quæ non habent intrinsecam ac necessariam connexionem cum tali natura, non tamen in his, quæ hujusmodi connexionem habent: nam ab his pendet existentia naturæ assumendæ; sed hujusmodi existentia naturæ supponitur assumptioni: ergo & accidentia hæc, a quibus talis existentia pendet, supponuntur assumptioni ordine naturæ. Respondeti potest primo, non esse inconveniens, id concedere secundum aliquod genus causæ, vel dependentię, vel conditionis sine qua non, dummodo illa prioritas intelligatur tantum esse secundum quid, nam simpliciter magis intima est subsistentia, magisque ab illa pendet existentia, quam ab accidentalibus proprietatibus. Absolute tamen melius respondetur negando assumptum: nam hæc dependentia naturæ a propriis passionibus (ut supra dixi) non est ut a propria causa, sed ut a conditione intrinsece subsequente: hujusmodi autem conditiones possunt esse plures, inter quas una potest esse intimior & immediatior substantię, quam alia: & hæc est simpliciter natura prior; altera vero, cum non habeat propriam causalitatem, non est, cur sub alia ratione censeatur prior: nam, licet habeat necessariam connexionem cum eadem natura, hoc est illi commune cum alia proprietate: unde in hoc sunt pares, & quasi simul: superatur autem ab alia intimiori & immediatiori proprietate in naturali ordine prædictæ connexionis, in quo tantum consistit hæc prioritas naturę: & ad hunc modum comparatur subsistentia respectu omnium accidentalium proprietatum, & ideo illa est simpliciter prior ordine naturæ: & consequēter etiā est prior unio hypostatica, quæ vicem propriæ subsistentiæ subit.

Dices ulterius: esto hoc ita sit in his proprietatibus quę simul tempore esse incipiunt, in natura vel parte quæ assumitur, non tamen in his, quæ prius tempore præcesserunt, & in instante etiam assumptionis in eadem parte permanent, ut v. g. si supponamus eandem numero quantitatem, quæ præcessit in materia Virginei sanguinis, ex quo formatum est corpus Christi, mansisse in eodem corpore in eo instante, quo formatum est, consequēter dicēdum videtur, illam quantitatem pro illo eodem instante prius natura inhæsisse illi materiæ, quam assumpta fuerit: nam, si in priori tempore præcessit, quomodo non etiam in prioritate naturæ? cum illa materia secum afferat quantitatem, quæ sibi prius antea inhærebat: & idem argumentum fieri potest de reliquis accidentibus, quæ in eadem materia duratione præcesserunt. Propter hanc difficultatem posset prædicta conclusio limitari ad ea tantum accidentia, quæ de novo esse incipiunt cum ipsa assumptione: quia hæc supponunt subjectum subsistens, & alioqui non habent naturalem existendi consecutionem, sicut ea, quæ duratione præcesserunt. Estque hic modus dicendi probabilis. Nihilominus rem attentius considerando, eandem rationem in illis etiam accidentibus reperimus: nam, licet priori tempore præcesserint in materia, tamen ut in instanti assumptionis in illa perseverant, necesse est, ut pro eodem instanti propria & speciali influentia conserventur: hæc autem conservatio in subjecto, & ex subjecto fit: unde, cum non tendat ad subsistentiam, ex natura sua supponit subjectum subsistens: ergo etiam illa est ordine naturæ posterior, quam conservatio subsistentiæ: ergo etiam est posterior natura, quam unitio hypostatica, quæ vicem illius supplet. Confirmatur ac declaratur, quia tam unio, quam quantitas, insunt, seu conveniunt materiæ primæ in instante assumptionis, & in illo instanti habent eundem ordinem dependentiæ vel causalitatis inter se, quem haberent, etiamsi in illo instante materia primum creata esset, & cum illa quantitas concreata; nam quod priori tempore extiterint, quoad hoc est veluti per accidens, nec variare potest modum dependentiæ, quem in illo instante habent ac requirunt: ergo habent eundem ordinem prioris ac posterioris natura, qui ex ratione dependentiæ, seu causalitatis nascitur: ergo, sicut unio ordine naturæ antecedit respectu proprietatis, quæ de novo fit; ita etiam respectu proprietatis, quæ in eodē instante conservatur: nam, sicut præsupponitur effectioni, ita & conservationi: & in hac tantum præsuppositione consistit ordo naturæ, ut dicebam, quia alioqui hęc omnia mutuam inter se connexionem habent in ordine ad esse, ut dictum est. Neque obstat difficultas tacta, nam, licet illa accidentia tempore præcesserint, tamen cum dependentia ab alia subsistentia propria ipsius materiæ: in illo autem instante, quamvis non mutent existentiam, mutant dependentiam, & incipiunt suo modo pendere ab unione, & ideo prout in illo sunt, ordine naturæ sunt posteriora. Sicut, quando unus effectus, qui antea fuit ab una causa, incipit in hoc instante conservari ab alia, quamvis ille effectus simpliciter sit prior tempore, quam causa, a qua conservatur, tamen, prout in illo instante est, & conservatur a tali causa, est posterior natura, quam illa, quia præsupponit esse illius, cum ab illo sua conservatio dimanet: ita igitur in præsēte contingit.

Quæret tandē aliquis, esto accidentia non prius insint naturæ vel parti assumptæ, quam unio, an saltē dici possint esse medium ad assumendam naturam. In quo certū est non posse esse medium ut quod, quia accidentia non assu-

assumuntur per unionem, quæ ad ipsa per se & immediate terminetur, sed solum mediate, & quasi denominatione extrinseca, per unionem sui subjecti substantialis, in quo inhærent: & ideo, ut in principio dicebam, assumptio naturæ est medium, ratione cujus accidens dicitur assumptum, non vero e contrario. Sed de medio ut quo potest esse nonnulla difficultas, quia in primis, ut aliquid sit medium quo, non est necesse, ut ad ipsum immediate terminetur assumptio, sed solum ut sit ratio, dispositio, aut conditio necessaria, ut aliquid assumatur, quod convenire potest alicui, etiamsi ipsum in se & immediate non sit assumptum; & ita Doctores omnes, qui admittunt aliquam dispositionem ordine naturæ præviam ad hanc unionem, consequenter dicent, esse medium ad illam. Deinde non est necesse, ut tale medium ordine naturæ simpliciter præcedat in re, quæ assumitur, ut supra dicebamus de anima respectu materiæ; sed satis est, quod in eodem instante tale medium bene disponat & afficiat subjectum, quod assumitur, quod potest convenire etiam formæ accidentali; & hoc modo Richar. 3. d. 2. art. 2. q. 3. licet neget gratiam habitualem esse priorem natura unione, affirmat posse medium ad illam appellari. Nec videtur inconveniens ita loqui, imo, ut supra tractatum est, quando Patres dicunt, Verbum assumpsisse animam mediante mente, multi per mentem, intelligendam putant potentiam intellectivam accidentalem, & eam dicunt esse medium ad assumendam animam. Nihilominus ille modus loquendi mihi non admodum probatur, quia accidens proprie non fuit ratio assumendi substantiam: neque etiam fuit dispositio ad unionem, ut supra disp. 10. sectio. 2. probavi: nulla ergo propria ratio medii hic reperitur. Antecedens quoad priorem partem in primis sequitur ex posteriori, quæ, ut dixi, jam probata est: nam, si accidens non potest esse dispositio ad unionem, multo minus esse potest formalis ratio reddens assumptibilem substantiam: sicut enim substantialis natura, nec dispositive, nec formaliter terminabilis est propria subsistentia ratione alicujus accidentis, ita neque est assumptibilis a Verbo, medio accidente ut formali ratione seu medio. Loquor autem semper de ratione formali, nam finaliter contingere potest accidens esse rationem assumendi substantiam eo modo, quo dicitur substantia esse propter operationem, quomodo humana natura dicitur assumpta propter redemptionem operandam, tamen hæc ratio non est medium, cum potius sit finis. Non est ergo accidens proprie medium ad assumendam substantiam, non solum, quia immediate non assumitur, nec quia substantia prius natura assumatur, quam uniatur accidentibus, ut ratio in contrarium facta assumebat, sed quia proprie non reddit naturam assumptibilem. Unde non est par ratio de accidentibus respectu substantiæ, quæ est materiæ respectu formæ substantialis: nam hæc non subsistit nisi in ordine ad aliquam formam, per quam actu informetur, & ita non est assumptibilis absque novo miraculo, nisi ut est actu sub tali forma: & ita caro humana fit formaliter assumptibilis per animam, maxime secundum congruitatem, substantia vero non subsistit proprie in ordine ad accidentia, nec per illa proprie fit formaliter assumptibilis, sed potius e contrario, quia substantia assumptibilis est, ideo cum illa sunt accidentia assumptibilia & quia de facto assumpta est substantialis natura, ideo vel ex necessitate, vel ex congruitate talia accidentia cum illa fuerunt assumpta.

QUÆSTIO VII.

De gratia Christi, prout quidam singularis est homo, in tredecim articulos divisa.

Deinde considerandum est de coassumptis a Filio Dei in humana natura. Et primo de his, quæ pertinent ad perfectionem. Secundo de his, quæ pertinent ad defectum.

Circa primum consideranda sunt tria.

Primo, de gratia Christi: secundo, de scientia ejus: tertio, de potentia ipsius.

De gratia autem Christi considerãdum est dupliciter. Primo quidem de gratia ejus, secundum quod est quidam singularis homo. Secundo, de gratia ejus, secundum quod est caput Ecclesiæ: nam de gratia unionis jam dictum est

Circa primum quæruntur tredecim.

Primo, utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis.

Secundo, utrum in Christo fuerint virtutes.

Tertiõ, utrum in eo fuerit fides.

Quarto, utrum fuerit in eo spes.

Quinto, utrum in Christo fuerint dona.

Sexto, utrum in Christo fuerit timoris donum.

Septimo, utrum in Christo fuerint gratiæ gratis datæ.

Octavo, utrum in Christo fuerit prophetia.

Nono, utrum talis plenitudo gratiæ.

Decimo, utrum talis plenitudo sit propria Christi.

Undecimo, utrum Christi gratia sit infinita.

Duodecimo, utrum potuerit augeri.

Decimotertio, qualiter hæc gratia se habeat ad unionem.

EXplicuit hactenus D. Th. ipsum Incarnationis mysterium, nunc tractare incipit de perfectionibus, quæ in humana natura a Verbo assumptæ sunt. Et quoniam gratia creata, inter omnes perfectiones animæ, & major est, & ipsi gratiæ unionis propinquior, ideo de illa primo loco disputat: quoniam vero Christi gratia non solum illius naturam perfecit, sed principium etiam fuit perficiendi alios: ideo prius in hac qu. agit de hac gratia, prout singularis, seu personalis perfectio animæ Christi est, in sequenti vero quæst. agit de illa, prout est gratia capitis, seu prout est principium influendi in alios. In præsenti vero quæst. prius inquirit, an hæc gratia fuerit in Christo, quod persequitur per octo articulos primos, agens prius de ipsa gratia sanctificante, quæ est veluti fons, & origo aliorum donorum, deinde vero de virtutibus, donis, & aliis gratiis: ultimo vero loco de perfectione hujus gratiæ disputat ar. 9. & seqq.

ARTICULUS I.

Utrum in anima Christi fuerit aliqua gratia habitualis.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in anima assumpta a Verbo non fuerit gratia habitualis. Gratia enim est quædam participatio divinitatis in creatura rationali secundum illud 2. Petr. 1. Per quem maxima & pretiosa promissa nobis donavit, ut divinæ simus consortes naturæ: Christus autem est Deus, non participative, sed secundum veritatem. Ergo in eo non fuit gratia habitualis. 43. 3. dist. 13. q. 1. ar. 1. & veri. q. 27. ar. 1. & op. 3. ca. 221. & Joan. 3. l. 6. co. 2.

2 Præterea, gratia ad hoc est necessaria homini, ut per eam bene operetur (secundum illud 1. Corinth. 15. Abundantius omnibus laboravi, non ego autem, sed gratia Dei mecum) & etiam ad hoc, quod homo consequatur vitam æternam secundum illud Rom. 6. Gratia Dei vita æterna. Sed Christo ex hoc solo, quod erat naturalis filius Dei, debebatur hæreditas vitæ æternæ, ex hoc etiam quod erat Verbum, per quod facta sunt omnia, aderat ei facultas omnia bene operandi. Non ergo secundum humanam naturam indigebat alia gratia, nisi unione ad Verbum.

3 Præterea, illud, quod operatur per modum instrumenti, non indiget habitu ad proprias operationes, quia habitus fundatur in principali agente. Humana autem natura in Christo fuit, sicut instrumentum divinitatis, ut dicit Damascenus in 3. libr. Ergo non debuit in Christo esse aliqua gratia habitualis.* Lib. 3. orthodo. c. 15. a med.

Sed contra est, quod dicitur Isai. 11. Requiescet super eum Spiritus Domini. Qui quidem in homine esse dicitur, per gratiam habitualem, ut in prima parte dictum est. Ergo in Christo est gratia habitualis.* 1. p. q. 43. ar. 6.

b *Respondeo dicendum, quod necesse est ponere in Christo gratiam habitualem, propter tria. Primo quidem propter unionem animæ illius ad Verbum Dei: quanto enim aliquod receptivum est propinquius causæ influenti, tanto magis participat de influentia ipsius. Influxus autem gratiæ est a Deo, secundum illud Psalm. 83. Gratiam, & gloriam dabit Dominus. Et ideo maxime fuit conveniens, ut anima illa reciperet influxum divinæ gratiæ. Secundo, propter nobilitatem illius animæ, cujus operationes oportebat propinquissime attingere ad Deum per cognitionem & amorem: ad quod necesse est elevari humanam naturam per gratiam. Tertio, propter habitudinem ipsius Christi ad genus humanum: Christus enim, in quantum homo, est mediator Dei & hominum, ut dicitur 1. ad Timotheum 2, & ideo oportebat, quod haberet gratiam etiã in alios redundantem, secundum illud Joannis primo:*

De plenitudine ejus omnes accepimus, & gratiam pro gratia.

c *Ad primum ergo dicendum, quod Christus est verus Deus secundum personam, & naturam divinam: sed quia cum unitate personæ remanet distinctio naturarum (ut ex supradictis patet), anima Christi non est per suam essentiam divina: unde oportet, quod fiat divina per participationem, quæ est secundum gratiam.*

q.2.ar.1.

d *Ad secundum dicendum, quod Christo, in quantum est naturalis Filius Dei, debetur hæreditas æterna, quæ est ipsa beatitudo increata, per increatum actum cognitionis, & amoris Dei, eundem scil., quo Pater cognoscit, & amat seipsum, cujus actus anima capax non erat propter differentiam naturæ. Unde oportebat, quod attingeret ad Deum per actum fruitionis creatum: qui quidem esse non potest, nisi per gratiam. Similiter etiam, in quantum est Verbum Dei, habuit facultatē omnia bene operandi operatione divina: sed quia præter operationem divinam oportet poni in eo operationem humanam (ut infra patebit) *, oportuit in eo esse habitualem gratiam, per quam hujusmodi operatio in eo esset perfecta.*

q.19.ar 1. & 2.

e *Ad tertium dicendum, quod humanitas Christi est instrumentum divinitatis, non quidem sicut instrumentum inanimatum, quod nullo modo agit, sed solum agitur, sed tanquā instrumentum animatum anima rationali, quod ita agitur, quod etiam agit. Et ideo ad convenientiam actionis oportuit eum habere gratiam habitualem.*

COMMENTARIUS.

HÆc quæstio formaliter intelligitur de gratia sanctificante, quæ in nobis dicitur justitia inhærens, sive illa sit in essentia animæ, sive in potentiis. Sed quia D. Tho. supponit suam veram sententiam, scil., hanc gratiam quoad suum primarium, & essentialem habitum, inhærere proxime in animæ substantia: ideo de hac gratia videtur potissimum proponere præsentem articulum, nam in sequentibus agit de virtutibus, donis, & cæt.

Responsio.

b Respondet ergo D. Tho., necessarium esse ponere in Christo gratiam habitualem; intelligit autem non de necessitate simpliciter, seu secundum absolutam potentiam Dei, sed secundum legem ordinariam, & quasi connaturalem animæ Deo unitæ. Et hoc sensu conclusio optime probatur rationibus D. Tho. Primo, quia Christi anima est propinquior Verbo, & ideo majorem gratiæ influxum ab illo recipit. Secundo, quia ad supernaturales operationes indigebat hac gratia. Tertio, quia illa anima potest influere illam gratiam in alios, multo ergo magis eam in se suscipit. In qua ratione dubitat Cajetanus, quia videtur D. Tho. divertere a gratia personali ad gratiam capitis. Sed nulla erat occasio dubitandi, proprie enim sumpta est hæc ratio ab effectu ad causam, & est satis accommodata; perfectio enim, quæ communicatur effectui, præexistit in causa, præsertim si sit perfectio simpliciter nullam significans imperfectionem, & causa etiam perfecta sit.

1. Argum. Anima Christi quo modo ex gratia habeat, ut sit divina per participationē.

c In solutione ad primum dicit D. Thom., animam Christi fuisse divinam per participationem, & ideo habuisse gratiam, quæ est divinitatis participatio. Sed advertendum est, illam animam prius ordine naturæ fuisse deificatam per unionem personalem: sed quia per illam unionem anima non est facta divina per essentiam, vel naturam, sed solum per assumptionem, ideo potuit illa anima unita, in se suscipere participationem divinę naturæ, & hoc modo dicitur facta divina per gratiam; & quod dicitur de anima, potest dici de humanitate ratione animæ: de Christo vero non potest simpliciter dici, quod sit Deus per participationem, vel quod sit factus divinus per participationem, & ideo D.Tho. cum argumentum factum esset de Christo, in responsione ad distinctionem naturarum recurrit, indicans non esse de ratione gratiæ creatæ, ut per ipsam deificetur suppositum secundum se, sed satis esse deificari naturam: an vero id concedi possit de persona, ut subsistente in tali natura, seu de Christo cum illa adjectione, ut est homo, inferius quæstione 16. & 23. dicetur.

2. Argum.

d Argumentum secundum est hujusmodi: Christo debetur vita æterna, & omnis bona operatio propter unionem; ergo propter operationem non indigebat gratia habituali. Responsio vero in forma est, Christo homini necessarias fuisse operationes creatas, quibus vel Deo frueretur, vel recte operaretur in humana natura: ad perfectionem vero harum operationum indiguisse gratia, & ideo ratione unionis utrumque fuisse debitum, & operationem, & gratiam. Quæ solutio est valde notanda pro iis, quæ inferius dicemus de actuali gratia Christo homini necessaria: nam licet D.Th. hic de habituali loquatur, doctrina vero ejus evidētius procedit de actuali.

e Solutio ad tertium clara est, sed valde notanda pro materia de gratia.

DISPUTATIO XVIII.

In quatuor Sectiones distributa.

De Gratia sanctificante, seu justitia creata animæ Christi.

SUpponimus hoc loco, gratiam, de qua agimus, esse aliquid inhærens in anima: nam licet extrinseca benevolentia, seu voluntas Dei soleat interdum gratia appellari, ut D.Th. supra q.2. a.10. & q.6.a.6. notavit, hic vero nihil est, quod de hujusmodi gratia differamus, non quod animæ Christi collata non fuerit, sed potius quia evidentissimum est, uberrime fuisse collatam: tum etiam, quia ratio, & mensura hujus gratiæ, in donis & effectibus ejus relucet. Gratia vero inhærens in habitualem, & actualem distingui solet: de priori tantum disputavit hic D. Tho. non videbitur autem extra rem, aliquid dicere de posteriori, ita tamen, ut solum, quæ ad Christum pertinent, attingamus: supponendo universalia principia, quæ ad doctrinam de gratia pertinent, & quomodo in homine Christo locū habeant, explicando.

SECTIO I.

Utrum ad suam sanctificationem, & justificationem indiguerit anima Christi gratia creata sanctificante.

COnstat inter Catholicos, Christum Dominum ab initio suæ conceptionis fuisse gratum Deo, sanctum, innocentem, juxta illud Joan.1. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ, & veritatis*, quæ verba inferius expendemus, & illud Luc.1. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*, ut eleganter ponderat Bernard. homil.4. in Missus est. Et illud Joan. 10. *Quem Pater sanctificavit, & misit in mundum*. Quanquam enim August. tract.48. in Joan. & Beda ibidem, Filium secundum divinitatem intelligant, dici sanctificatum a Patre per æternam generationem, quatenus ab illo accipit ipsam sanctitatem per essentiā: non tamen videtur posse negari, Christum eo loco de se, ut homine, fuisse locutum, cum se sanctificatum a Patre dixit, ut exponit Hilar. lib.7. de Trinit. & Athanas. in lib. de Natura hum. suscepta, prope initium, & Chryso. hom. 60. in Ioan. est ergo Christus sanctus, & sanctificatus a Patre, cui sanctitati Pater testimonium præbuit, cum dixit: *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*, Matth. 3. & 17.

Hoc ergo firmo fundamento supposito, difficultas est, an indiguerit Christus gratia accidentali, ut fuerit sanctus, & gratus Deo. Primam sententiam affirmantem hoc tenet Paludan. in 3.dist.13.q.2.opin.4.concl.1. unde infert indiguisse Christum hac gratia, etiam ad materiā, quia meritum supponit hominem perfecte gratum. Idem sentit Marsilius in 3.q.10. a.1. Et fundamentum eorum esse potest, quia hic est effectus formalis gratiæ habitualis, qui sine sua forma esse non potest. Et ex hac radice ortæ videntur duæ aliæ extremæ sententiæ, quarum authores pro hac parte citari possunt. Altera est quorundam, qui dixerunt, non posse Verbum assumere naturam humanam sine gratia habituali: nam quia videbant non posse Deum fieri hominem, quin ille homo esset sanctus, & existimabant non posse esse sanctum sine hac gratia, ideo concludebant hanc gratiam necessario conjunctam esse cum unione hypostatica. Ita refert & late tractat Henric. quodlib.13.q.5. nec multum ab hac opinione discrepat Bonav. in 3, d.13. a.1. q.1. quāquam non loquatur aperte de necessitate absoluta. Indicat etiam Alens.3.p.q.11.mem.1.& 3.& Gab. in 3.d.1.q.1.& d.2.q.2. quamvis ex alio fundamento supra impugnato disp.8.sect.2. Altera extrema sententia est, posse fieri, ut Deus sit homo & tamē quod ille, ut homo, nō sit sanctus,

nec

nec gratus Deo, cum enim gratia creata sit res omnino distincta a natura humana, & persona divina, potest Deus assumere naturam sine illa gratia: unde fit consequens, si per solam hanc gratiam fit homo sanctus, posse esse hominem Deum, & tamen ut hominem non esse sanctum, gratum Deo. Quam sententiam videntur defendere aliqui ex discipulis D.Th. & aperte Durand. in 3.dist.12.q.2

Secunda principalis sententia est, non indiguisse Christum gratia aliqua creata, ut esset sanctus, & gratus Deo, etiam secundum humanitatem. Hanc sententiam pauci ex scholasticis Theologis attingunt; videtur autem sumi ex communi sententia Sanctorum, asserentium, per gratiam unionis sanctificari animam & corpus Christi, quos statim referam: ex hoc enim fundamento concludi videtur, propter sanctificationem non fuisse Christo habitualem gratiam necessariam. Et hæc sententia est sine dubio vera.

Quid sit esse sanctum, gratum & justum. Ne tamen in æquivoco laboremus, aperiamus, quę vis sit in his vocibus, scilicet esse sanctum, gratum, justum: multa enim in his prædicatis includuntur, primum, ut is, qui gratus dicitur, diligatur a Deo secundum præsentem justitiam, dilectione supernaturali, id est, ordinata ad communicationem supernaturalium bonorum, nam esse gratum aliquid addit supra naturam, profectum ex divina dilectione. Secundo, esse sanctum includit carentiam culpæ, vel mortalis, vel etiam venialis, si sit purissima & perfectissima sanctitas: hæc enim est vis illius vocis, ut constat. Tertio, esse perfecte justum & sanctum includit, ut anima & facultates ejus sint bene dispositæ, & ordinatæ ad finem, & ad omne id, quod honestum est: &, si justitia sit supernaturalis, ut nunc loquimur, ut hæc bona habitudo, & proportio sit in ordine ad finem, & media supernaturalia. Et hinc consequenter fit, ut persona sic sancta, & grata, sit de se accepta ad gloriam, & apta ad merendū.

Christus ex vi gratiæ unionis formaliter sanctus, & gratus est. Dico ergo primo, humanitatem Christi, seu Christum ut hominem, formaliter ex vi ipsius gratiæ unionis fuisse absolute, & simpliciter sanctum, & Deo gratum. Probatur primo ex sanctis Patribus, qui explicantes verba illa Ps. 44. *Unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ*, & Isai. 61. ac Luc. 4. *Spiritus Domini super me, propter quod unxit me*, illa etiam Daniel. 9. *Et ungetur Sanctus Sanctorum*, & Act. 4. & 10. *Unxit eum spiritu sancto, & virtute*, dicunt hanc unctionem, qua Christus homo fuit unctus, & a qua Christus est appellatus, esse ipsam divinitatem, seu Verbum, per cujus præsentiam humanitas sanctificatur. Ita Nazia. orat. 36. num 7. & 93. orat. 42. ubi humanitatem dicit delibutam, unctam, Deificatam ipsa unione ad Verbum. Unde Cyril. l. 4. in Jo. c. 29. dicit, Christum vocari unctum, non sicut alios Reges, aut sanctos, sed quia *Verbum caro factum est*; & ideo lib. de Fide ad Theodos. prope finem: *Cum Verbum*, inquit, *antea non esset Christus, in ipsa carnis assumptione dictum est Christus*. Similia fere leguntur apud Origenem hom. 1. in Cant. ad med. & l. 2. Periarch. c. 6. quos Patres imitatus est Damasc. orat. 1. de Imag. ante medium, & lib. 3. de Fide c. 3. & 4. 17. & li. 4. c. 6. & Nicet. lib. 3. Thesau. c. 3. *Ipse*, inquit, *seipsum unxit, divinitas enim humanitatis unctio est*; quod fere eisdem verbis antea dixerat Dionys. Alexand. in ep. contra Paul. Samosat. in princ. quem refert Turrian. in Oplotheca, dicens Christum non indiguisse unctione externa, ut sit res, quam nomen ejus præ se fert, id est, unctus: *Quia per se unctus est, & sibi ipsi ipse est unctio*. Ex Latinis vero Aug. lib. 15. de Trinitate, c. 26. *Tunc*, ait, *unctam fuisse invisibili Deo humanam naturam, quando divinæ est juncta personæ*; & idem fere scribit libro 3. contra Maximin. c. 16. & Hierony. in Psalm. 132. & Fulgent. de Incarnat. & grat. c. 10. unde optime Anselm. in c. ad Hebr. 1. *Non ante conceptus & postmodum unctus, sed hoc ipsum de Spiritu sancto, & carne Virginis concipi, Spiritu sancto ungi fuit*, quæ verba sumpta sunt ex Gregor. lib. 9. registri Epist. 61.

Dicet aliquis, hæc omnia exponi posse non formaliter, sed causaliter, id est, non quia ipsum Verbum per se sit forma sanctificans humanitatem, seu hunc hominem, sed quia fuit radix & fons, a quo sanctitas in illam animam manavit, sic enim dicunt iidem sancti, animam Christi per ipsam unionem factam esse impeccabilem, quod hoc modo necessario exponendum esse infra qu. 15. ostendemus, & Greg. Nazian. orat. 51. post medium dicit etiam totum humanum genus fuisse per humanitatis susceptionem, sanctificatum. Sed in primis, si verba Sanctorum ponderentur, solutio non satisfacit, dicentes enim unctionem humanitatis fuisse divinitatem ipsam, non potuerunt clarius rationem formalem explicare, pręsertim cum expresse dicant per ipsammet unionem, qua Christus constituitur, esse divinitate unctum: & Hilar. 7. lib. de Trin. & Chrys. hom. 60. in Joan. exponentes, ut supra citavi, verba illa Joan. 10. *Quem pater sanctificavit*, de sanctificatione Christi in humanitate, dicunt, sanctificatum esse Christum a patre, non ut alios homines, sed ipsa divinitate, in persona Filii humanitati unita, & ideo dicitur Pater sanctificasse, & misisse, quia ipsa missio, quæ per incarnationē facta est, fuit humanitatis sanctificatio.

Deinde ita explicatur ex ipso nomine *Christus*; ajunt enim Christum eo oleo spirituali fuisse formaliter sanctificatum, quo fuit unctus, & a quo nomen Christi accepit; sed in ipsa unione præcise ac formaliter concepta est Christus, ut Christus & unctus: ergo. Minor constat ex citatis verbis Cyrilli, qui etiam l. de fid. ad Regin. ait, Verbum secundum se non esse Christum, sed quādo *Verbum caro factum est*, tunc esse Christum nominatum. Idem Athanasius, serm. de Epiph. quem Damascenus citat, lib. 4. c. 6. *Quando Deus* (ait) *factus est homo, tunc hoc nomen*, Christus, *inductum est*. Hinc Ambr. lib. 1. de Spiritu S. c. 3. ait, in nomine Christi, & Patrem, qui unxit, & Filium, qui unctus est, & Spiritum S. quo unctus est, indicari. Quod etiam habet Irenęus l. 3. contr. hęr. c. 20. Cum autem dicunt, Christum fuisse Spiritu S. unctum, non loquuntur de sanctificatione gratiæ habitualis, quæ Spiritui S. attribuitur, sed de ipsamet conceptione Filii Dei, quæ etiam Spiritui S. appropriatur, dum in Symbolo Christus *de Spiritu sancto conceptus* dicitur. Et utrumque optime quadrat cum verbis Angeli, Luc. 1. *Spiritus sanctus superveniet in te, & virtus altissimi obumbrabit tibi*: Ecce auctorem mirabilis conceptionis, unde statim subdit: *Ideoque & quod ex te nascetur sanctum, vocabitur Filius Dei*. Quia nimirum, ex vi talis conceptionis, quantumvis præcise ac formaliter sumatur, sanctus est. Et hæc est unctio, de qua Petrus ait, Act. 10. *Quomodo unxit eum Deus Spiritu sancto*, id est, excellenti dono gratię unionis, quod ex conceptione de Spiritu S. habuit. Et hoc est, quod subdit, *quoniam Deus erat in illo*, scilicet, per intimam & substantialem unionem, sicut alibi Paulus dixit: *Erat Deus in Christo, mūdū reconciliās sibi*. 2. Cor. 5. & ad Col. 1. *In ipso habitat ōnis plenitudo divinitatis corporaliter*.

Dices, licet his testimoniis recte probetur, Christum ut hominem, seu ejus humanitatem fuisse unctam divinitate, non tamen esse sanctificatam, sed solum evectam ad quandam maximam dignitatem. Respondetur in primis, nihil aliud per illam metaphorā, nisi sanctificationē, significari juxta communē phrasim Scripturæ; Exod. 29. & 30. Levit. 10. 21. & sæpe alias, unde 1. Jo. 2. *Unctionem habemus a Sancto*. Unde Dionys. de Eccles. hier. c. 4. p. 3. ait; *Unguentum Chrismatis, & omne divinum unguentum cujusvis rei consecratione adhibitum, aperte monstrare Christum, qui illum, qui sanctificatur, sāctificavit, ut qui idem sit, suique similis in omni bonitatis munere*; quod late ibi prosequitur, ac declarat. Et optime probatur ex loco illo Danielis 9. *Et ungetur Sanctus Sanctorum*, id est, tali unctione ungetur, quæ non solum Sanctum, sed Sanctū Sanctorū constituat; ut eleganter, sicut cætera solet, ibi declarat noster Benedictus Pererius, q. 15. plures rationes reddens illius appellationis. Cui consonat illud Is. 61 quod de se Christus exposuit, Luc. 4. *Spiritus Domini super me, eo quod unxerint me*, unctione, nimirū, hypostaticæ unionis. Deinde propriis etiam verbis hanc metaphoram declararunt Patres, non enim solum vocant unctionem, sed expresse sanctificationem, imo & impeccabilitatem, & Deificationem, ut loquuntur Nazian. Chrys. Hilarius, & Aug. cit. loc. Et videri etiam potest idem Aug. in Ench. c. 40. Athan. orat. 2. contra Arianos, Cyrillus Alex. l. 1. in Isajā, orat. 4. & l. de incarn. unig. c. 8. Damasc. l. 3. c. 17. & plures afferemus inf. q. 15. Christi Domini impeccabilitatē declarantes. Deniq; ratione ita declaratur.

Nam primum necesse est, humanitatem assumptam, seu hunc hominem maximo amore supernaturali a Deo diligi, quia maximum supernaturale donum in sua humanitate a Deo suscepit, quod est effectus, vel objectum divinæ dilectionis, totum naturæ ordinem superantis: ergo illa unio præcise per se ipsam reddit illam naturā maxime

xime Deo gratam, & dilectam, non quatenus hæc denominatio dilecti esse potest extrinseca ab actu diligentis, sed quatenus dicit objectum dilectionis, quod amor divinus, & efficax, non tam supponit, quam constituit, per donum illud, quod amando confert. Rursus hoc donum gratiæ unionis tale est, ut nullam secum admittat peccati maculam in natura unita, unde per se habet constituere hunc hominem innocentem; constituit ergo sanctum, & gratum Deo, id est, supernaturaliter dilectum tali dilectione, quæ necessario omne odium excludat, & constituat objectum intrinsece dignum tali amore. Ad hęc, hoc donum tale est, ut ratione illius debeantur humanitati omnes supernaturales perfectiones, quibus ad vitam beatam, & rectam operationem bene disponitur, ut inferius ostendemus: de ratione autem doni formaliter sanctificantis non est, ut præcise per seipsum conferat omnem perfectionem, sed satis est, ut ipsum per se reddat animam dilectam, & gratam, & secum afferat alia dona, ut in gratia ipsa habituali, quæ est in essentia animæ, necessario dicendum est. Unde fit tandem, hunc hominem Deum ex vi unionis hypostaticæ habere in se, & in sua natura sufficientem dignitatem, & quandam gratiam, ob quam illi debeatur beatitudo æterna; ergo verissimum est, hunc hominem constitui justum, & sanctum formaliter ex vi ipsius gratiæ unionis.

Humanitas non potest uniri Verbo, quin hic homo constituatur gratus

Sed quæret aliquis, an hæc sanctificatio fiat formaliter per unionem hypostaticam, ut est modus creatus in humanitate existens, an vero per Verbum ipsum humanitati unitum. Respondetur, hæc duo esse ita conjuncta & inseparabilia, ut vix possint comparari, & quasi sejungi in hoc effectu; quia nec unio creata esset sufficiens ad conferendam tam perfectam sanctificationem, nisi terminaretur ad increatum Verbum, & illud intime copularet humanitati; includit enim hæc sanctificatio impeccabilitatem, infinitatem, & Deificationem quandam, quæ omnia nullum creatum donum per se conferre posset sine increato; nec etiam persona Verbi posset hanc sanctificationem conferre, nisi intercederet unio, quia sine illa unione non posset terminare humanitatem, nec hominem per se sanctum, & naturalem Dei filium constituere: hæc ergo sanctificatio utrumque requirit, scilicet, & modum unionis creatum, & terminum increatum, humanitati unitum. Et quia unum est ab alio inseparabile, ideo Patres indifferenter, & Verbo, & unioni tribuunt hanc sanctificationem. Nam, ut ex Nazian. Damasc. & aliis adduximus, sicut dicitur, humanitatem fuisse divinitate delibutam & unctam ista ungentis præsentia, & ipsius Verbi substantiali plenitudine, ut ait Origenes loco citato, similiter dicitur Christi humanitas sanctificata ipsa unione, ratione cujus dicitur gratia connaturalis Christo ab Aug. in Enchir. c. 40. Similiter dicitur humanitas illa sanctificata ipsa assumptione, & conceptione de Spiritu sancto, prout incarnationem includit, ut late Bernardus hom. 4. in *Missus est*, a medio. Quod si velimus singulis attribuere, quod eis propriissime convenit, Verbum est quasi forma ipsa sanctificans humanitatem, & constituens hunc hominem per se sanctum, quia Verbum est sanctitas ipsa per essentiam, & per se ac intime conjungitur humanitati. Item Verbum ipsum est, a quo habet hic homo, ut sit filius Dei naturalis, & ab eodem habet infinitam dignitatem, ratione cujus est potens ad infinitum meritum, & sanctificationem, eique debetur summa gratia, caritas, & gloria, & perfectissima latrię adoratio. At vero unio est quasi via ad hanc sanctificationem, vel conditio ad illam necessaria, quia non posset Verbum formaliter conferre illam sanctificationem, nisi intercedente hac unione; sicut gratia est forma sanctificans animam, inhæsio autem gratiæ in ipsa est conditio necessaria, seu via in suo genere ad illam sanctificationem.

Dices; modus iste unionis hypostaticæ, ut est quid creatum in humanitate, est quid perfectius, quam gratia habitualis; ergo sanctificat etiam perfectius, non tantum ut conditio, seu via, sed etiam ut forma; item per illam unionem formaliter est humanitas affecta dono supernaturali perfectissimo, & est facta incapax peccati. Respondetur, unionem quidem esse perfectiorem gratia habituali, tamen esse diversi ordinis, &, servata proportione, non habere unionem in suo ordine illam perfectam rationem, quam habet gratia in sua; & ita gratia, licet in gradu & ordine simpliciter sit inferior, tamen secundum quid, seu in modo excedit, quia est forma quasi essentialis, & absoluta in suo ordine, unio vero est modus & quasi via in gradu suo. Quocirca, licet unio perfectius sanctificet, quia concurrit suo modo ad excellentiorem sanctificationem, & quia perfectius est, inchoare (ut sic dicam) illam sanctificationem, quam consummare inferiorem, tamen in modo non ita est forma sanctificans in suo ordine, sicut gratia in suo. Unde etiam fit, ut illa unio per se, & ut quid creatum est, non constituat formaliter filium Dei, nec adoptivum, ut est certum, de quo infra, q. 23. nec naturalem, quia humanitas non est filia, & illa est, quæ proprie afficitur illa unione; est tamen illa unio, veluti conditio aut via, ut hic homo constituatur filius Dei naturalis. Cujus filiationis fundamentum non est proprie unio creata, sed ipsum Verbum, ut unitum humanitati. At vero gratia, quia est propria forma, & quasi natura quędā afficiens personam illam, constituit filium, saltem adoptivum; non possunt ergo gratia & unio cum eadem proportione comparari; & omnes illæ proprietates, quæ tribuuntur unioni, ut reddere impeccabilem &c. intelligūtur potissimum ratione sui termini, vel in ordine ad illū, & quasi in via ad illum. Non nego tamen posse mente præscindi donum illud creatum, quod est unio, a dono increato ipsius Verbi, & in illo præcise conceptu posse considerari aliquam sanctificationem, & magnam excellentiam, & quasi consecrationem quandam illius humanitatis. Dico tamen, totam illam ut sic conceptam pertinere ad humanitatem tantum ut natura est, & non esse propriam Christi hominis sanctificationem, sed esse quasi viā ad illam, seu conditionem requisitam, & inchoationem ejus, quæ per ipsum Verbum formaliter consummatur. Quia vero Christus, ut homo, non est plures Deus, sed ex Deo & humanitate constat, ideo in sua integra sanctificatione totum illud includit, scilicet, & increatam formam sanctificantem, & creatam unionem, suo etiam modo ad illam sanctificationem concurrentem.

Atque ex his infertur primo, per hanc unionem non solum animam Christi, sed etiam carnem fuisse sanctificatam. De anima potissimum procedunt omnia, quæ dicta sunt. Ad carnem vero facile applicari possunt, juxta illius capacitatem; non enim omnis res est capax æqualis sanctificationis, & ideo licet Verbum divinum ex se infinitam sanctificationem conferre possit, tamen unicuiq; confert juxta modum suum. Caro ergo non potest sanctificari, ut capax essentialis gloriæ, aut amicitiæ propriæ, sed potest sanctificari, ut socia animæ sanctæ, & ut organum illi conjunctum, & ut essentialis pars humanitatis assumptæ; sic ergo sanctificata fuit per unionem caro Christi, quia ex vi illius digna est supremo cultu & reverentia. Secundo, quia purissima & mundissima effecta est, incapax omnis maculæ, non solum culpæ, sed etiam fomitis, & omnis inordinationis aut defectus, qui aliquam indecentiam includit; dicitur autem sanctum, quod est coram Deo purum, & mundum, ut ex usu Scripturæ constat. Tertio, quia specialiter fuit Deo consecrata, vel potius quasi propria illius effecta; dicuntur autem maxime sancta, quæ Deo conjunguntur, ejusvę cultui dicantur. Quarto, quia ex vi unionis debetur illi conjunctio cum anima sancta, & beata, & ipsa beatitudo, quantum illius potest esse capax: unde speciale miraculum fuit, ad tempus illa privari propter homines. Quinto denique quia non solum sancta, sed etiam sanctificatrix, & vivificatrix effecta est, ut Cyrillus dixit.

Secundo sequitur, non potuisse humanitatem uniri Verbo hypostatice, quin hic homo etiam secundum humanitatem constituatur gratus Deo & sanctus. Probatur ex ratione facta, quia non potest non esse supernaturaliter dilectus, & innocens, & dignus omni dono gratiæ, & gloriæ; hoc autem satis superque est ad veram sanctitatē; & justitiam, nam licet posset Deus non acceptare illam animam ad gloriam, id est statuere illam nunquam ei conferre, hoc tamen non excludit internam sanctitatem, sufficit enim, ut homo in se habeat, unde sit dignus illa gloria, sive Deus illam velit dare, sive non: similiter enim homini habenti gratiam habitualem posset statuere Deus nunquam conferre gloriam, & nihilominus ipsa gratia retineret suam dignitatem, & proportionem cum gloria; hanc vero dignitatem multo altiori modo confert gratia unionis. Et confirmatur hoc, quia fieri non potest, ut operationes humanæ talis hominis non

non sint moraliter infiniti valoris,& dignitatis, & de se maxime gratæ Deo,ut supra q.1.ar.2.late dictum est, & infra,q.19.iterum dicemus, contra eos, qui falso existimant,gratiam creatam fuisse Christo necessariam ad meritum:sed hunc valorem habent opera ex dignitate personæ operantis,& propter conjunctionem,quam cum illa habent media natura;ergo multo magis ipsa natura assupta,seu persona,ut in illa subsistes,est grata & justa,&c.

Dubium. Dices.Etiam si humana natura uniretur personæ angelicę sanctę,& justę,non esset necessarium ipsam humanitatem esse justam. Solutio. Respondetur exemplum esse in multis dissimile. Primo,quia cum persona angeli non sit per se sancta,sed per accidens, non uniretur humanitati, ut sancta,quia solum uniretur secundum suam personalitatem,at vero persona Verbi, ut sic, per se ipsam est ipsa sanctitas:deinde persona angeli non necessario excluderet culpam,seu malitiam a natura assumpta, non solum de potentia absoluta,sed neque ex natura rei,at vero persona Verbi excludit illam, non solum ex natura rei, sed etiam de potentia absoluta.

Deus potuit assumere humanitatē, sine gratia habituali. Tertio infertur,potuisse Deum assumere naturam humanam sine gratia habituali, quamvis non possit eam assumere, quin sibi gratam eam reddat. Probatur prior pars,quia cum illa gratia sit qualitas omnino distincta ab anima, & a gratia unionis, & formaliter non concurrat ad unionem, ut supra dictum est, nec sit dispositio ad illam,sed veluti effectus illam consequens,nihil repugnat, si Deus suspendat influxum illius, conservando unionem: nullam enim vel physicam contradictionem, vel moralem indecentiam alicui virtuti contrariam hoc includit,sicut etiam posset Deus assumere naturam, & per eam nullas supernaturales operationes exercere, vel certe illas efficere per auxilia, & non per habitus,quid enim repugnat? Posterior vero pars jam probata est, potest enim ille effectus, scilicet esse gratum, ab alia gratia formaliter fieri præter habitualem, scilicet, a gratia unionis. Qui vero dicunt potuisse assumi humanam naturam in puris naturalibus,atque adeo nec gratam, nec ingratam Deo, non satis animadvertere videntur quid dicant,nam si humanitas assumitur,necessario suscipit donum superans non tantum naturam, sed etiam omne aliud donum gratiæ, quomodo ergo dicetur assumi in puris naturalibus? Nisi fortasse dicatur sumi in puris naturalibus quoad operationes,vel alias naturæ perfectiones: sed hoc non obstat,ut dixi: quin homo ille esset gratus. Dices,tamen non esset amicus, quia non haberet vinculum mutui amoris.Respondetur.Ipse homo esset gratus & dilectus, & ita ex parte Dei non deesset vinculum amoris, ipse vere homo etiam amaret Deum vel dilectione supernaturali, si daretur illi auxilium etiam sine habitu, vel saltem dilectione naturali, & prout posset, & hoc satis est.

Dico secundo: Gratia unionis præcise ac formaliter per se ipsam non confert humanæ naturæ omnem justitiæ ac sanctitatis perfectionem, quasi extrinsecam, quæ in homine justo & sancto necessaria est, ut sit omni ex parte bene affectus & præparatus ad beatitudinem, & omnem rectam operationem. Hæc conclusio non solum est communis Theologorum, sed per se ita clara, ut tantum indigeat terminorum expositione, quia unio hypostatica solum confert dignitatem personalem, non vero confert animæ illam pulchritudinem, & quasi naturam ac formam proportionatam gloriæ, quam confert gratia habitualis,neque illam propensionem, & proximam facultatem bene operandi, quam conferunt virtutes; nam isti omnes sunt effectus formales & physici horum habituum,quos Verbum non potest per se ipsum formaliter supplere, tantum enim per se confert ipsum subsistere. Confirmatur & declaratur primo,quia ad perfectam sanctitatem per essentiam Verbi divini,ut Deus est,pertinet non tantum personalis dignitas Verbi, sed etiam naturalis,& essentialis virtus ac perfectio, quam habet in ipsa natura divina; ergo ad consummatam perfectionem & sanctitatem Christi hominis pertinet non tantum dignitas personæ,sed etiam optima dispositio & affectio ipsius naturæ humanæ,quæ sanctitas quædam est ipsius naturæ, cum in ordine ad ultimum finem, & ad omne id, quod est honestum, convenienter illam disponat. Confirmatur secundo,quia corpus humanum proprie sanctificari dicitur,quando redditur aptum,&accommodatum ad opera sanctitatis, quod non fit sine aliqua interna dispositione bona,quæ moderetur affectus,& promptitudinem conferat ad honeste operandum:ergo quamvis caro Christi per ipsam unionem sit formaliter sanctificata, quia caro Dei effecta,tamen ut omni ex parte juxta capacitatem suam sit perfecte sanctificata, requirit illam internam bonam dispositionem,& quasi ordinatum concentum facultatum omnium,quem Verbum per se ipsum formaliter conferre non potest.

Dices.Cur subsistentia Verbi,sicut per se ipsam dicitur facere formaliter gratum & sanctum, non poterit etiam eodem modo conferre omnem aliam bonam affectionem & dispositionem ad perfectam sanctitatem pertinentem? Respondetur, quia denominatio illa grati aut sancti præter substantialem perfectionem subsistendi, quam Verbum per se ipsum confert humanæ naturę non addit aliquem alium effectum physicum, sed solum explicat,vel dignitatem & excellentiam illius personæ,vel singularem Dei dilectionem, a qua donum illud proficiscitur,vel moralem quandam dignitatem,quæ ratione illius doni convenit humanæ naturæ,qua singulari modo est consecrata,& conjuncta Deo,& ita dilecta,ut non possit esse in ea aliquid,quod illi displiceat,neç declinet ab eo,quod rectum est:at vero illa bona dispositio,& affectio naturæ, dicit peculiarem effectum physicum & formalem,qui propriam formam requirit, quam Verbum ipsum supplere non potest.

Dices secundo.Quomodo hæ duæ assertiones inter se cohærent? nam si aliquæ aliæ perfectiones præter ipsam subsistentiam Verbi necessariæ sunt ad perfectam sanctificationem;ergo Verbum per se ipsum non perfecte sanctificat.Vel saltem sequitur, Christum sanctiorem esse per utramque gratiam simul sumptam,unionis scilicet& habitualem,quam per solam gratiam unionis,quod videtur alienum a modo loquendi Sanctorum. Ad priorem partem respondetur absolute negando sequelam. Nam unio hypostatica sanctificat perfecte in suo genere, seu substantialiter, ut Damasc.dixit, non tamen omni modo seu accidentaliter: & quia perfectio creaturæ, qualis est anima Christi,per accidentia consummatur, ideo prçter substantialem unionem indiget illa anima ad consummatam perfectionem suæ sanctitatis formis accidentalibus,ut sunt operationes rectę, & principia earum. Unde dici etiam potest,verbum per se sanctificare perfecte intensive,quia confert sanctitatem, quæ eminenter continet hæc omnia,& illa secum affert juxta naturę assumptæ capacitatem; & ideo ut supra diximus disputat. 14.sectio.2.quamvis subsistentia Verbi & dignitas in se una sit,aliter tamen dicitur sanctificasse humanitatem, quam naturam irrationalem,si illam assumeret, quia illa non esset capax moralis dignitatis,neque honestæ operationis & beatitudinis,sicut est humanitas. Objectio. Responsio Unio hypostatica quomodo sanctificet

Ad alteram ergo partem negatur etiam sequela, quia, ut dicatur Christus sanctior, non sufficit illa extensiva perfectio,quando tota illa intensive,eminenter,& in radice in una gratia continetur. Sicut non est homo, simpliciter sanctior per gratiam & charitatem simul, quam esset per solam gratiam in eodem gradu intensionis. Quod certissimum est in Christo Domino propter majorem eminentiam gratiæ unionis.

Ex quibus tandem,ut in forma quæstioni respondeam, dico tertio, quamvis Christus,ut homo Deus,non indiguerit gratia creata,ut esset gratus Deo, & sanctus, fuit tamen illi necessaria ad consummatam perfectionem extensivam seu statum sanctitatis.Utraque pars conclusionis patet ex duabus conclusionibus positis. Fundamentū vero primæ sententiæ nihil obstat, quia esse gratum ut sic,non est effectus formalis adæquatus gratiæ creatæ,sed esse gratum tali modo,scilicet per participationem divinæ naturæ,seu accidentali sanctificatione, de qua loquebatur Concilium Trident. sess.6.cum dixit, formalem causam justificationis esse inhærentem justitiam:at sanctificatio ex se abstrahit ab accidentali,& substantiali:& hoc posteriori modo per ipsam unionis gratiam confertur sanctificatio.Quæri vero hic solet,an ad meritum indiguerit Christus Dominus hac gratia creata habituali. Sed hęc quæstio ad hunc locum nō pertinet,& supra q.1. art.2.fere a nobis expedita est, & inferius q.19. in proprio loco tractabitur.

SECTIO II.

Qua certitudine tenendum sit, animam Christi habuisse gratiam habitualem.

FUit prima quorundam Theologorum opinio (si tamen opinio dicenda est), qui negarunt animam Christi habere hanc gratiam, nam esset in illo supervacua, quia solum confertur ad sanctificandũ,& sine illa est anima Christi sanctificata. Ita refert Palud. in 3. dist. 13. q. 2. qui non admodum hanc sententiam reprehendit.

Secunda sententia licet fateatur esse in Christo hanc gratiam, non tamen existimat hoc ita certum, sicut de aliis hominibus, quia alii simpliciter illa indigent ad suam sanctificationem, presertim parvuli, qui nullam aliam inhærentem formam habere possunt, qua sanctificentur, Christus autem non ita illa indiguit. Tum etiam quia de aliis hominibus hoc definitum videtur in Trident. Sess. 6. c. 7. juncto canon. 11. de Christo autem nusquam.

Dico primo, Christi animam habuisse donum gratiæ habitualis. Ita docent omnes Doctores d. 13. & probatur ex Scriptura simul & Patribus; dicitur enim Psalm. 44. *Propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis*: quamvis enim hunc locum supra de gratia unionis exposuerimus,& interdum aliis modis a sanctis exponatur, tamen de gratia etiam habituali illum intelligit Athanas. serm. 2. contra Arianos, circa finem, dicit enim oleum illud esse sanctificationẽ, qua Verbum homo factum se ipsum sanctificavit, cujus etiam est Dominus, & qua nobiscum communicavit,& infra: *Ipse est*, inquit, *qui dat, & accipit Spiritum sanctum, dat ut Verbum, accipit ut homo*:& infra; *Ex eo quod ipse ut homo eam gratiam Spiritus accepit, factum est, ut nos illam ex plenitudine dimanantem acceperimus*. Quam sententiam aliquantulum verbis mutatis docet aperte Cyril. to. 1. Conc. Ephe. c. 2. in ep. ad solitariam vitam agentes, ubi ait, nomen Chisti proprie tribui justis, quia Spiritus sancti gratia delibuti sunt juxta illud. 1. Joan. 2. *Et vos unctionem habetis a sancto*, quam unctionem, inquit, certum est fuisse in Christo; scriptum est enim Ps. 44. *Propterea unxit te Deus Deus tuus oleo lætitiæ*;& Act. 10. *Unxit illum Deus Spiritu sancto & virtute*. Addit vero singulare fuisse Christo, non solum fuisse Christum, sed etiam Deum, unde concludit: *Si quis propter hanc solam unctionem dicat appellari Christum Deum, & adorari, eadem ratione dicturum esse nos esse Deos, & adorandos æque ac Christum*: ubi evidenter supponit illam gratiam Spiritus sancti esse ejusdem rationis in Christo,& in nobis, unde to. 5. ejusdem Concil. c. 1. in declaratione septimi anathemat. expresse dicit tractans eundem locum, Christum secundum humanam naturam perinde ac unum ex nobis inunctum esse, quia licet Spiritum sanctum largiatur, tamen ut homo est, dispensatorie inunctus est. Similia habet Chrys. hom. de sancto & venerando Spiritu post med. & Euseb. li. 4. de demonstr. c. 25.& lib. 1. hist. c. 1. Hieronym. in id Abac. 3. *Egressus es in salutem populi tui*, inquit: *super omnia unguentorum genera, est unguentum spirituale, quod vocatur oleum exultationis, quo ungitur Salvator*; & infra: *Participes autem eos puto, ad quos loquitur Joannes, & vos unctionem habetis a Sancto*; quam unctionem infra dicit dari in baptismo,& si amittatur, posse per pœnitentiam reparari. Idem sentit Ambros. 1. de Spirit. sanct. c. 8.& super ad Hebr. 1. ubi hoc unguentum dicit esse gratiam, quæ communis est Christo & nobis, quamvis in illo sit excellentiori modo tanquam in capite. Et ad hoc accommodat illud Ps. 28. *Sicut unguentum in capite quod descendit in barbam, barbam Aaron, quod descendit in oram vestimenti ejus est, &c.* Neque aliud ibidem sentit Anselm. qui animadvertit, Deum hominem factum, esse, qui ungi dicitur, oleum vero esse gratiam seu donum Spiritus sancti, quod ejus, inquit, conscientiam exhilararet. Denique Bernardus serm. 16. in Canti. idem oleum explicat esse septem Spiritus sancti dona, quibus Christum replendum fore Isajas prædixerat. Ex quo sumi potest secundum testimonium ad hanc veritatem confirmandam, ex verbis Isajæ. 11. *Requiescit super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, &c.* Quem locum de donis etiam gratiæ habitualis exponit aperte Cyril. ibi prædixisse prophetam, dicens requieturum Spiritum Dei multis virtutibus & viribus pollentem: subdit vero: *Prophetam ita artificium suum temperasse, ut non hominem merum nobis inducat Jesum, deinde Spiritu afflatum, & quasi nostri ordinis esset, charismatum divinorum participem factum: sed potius Dei Verbum humanam naturam assumpsisse declaret, cumulatum bonis omnibus, quatenus ad ipsius naturam pertinet, ac etiam cum humanitate, quæ ad eam spectant, velut sua ac propria sibi vendicante*. Quibus verbis & rationem explicat, propter quam Spiritus sancti charismata humanitati Christi communicata fuerint, scilicet quia ad illius perfectionem pertinebant,& modum, quo illa habuit, videlicet ut sibi propria & connaturalia. Ad eundem modum Greg. 29. Mor. c. 30. vel juxta aliam divisionem 16. eundem locum tractans, inquit: *Redemptor noster, Spiritus operationes simul in se & cunctas & manentes habuit*. Sic etiam Tertul. l. contra Jud. c. 9. n. 119. *Requiescet*, inquit, *super illam Spiritus Dei, id est, universitas spiritualium documentorum, quæ in solum Christum competebat*. Et l. 3. contra Marcion. c. 17. dicit hanc esse pulchritudinem gratiæ spiritualis, interiorem ejus qualitatem, propter quam dictus est: *Speciosus forma præ filiis hominum*. Similia habet lib. 5. contra Marcio. c. 8. n. 126. Et fere Irenæus l. 3. c. 19. Tertio probari hoc potest ex verbis Angeli Luc. 1. *Quod nascetur ex te sanctum*: ut de sanctitate, omni ex parte perfecta, atque adeo non tantum gratiam unionis, sed etiam habitualem includente intelligantur, juxta id, quod Bernard. ait hom 4. in Missus est: *Singulariter sanctum fuit, quidquid Virgo concepit, & per spiritus sanctificationem & per Verbi assumptionem*.

Quarto denique probari hoc potest ex illo Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus; plenum gratiæ & veritatis*: quo testimonio Scholastici omnes ad hoc probandum utuntur, nec sine causa, nam plenitudo gratiæ Christi hæc omnia complectitur. Sed de hoc testimonio dicam plura infra disp. 22. nunc sufficiant ad confirmandam hanc expositionem verba August. 15. de Trin. c. 26. Ubi loquens de donatione Spiritus sancti per gratiam sanctificantem, inquit: *Dominus ipse Jesus, non solum Spiritum sanctum dedit ut Deus, sed etiam accepit ut homo, & propterea est plenus gratiæ, quia unxit Deus Spiritu sancto, non utique oleo visibili, sed dono gratiæ, quod visibili significatur unguento, quo baptizatos ungit Ecclesia*. Ubi sermo est aperte de dono gratię creatæ. Ultimo argumentari possumus ratione, quæ ex dictis sect. præced. facile desumitur, quoniam hæc gratia cum Christi hominis perfectione maxime congruebat,& suo modo illi necessaria erat, quod magis ex sequenti conclusione constabit.

Dico secundo. Secundum fidem certum existimo, hanc habitualem gratiam esse in anima Christi, esseque donum creatum illi inhærens. Probatur primo, quia cõmunis consensus Sanctorum & Scholasticorum conspirantium in assertionem alicujus veritatis ut indubitatam,& in scripturis contentam, facit certitudinem fidei: ita vero est in proposito, ut ostẽsum est. Secũdo, quia de fide est Christi animæ fuisse charitatem infusam, hoc enim donum commune est omnibus justis, quorum princeps Christus est. Scriptura passim docet, & Paulus universe dicit, sine charitate nihil cætera valere: quis ergo sine nota hæresis negare potest charitatis donum infusum fuisse animæ Christi? Hoc autem donum non est solum operatio, quæ transit, sed aliquid permanens per modum habitus, sic enim intelligunt Patres & Concilia Scripturas, quæ de hoc dono loquuntur. Et non minus Christum hominem, quam alios justos comprehendunt, ut est illud ad Rom. 5. *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*. Multo ergo magis diffusa est in corde Christi, de quo Paulus ait ad Ephesios 3. *In charitate radicati & fundati, ut possitis comprehendere cum omnibus sanctis, quæ sit latitudo, longitudo, sublimitas, & profundum, scire etiam supereminentem scientiæ charitatem Christi*. Unde idem Christus Dominus Joan. 15. quoad hoc donum, eodem modo de se & aliis justis loquitur, cum dicit: *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut & ego patris mei præcepta servavi, & maneo in ejus dilectione*. Quapropter non minus verum in ipso est, quam in nobis, quod ca. 14. dixerat: *Si quis diligit me, mandata mea servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, & mansionem apud eum faciemus*. Quibus verbis inhabitatio Dei per gratiam habitualem & permanentem significatur:

tatur. Dictio autem illa, *Si quis*, generalis est, & omnes comprehendit, qui Deum diligunt, & ejus mandata servant, inter quos Christus homo comprehenditur. Hoc autem loco per gratiam habitualem solum intelligimus creatum donum, quo mediante Spiritus sanctus inhabitat animam justi, sive illud sit gratia in essentia animæ, sive charitas in potentia, sive hæc re, sive ratione distinguantur: hæc enim sub opinionem cadunt. Unde arguitur tertio: quia licet speciatim de Christo non sit hoc definitum, tamen generatim de justis definitum est, justificari per infusionem gratiæ & charitatis, ut constat ex Trid. sess. 6. c. 7. & can. 11. ubi constat nomine gratiæ & charitatis non intelligi operationem; nam illa doctrina generalis est de justificatione, tam adultorum, quam parvulorum; constat autem donum hoc in parvulis non posse esse operationem.

Neque etiam dici potest Concilium loqui de dono abstrahente ab operatione, vel habitu, tum quia loquitur de justitia, quæ ejusdem rationis est in omnibus hominibus justis: tum etiam, quia explicando causam formalem illius justificationis, illam distinguit ab operatione, & dicit esse unicam, & infundi secundum propriam cujusque dispositionem, & cooperationem, & effici per sacramenta: tum præterea quia de fide est, baptismum non minus conferre gratiam adultis, quam parvulis; cum tamen non conferat operationem: imo fieri possit, ut dum adulti baptizantur & justificantur, actu non operentur. Propter quod idem Conc. sess. 6. c. 14. & sess. 14. c. 1. & 4. definit, gratiam comparatam per baptismum, & amissam per peccatum, posse iterum per pœnitentiam reparari, quod dici non potest, nisi de gratia habituali & permanente. Est ergo de fide ex hac definitione, gratiam & charitatem non tantum per modum operationis, sed etiam per modum formæ permanentis, & inhærentis, infundi justis: hæc ergo definitio etiam Christum hominem comprehendit, quia, ut ostensum est, Scriptura, & Patres non minus docent habitare Spiritum sanctum in anima Christi per hæc dona, imo multo perfectius, quam in aliis justis. Concilium autem generaliter explicuit hanc doctrinam Sanctorum, de donis, quæ permanent & inhærent: & quamvis non usus fuerit nomine habitus in genere, tamen cum in specie utatur nomine gratiæ & charitatis, perinde esse existimo: quamvis in rigore certior sit res his nominibus, quam illis explicata.

De fide est gratiam, & charitatem in justis esse quid permanens.

Ultimo tandem ratio jam tacta est, quia licet hæc dona non fuerint necessaria animæ Christi ad excludendū peccatum, sicut sunt homini lapso, neque etiam ad primā seu primariam ejus sanctificationem, sicut fuerunt necessaria Angelis, vel Adæ in statu innocentiæ, quia Christus habuit aliam priorem, & excellentiorem sanctificationem: tamen ad debitam illius animæ pulchritudinem, & dispositionem, & ad connaturalem modum operandi, atque adeo ad perfectam participationem divinitatis, & consummatam justificationem, tam necessaria fuit hæc gratia animæ Christi, sicut aliis, ut bene indicavit D. Th. hic ad 1. & infra ar. 9. ad 2. Aliunde vero hæc optima dispositio erat illi animæ multo majori ratione conferenda, propter dignitatem personæ verbi, & divinæ naturæ, cui erat conjunctissima: nam inde etiam habuit, ut esset quasi quoddam universale principium, & perfectissimum exemplar gratiæ aliis conferendæ. Habuit etiam inde perfectissima dona sapientiæ, & scientiæ, ac visionis Dei: cum tamen non minus opportuna, & necessaria sint hæc dona sanctificantis gratiæ. Denique corpori etiam ipsi, quamvis unito Verbo, imo quia unitum est Verbo, data sunt creata dona gloriæ tempore convenienti; quod non minus certum est, quam sit de aliis hominibus, quorum corpora futura sunt conformia corpori claritatis ejus. Cur ergo non idem existimandum est de donis animæ? Unde non immerito existimari potest, hanc veritatem doceri ab omnibus Patribus, & Conciliis tradentibus utrāque naturam, divinam & humanam fuisse in Christo perfectam omnibus proprietatibus, & perfectionibus ad utramque pertinentibus. Sed hanc rem elegantibus Ambrosii verbis concludamus: ille enim lib. de Spiritu S. c. 11 cum dixisset, Christum de Spiritu S. natum esse, & renatum, subdit: *Quem natum de Spiritu sancto confitemini, quia negare non potestis, renasci negatis? magna insipientia est, ut quod singulare est hominum, confiteamini, quod commune est hominum, denegetis.*

Ob quam causam Christo dona gratiæ collata sunt.

Ex quibus colligo, & dico tertio, hanc gratiam habitualem in Christo, & in aliis hominibus justis esse ejusdē speciei, & rationis essentialis. Quod notavit Richardus d. 13. a. 1. q. 2. Cajetan. infra ar. 11. circa ad tertium, & sumitur ex omnibus adductis testimoniis, & rationibus, quæ vel expresse hoc affirmant, & probant, vel certe manifeste supponunt. Et ratione patet, quia charitas animæ Christi ejusdem rationis est cum nostra, habet enim objectum formale, & modum tendendi ejusdem rationis: similiter etiam visio beata, & lumen gloriæ sunt ejusdem rationis specificæ in Christo, & aliis beatis, ut infra ostendemus. Deinde gratia sanctificans, quæ in nobis est, est suprema quædam participatio divinæ naturæ, qua fortasse nulla potest esse major per qualitatem creatam, cum non possit habere operationes connaturales meliores, quam sint visio, & amor supernaturalis Dei. Denique nullum est fundamentum ad fingendam hanc distinctionem, cum tamen Scriptura, & Patres, ut dixi, eodem modo loquantur de hac Christi gratia, & nostra. Et potest hoc inde confirmari, quod Christi anima, sicut est exemplar nostræ gloriæ, ita & nostræ justitiæ, juxta illud ad Rom. 8. *Quos prædestinavit conformes fieri imagini Filii sui.* Oportuit autem, ut perfectissimum exemplar esset ejusdem rationis, quoad fieri posset.

Gratia habitualis ejusdē rationis est in Christo & in nobis.

Sunt vero quidam discipuli D. Thomæ, qui licet propter nonnulla ex adductis fateantur, gratiam habitualem Christi, & nostram, secundum absolutam essentiam suam consideratas, esse ejusdem speciei: tamen secundum modum essendi, & ex parte subjecti dicant gratiam Christi esse alterius rationis & essentiæ. Sed hoc existimo tantū ad quendam loquendi modum pertinere, qui non admodum mihi placet, quia in ipsa Christi gratia revera nihil est specie differens a gratia nostra: solum est in illa singularis conjunctio ad Verbum, & ad gratiam unionis, ad quam ordinata est, ex qua conjunctione habet, ut aliquos effectus possit efficere, quos nō potest privata gratia aliorum hominum. Sed hæc omnia nullam in illa indicant differentiam specificam, sed solum habitudines quasdam pertinentes ad moralem dignitatem. Quis enim dicat, humanitatem Christi & aliorū hominū secundum se esse eiusdem speciei, quatenus vero sunt in hoc, vel illo supposito differre specie, quia humanitas Christi habet dignitatem quandam, vel quia potest esse principiū aliquorū effectuū, quos alii homines efficere non possunt? Sed cum de re constet, de modo loquendi non admodum laboro.

SECTIO III.

Quando & quomodo data sit animæ Christi hæc gratia habitualis.

DIco primo. Hæc gratia data est Christi animæ simul tempore cum ipsa gratia unionis. Hæc est communis Scholasticorum sententia, qui non solum hoc docent, sed etiam ab illo instanti habuisse omnem gratiam habitualem, omnemque intensionem ejus, quam perpetuo erat habitura, absque ullo illius augmento, vel mutatione. Et hoc sensu intelligitur conclusio posita, & asseritur a D. Th. infra, ar. 12. & 13. & q. 34. ar. 1, & 4. & in 3. d. 13. q. 1. ar. 2. quæstiunc. 12. Ubi reliqui Doctores consentiunt, & colligitur ex verbis Isai. 11. *Egredietur virga de radice Jesse, & flos de radice ejus ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini.* In eodem ergo momento, quo beata Virgo floruit (ut ita dicam) concipiendo Filium, requievit super eum Spiritus Domini: frequentius enim Sancti, per virgam, virginem, per florem autem, Christum intelligunt, ut seq. tomo, disp. 1. sect. 1. videbimus. Et licet alii, ut ibidem dicam, virgam illam florentem, Christum esse declarent, idem potest fere argumentum sumi, quia sicut a principio conceptionis Christus fuit virga florens divinitate, ita a principio habuit inhabitantem Spiritum S. per dona gratiæ. De quo mysterio multi etiam interpretantur, præsertim juxta Hebraicam veritatem, illud Ps. 109. *Ex utero ante luciferum genui te*; nam licet exponantur hæc verba de æterna generatione, tamen de humana exponit etiam Augustinus ibi, & Tertullianus l. 5. contra Marcionem, c. 9. & multi recentiores, præsertim Flamin. Eugub. Jansenius, Vatablus, qui ita vertit. *Tibi est ros generationis tuæ, in summo decore & sanctitate ex utero auroræ*; & ita exponit in Commenta-

tario: *Gratiæ illæ, quæ tibi dabuntur a Patre, dum carnem assumes, obvenient tibi jam inde ab utero*. Et idem redit, quod ait Eugubinus: *Ex utero, ex aurora tibi ros nativitatis tuæ*; ubi per rorem significari ait abundantiam gratiæ, juxta phrasim Scripturę: *Det tibi Deus de rore cœli, &c.* Erit ergo sensus; ab utero matris cœlesti rore gratiæ perfusus est; cui consonat illud Luc. 1. *Quod ex te nascetur sanctum, vocabitur filius Dei.* Sicut ergo a primo conceptionis instanti fuit Dei filius, ita & sanctus, ac plene & omni perfectione sanctus, non solum per gratiam unionis, sed etiam per habitualem; nam ex hoc habere debuit gloriam & gratiam, qualis decebat unigenitum a Patre, quod latius confirmabimus infra, agentes de scientia beata animæ Christi.

Ratio vero est, quia hæc gratia data est Christo ratione unionis personalis, ut dictum est, & iterum statim dicetur; ergo habuit illam simul cum ipsa unione. Quam rationem insinuare videtur Damasc. l. 3. de fid. c. 22. cum ait, eos, qui dicunt vere in gratia profecisse Christum, non existimare unionem esse factam a principio conceptionis, quod videtur sumpsisse ex Athanasio serm. 4. contra Arian. a medio. Et colligi etiam potest ex August. 15. de Trinit. c. 26. Secundo ostendemus infra, animam Christi ab instanti suæ creationis esse beatam, unde necessario sit ab eodem instanti habuisse gratiam consummatam. Tertio, quia Christi animæ omnis gratiæ perfectio tribuenda est, magna autem perfectio est, habere a principio totam gratiam. Contra hanc vero conclusionem hoc sensu expositam objici potest locus ille Luc. 2. *Puer autem crescebat ætate, sapientia, & gratia.* Sed hunc locum exponit D. Th. infra art. 12. ad 3. ubi aliquid addemus.

Gratia habitualis posterior natura, quam gratia unionis.

Dico secundo. Quanquam hæc gratia simul tempore fuerit cum gratia unionis, ordine tamen naturæ fuit posterior, ad modum proprietatis connaturalis, quasi resultantis ab illa. Hæc conclusio partim in superioribus probata est disp. 10. sect. 2. ubi ostendimus gratiam habitualem non antecessisse ordine naturæ gratiam unionis: quod vero subsecuta sit, affirmat supra D. Th. quem Cajet. & alii Thomistæ sequuntur, & Soto in 4. d. 19. q. 1. ar. 2. Tenet etiam Alex. Alens. 3. p. q. 8. memb. 3. a. 4. §. ult. Et colligi potest ex Concil. Francof. ep. ad Episc. Hispan. col. 7. ubi tractans locum illum Psal. 44. *Propterea unxit te Deus Deus tuus*, differentiam constituit inter nos & Christum, quod nos per gratiam, ille vero unctus est per naturam, quia in illo plene fuit divinitas. Nec videtur solum loqui de unctione, quæ formaliter est ab ipsa divinitate, nam paulo antea illam unctionem explicaverat per dona creata. Præterea probari hoc solet ex Aug. in Enchir. c. 40. & 41. ubi dicit, gratiam quodammodo factam esse Christo naturalem ratione unionis: quæ verba de gratia habituali intelligit D. Th. infra a. 13. ad 2. & satis congrue, quia licet exponi possent de gratia unionis, tamen ipse August. videtur distinguere hanc gratiam ab ipsa susceptione humanæ naturæ, ratione cujus illa gratia facta est naturalis. Sicut esse impeccabilem naturale est Christo ratione unionis, ut ibidem dicit, cum tamen esse impeccabilem, aliquod donum includat distinctum ab unione. Tertio, idem sensit Cyril. loco supra citato Isai. 11. cum dixit, Christum habuisse hæc charismata Spiritus S. non ad modum aliorum hominum, quasi adventitia, sed ut sua & propria. Et l. 1. Jo. c. 17. eodem sensu dixit alios sanctos non sua, sed superiori virtute signa & miracula effecisse: Christum vero, ut virtutum omnium dominum: & eadē ratio est de gratia habituali. Quarto, Basilius in id Ps. 44. *Propterea unxit te Deus oleo lætitiæ*, intelligens per hoc oleum Spiritum S. quatenus spirituale gaudium confert, & consequenter cætera dona, & virtutes, quæ gaudium illud secum afferunt, differentiam constituit inter Christum & alios homines, quod alii *labore & exercitatione hæc assequuntur, Christo autem naturalis est ad boni prosecutionem proprietas, & ad iniquitatis fugam perquam familiaris alienatio.* Quinto, similia verba habet Dionysius Alexan. in supra citata epist. contra Paulum Samos. Sexto est optimus locus apud Damasc. l. 3. c. 22. ubi ait hæreticos tribuentes Christo verum augmentum in gratia & cognitione, non agnoscere in ipso veram hypostaticam unionem. *Nam, si vere* (inquit) *unita est Verbo Dei caro, quomodo non perfecte ditata est omni sapientia & gratia?* Quem locum latius tractabimus infra de Christi scientia disputantes. Ubi etiam expendemus locum Jo. 1. quo confirmari solet hæc veritas. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre &c.* de quo legi potest Tolet. ibi. annot. 47. Can. l. 12. de locis c. 14. D. Th. etiam infra art. 13. in arg. Sed contra, adducit illud Isai. 42. *Suscipiam eum, Dedi spiritum meum super eum.* Cui simile est illud Isai. 11. *Flos de radice ejus ascendet, & requiescet super eum Spiritus Domini.* His enim & similibus locutionibus significari videtur, hæc dona manasse ex susceptione humanitatis, & Christum habere hanc gratiam, quia est unigenitus: sicut etiam Joan. 3. dicitur: *Pater diligit Filium, & omnia dedit in manu ejus.* Ultimo probatur ratione, ex eisdem locis desumpta: nam cum per unionem natura humana sit effecta natura Filii Dei, hoc titulo illi debetur maxima perfectio & participatio optimorum donorum Dei, qualis sunt gratia & gloria. Item debentur illi optimæ operationes, proportionatæ divinæ personæ subsistendi; ergo & accommodatæ facultates, seu principia operandi: hæc ergo omnia data sunt ratione unionis, & consequenter ordine naturæ sunt posteriora, quam illa.

Et hinc colligitur, hanc gratiam habitualem posse dici connaturalem Christo, quamvis in modo loquendi cōtradicere videantur Bonav. in 3. d. 4. art. 2. q. 3. Richardus a. 3. q. 2. Durand. q. 3. quia illa gratia simpliciter est supernaturalis humanitati, & libere illi datur, supposita unione. Sed in re non dissentiunt, ut jam explicabo. Dubitari enim hic potest, an gratia habitualis sit in omni rigore proprietas resultans physice, & effective ex unione. Quidam enim ita putant esse intelligendam conclusionem positam, quia aliàs non esset vera proprietas, sed nomine tantum. Nec refert, quod non sequatur ex natura specifica vel individua Christi hominis: satis namque est, quod sequatur ex unione seu subsistentia. Nam etiam illa unio habet suam propriam & essentialem rationem, ad quam potest aliqua proprietas consequi. Hæc opinio solet tribui Cajetano hic a. 12. & aliis Thomistis. Sed apud eos, nec expressam, nec satis insinuatam invenio. Sed si attente legantur, contrarium potius docet, & eodem sensu Bonaven. Richardus & Durandus negant, gratiam habitualem esse proprietatem Christi naturalem.

Gratia habitualis connaturalis Christo, quo sensu.

Dicendum ergo tertio est, gratiam habitualem non manare a Verbo, aut ab unione hypostatica, physica dimanatione, aut per aliquam veram efficientiam, sed immediate dari a Deo per suam voluntatem, & potentiam.

De hac assertione in propriis terminis pauca apud antiquos Theologos reperientur; eam tamen satis significat D. Th. hac q. a. 13. ubi ait, actionem incarnationis attribui Filio, actionē vero gratiæ Christi attribui Spiritui sācto: sentit ergo fieri actione omnino distincta, & non manare ex alia. Eandem sententiam docent omnes recētiores, quæ apud me est certissima, eamq; in hunc modum ostendo. Duobus enim modis intelligi potest hæc dimanatio. Primo, ut hæc gratia manet ab unione hypostatica ratione illius modi creati, quem in humanitate ponit. Secundo, ut proxime manet a subsistētia increata Verbi humanitati unita. Omitto alios modos, qui excogitari possunt, scilicet, ut ab utroq; simul, vel a toto composito, Deo homine, vel a divinitate in humanitatē flueret immediate. Hi namq; modi sūt prorsus improbabiles; & quibus rationibus impugnabimus singula ex prioribus membris, sufficienter etiam falsa esse cætera constabit. Quia totum compositū non est per se primo operativum, sed ratione alicujus principii agendi: & humanitas in hoc cōposito non est principium, a quo possit gratia manare, nec ut a totali, nec ut a principio partiali. Et, sicut modus unionis aut subsistentia Verbi non possunt esse principium proximū totale hujus emanationis, ut probabimus, ita nullā prorsus efficientiam habere possunt, ut eædem rationes ostendent. Divinitas autē, sicut non est immediate unita humanitati, sed ratione subsistētiæ Verbi; ita nō est principium, a quo possit aliqua proprietas in humanitatē naturaliter dimanare. Aliàs & divinitas aliquid ad extra naturaliter ageret, & merito censeri posset, ex divinitate & humanitate cōflata una natura, quandoquidē proprietates unius alteri naturaliter cōmunicari dicuntur ex vi talis unionis. Nā tunc subjectum propriū talium proprietatū nec esset sola humanitas, nec sola divinitas, sed id, quod ex utraque resultaret, & illud idem esset adæquatū principium operationum procedentium ab illis proprietatibus: non possumus autem nos melius unitatem naturæ,

ræ,quam ex unitate proprietatum & operationum colligere,quia natura est radicale principium operandi.

Gratia habitualis Christi, a modo unionis humanitatis ipsius ad Verbum physice manare nequit.

Probatur ergo prior pars de modo unionis,primo,quia ille modus natura sua non est activus, nec principium efficiendi aliquid magis,quam modus subsistentiæ, & alii similes, sed solum formaliter conjungit humanitatem Verbo,& ad hoc solum natura sua institutus est,& in hoc quasi absolvitur virtus ejus.Secundo,quia illa unio non se habet ad modum actus primi respectu alicujus actionis vitalis:nulla est enim,quæ ab illa unione physice ac per se procedat,ut a formali principio agendi:ergo neque habitus infusi,qui sunt proxima principia actionum vitalium supernaturalium procedunt ab illa unione: ergo neque gratia sanctificans, quæ comparatur ad illos actus ut forma ad proprietates, & est veluti radicale principum illorum actuum.Tertio ille modus unionis & gratia sanctificans sunt res omnino diversorum ordinum,nec per se una ordinatur ad aliam physice loquendo: nulla ergo probabili ratione fingi potest illa,resultantia inter illas.Quarto ex probationibus alterius partis hęc fiet evidentior:nam, cum illa unio tota sit, ut subsistentia verbi communicetur humanitati, si ex subsistentia ipsa non resultat gratia habitualis, multo minus resultare potest ex illo modo unionis.Maxime quia, si humanitati unitæ debetur gratia habitualis ex aliqua congruenti proportione,id potius est ratione ipsius Verbi,quam ratione modi unionis.

A subsistentia Dei Verbi gratia habitualis Christi physice dimanare non potest.

Secundo probatur altera pars de subsistentia increata Verbi. Primo ex illo principio supra demonstrato, quod subsistentia illa,ut est propria Verbi,& relativa, non est activa propria aliqua efficientia, aliàs Verbum divinum per suam proprietatem increatam haberet aliquam efficientiam ad extra,quæ non esset communis cæteris personis:de qua re multa dixi superius disp.4.sect.4.Secundo quia duobus modis intelligi posset hæc resultantia gratię a subsistentia Verbi, primo, absque aliquo alio concursu libero divinæ voluntatis: secundo per modum principii proximi indigentis concursu voluntatis, ut ex hac parte effectus ille sit communis aliis personis, & in se absolute liber.Prior modus est omnino falsus, & ex illo sequuntur duo illa incommoda insinuata, quod ille effectus gratiæ habitualis, illaq;resultantia non est immediate a Deo ut Deus est,neque a Patre & Spiritu S.quia non est a voluntate divina,ut est ad extra operativa per omnipotentiam essentialem,sed a sola subsistentia increata filii Dei ut sic. Consequens autem est manifestus error. Item sequitur, facta incarnatione,non esse liberum Verbo, aut Deo & cæteris personis, communicare gratiam sanctificantem humanitati assumptæ,sed necessario profluere, & communicari,prorsus independenter a voluntate divina:quia dicitur ille effectus ab illa ut sic non profluere: actio autem non est libera,nisi quatenus a voluntate profluit. Ex quo ulterius sequitur, supposita incarnatione non potuisse Deum impedire,quin gratia sanctificans a subsistentia Verbi in humanitatem proflueret. Quæ omnia sunt plane absurda.Secundus modus non est adeo erroneus tamē, pręter hoc quod tribuit relationi filii aliquam efficientiā, quam non tribuit aliis relationibus divinis,errat pręterea quia personalitati ut sic tribuit vim agendi tanquā principio formali,quod est contra rationem personalitatis,& tam in creatis,quam in divinis falsum invenitur. Præterea eadem ratione posset relatio divina esse principium proximum creandi,& in Christo posset esse principium, saltem radicale actionum humanitatis Christi, maxime supernaturalium,quod superius satis est impugnatum.Sequela vero patet,quia id,quod est principium,a quo resultat principium proximum operationis, est principium radicale & principale earundem operationum, ut inductione ostendi potest, præsertim in operibus vitæ. Deniq; efficere per modum principii proximi,& cum dependentia ab influxu superioris causæ, imperfectionem involvit, estq;proprium creaturæ,nam ille est modus operandi causæ secundæ,quæ operatur cū dependentia a prima: non potest igitur hic efficientiæ modus tribui relationi vel subsistētię divinæ:ergo si subsistentia Verbi esset principium activum,a quo proxime dimanaret gratia, cū illa subsistentia sit res infinite perfecta, non haberet dependentiam in ea efficientia ab alio influxu vel cōcursu Dei.

Tertio probatur utraque pars simul,videlicet non manare physice gratiam habitualem a gratia unionis, sive sit sermo de modo unionis,sive de subsistentia Verbi, sive de utroque. Primo,quia hæ duæ gratiæ sunt omnino diversorum ordinum,nec est cur una ab altera physice profluat.Secundo,per gratiam unionis communicatur divina persona ad subsistendum: per gratiam habitualem cōmunicatur divina natura participatione quadam: nulla est ergo connexio physica inter has gratias, ut una ab alia physice profluat.Tertio si esset hic naturalis resultantia, dimanaret gratia habitualis ab unione in aliquo certo ac determinato gradu, quia naturalis actio vel quasi actio seu emanatio ad unum aliquo tendit.Imo,quia natura nō impedita agit quantum potest,ex gratia unionis non impedita proflueret gratia habitualis quanta est possibilis: & cum hæc non habeat certum & determinatum gradum(ut suppono)manaret infinita:hoc autem est impossibile,ut infra dicam.Unde fit,ut gratia habitualis determinata sit in Christo ad certum gradum, non ex natura rei,sed ex ordine divinæ sapientiæ & voluntatis: ergo signum est, totam illam gratiam non manare physice & per resultantiam ab unione, sed a Deo speciali ac libera actione conferri.

Objectio.

Dices. Cur ergo appellatur hæc gratia connaturalis Christo,& proprietas consequens unionem, si non resultat ab illa, sed necessaria est nova Dei actio libera ab actione incarnationis distincta, per quam hæc gratia conferatur.Et confirmatur,nam operatio consequitur esse: sed per unionem communicatur humanitati divinum esse: ergo ex illo resultat in humanitate divina operatio: ergo & habitualis gratia,quæ est talis operationis principium.Respondetur etiam in naturalibus accidere, aliqua esse accidentia connaturalia ab extrinseco agente juxta naturæ debitum collata, & non ab intrinseco principio active manantia; sic multi opinantur de quantitate respectu materiæ primæ,de motu circulari respectu cœli,& de speciebus infusis angelorum. Sic ergo in præsenti dicimus vocari gratiam connaturalem proprietatem Christi Dei hominis,quia ex dignitate talis personę debita est, debito quodam proportionis connaturalis; ratione cujus præternaturale ac prodigiosum esset,unam actionem ab altera separare, & naturam humanam sine ornamentis gratiæ Verbo conjungere. Quomodo dici etiam potest, corporis pulchritudinem, optimamque dispositionem fuisse Christo debitam & connaturalem ratione unionis, ita ut miraculum fuerit carere corporis immortalitate & gloria,quamvis hæ corporis proprietates non manent ab unione per physicam resultantiam, sed debeantur solum debito proportionis. Et hoc solum etiam suadet supra posita cōfirmatio,quod ratione divini esse personalis debeantur Christo hæc dona, non vero quod ab illo physice manent,quia loquendo physice,operationes & principia earum non consequuntur personam, sed naturam: humanitati autem per hanc unionem communicatum est tantum esse personale,non essentiale divinæ naturæ; & ideo non sunt physice consecutæ operationes divinæ, vel gratia aut virtutes divinæ, sed tantum prædicto modo.De quo plura dicemus inferius disp.49. circa qu. 23. explicando, quomodo Christus ut homo sit filius Dei naturalis.

Respons.

Quæsitum

Sed quæret aliquis,an, sicut gratia habitualis est Christo connaturalis per modum proprietatis debitæ, ita e converso ipsi gratiæ habituali sit Christus connaturale subjectum,quod per se primo & ut maxime proportionatum respiciat, ad eum modum,quo calor est in igne tanquam in subjecto maxime connaturali, & lux in sole. Quidam enim existimant, habere gratiam ad Christum hujusmodi habitudinem. Primo quia in solo Christo hubet & habere potest omnem modum suę perfectionis tam in essendo, quam in operando, vel causando: in eo enim habet quandam infinitatem in esse gratiæ, quam in aliis habere non potest.In eo disponit subjectum, cui proxime inhæret ad summam cum Deo unionem, quam gratia maxime intendit efficere, & in nullo subjecto ita potest illam perficere.In eodemque est principium perfecti meriti & satisfactionis, quod in aliis subjectis habere non potest.Secundo,quia illæ duæ habitudines videntur converti,scilicet,quod accidens aliquod sit proprium alicujus subjecti,& quod accidenti sit tale subjectum maxime proportionatum.Tertio,& melius, quia gratia est quędā participatio divinæ naturæ: ergo in nullo subjecto ita proportionato & proprio esse potest sicut in divina persona:&,quia in illa proxime & secundum se esse non potest,

teſt, tamen ſaltem erit propriiſſime in illa ut ſubſiſtente in aſſumpta natura:& hujuſmodi ſubjectum eſt Chriſtus.

Satisfactio. Sed, quamvis hæc quæſtio parvi momenti ſit, quia in verbis potius, quam in re aliqua conſiſtere videtur, nihilominus dicendum eſt, gratiam ſecundum habitudinem ſibi intrinſecam, connaturalem, ac phyſicam (ut ſic dicã) non reſpicere Chriſtum ut ſubjectum proprium & connaturale, tamen ſecundum quemdam reſpectum quaſi obedientialem eſſe in illo tanquam in ſubjecto ſibi convenientiſſimo, & in quo maxime perfici poteſt, & perfectionem ſuam oſtendere ac communicare. Ut hoc breviter declarem, ſuppono, Chriſtum hoc loco non conſiderari ratione ſolius humanitatis, vel animæ, ut eſt creatura quædam ſpiritualis, ſic enim non eſt aptius gratiæ ſubjectum, quam Angeli, vel quam alii homines, ut per ſe conſtat. Conſideratur ergo ut Deus homo, & ratione divinæ perſonæ inquiritur, an gratia reſpiciat ipſum ut ſubjectum maxime proportionatum. Secundo eſt conſiderandum, quod, ſicut natura & gratia ſunt ordinum diverſorum, ita etiam gratia habitualis, & gratia unionis: &, ſicut natura eſt in ordine inferiori & gratia in ſuperiori, ita etiam gratia unionis eſt in ordine longe excellentiori, quã gratia habitualis: imo ex ea parte, qua gratia unionis includit intrinſece & formaliter perſonam divinam, magis ſuperat omnem gratiã creatam, quam omnis gratia creata ſuperet naturam; quia eſt inter illa longe major diſtantia: eſt enim alia inter ens per eſſentiam & ens per participationem: hæc vero inter duo entia per participationẽ.

Ex his vero infertur & probatur prior pars ſententiæ propoſitæ: natura enim non poteſt dicere connaturalem habitudinem ad gratiam propter improportionem & diſtantiam diverſorum ordinum: ergo nec gratia habitualis, quæcumque illa ſit, poteſt dicere habitudinem intrinſecam & connaturalem ad gratiam unionis, ita ut ex natura ſua petat conjunctionem & unionem ad illam, quia eſt inter eas major diſtantia & improportio: ergo non poteſt gratia dicere habitudinem intrinſecam & connaturalem ad Chriſtum ut Deum hominem, qui eſſentialiter includit gratiam unionis, ſeu per illam conſtituitur, vel potius (ut ſic dicam) ipſe eſt maxima excellentia, & ſupremus ordo gratiæ unionis. Confirmatur ac declaratur, nam ſicut perfectiones, quæ naturæ communicantur per gratiam habitualem, ſunt ſupra vires connaturales ejus, & attollunt illam ad ſuperiorem ordinem, ita perfectiones, quę communicantur gratię habituali per conjunctionem ad gratiam unionis, ſunt ſupra vires connaturales gratiæ creatæ, pertinentque ad alium ſupremum ordinẽ: ergo, ſicut propter eam cauſam naturę non debetur perfectio gratiæ, nec conjunctio cum illa, ita nec gratiæ creaturæ ex propria ſua ratione debetur conjunctio ad unionem hypoſtaticam: ergo nec debetur ſubjectum, quod ſit Deus homo: ergo non reſpicit hoc ſubjectum tanquam ſibi proprium & connaturale. Confirmatur, nam ſi Verbũ relinqueret humanitatem, eamque in propria perſona conſervaret cum omnibus donis gratię creatę, quę illi inhærent; aut ſi a principio ita ornaſſet illam animam abſque hypoſtatica unione, feciſſet quidem ſingularem gratiam illi animæ, tamen abſolute nihil feciſſet contra vel præter naturam ipſius gratiæ habitualis: nec illud fuiſſet miraculoſum in ordine gratiæ ſanctificantis, quia ex natura ſua poteſt in infinitum intendi in quovis ſubjecto capaci. Unde, quod Deus ſuo arbitrio det gratiam in quãtavis intenſione perſonæ creatæ, non eſt præter naturam ipſius gratię: habet enim etiam ipſa gratia naturam ſuam & eſſentiam, ſecundum quam conſiderari poteſt, quid illi debitum ſit, quidve ſupra connaturale debitum ejus. Atque hinc confici poteſt ultima ratio & confirmatio: nam gratia, ut eſt quædam qualitas realis ac phyſica, licet ordinis divini ſit, dicit ordinem ad ſubjectum, cui proxime inhæreat, quod ſit forma vel natura creata: ad ſuppoſitum autem naturæ non alia ratione dicit habitudinem, niſi quatenus neceſſe eſt, illam naturam; cui inhærere ipſa debet, prius ſubſiſtere, vel ſuſtentari, quam ſuſtentare aliud: ergo gratia ex ſe non poteſt dicere connaturalem habitudinem ad illam naturam ut ſubſiſtentem in ſuppoſito increato, quia hoc valde extrinſecum eſt tali naturæ, & per ſe minime neceſſarium ad inhæſionem creatæ gratiæ, & formalem effectum ejus. Unde, ſi habitudo connaturalis præciſe conſideretur, potius dicendum eſt, ſicut gratia creata intrinſece reſpicit naturam creatam, ita ex ſe contentam eſſe ſubſtantia creata talis naturæ.

Habitualis gratiæ cõveniẽtiſſimum ſubjectum increatũ, non item connaturale. Poſteriorem partem noſtræ aſſertionis probant ad ſummum prioris opinionis argumenta, præſertim primũ & tertium. Et res eſt adeo clara, ut non indigeat probatione. Natura enim, licet ſit inferioris ordinis a gratia, & ideo illam non poſtulet ut ſibi debitam, tamen illa maxime perficitur, eſtque illi convenientiſſima: ergo ſimiliter gratiæ creatæ convenientiſſimum eſt eſſe in perſona increata, quamvis hoc etiam ſit ſupra naturam ejus. Imo ipſi etiam humanitati convenientiſſima eſt ſubſiſtentia increata, & unio ad Verbum, licet maxime diſtent: majori igitur ratione gratiæ creatæ, quæ ex ſe pertinet ad divinum ordinem, aptiſſimum erit conjungi gratiæ unionis, & perſonæ increatæ, eo modo quo poteſt, ſcilicet media natura creata ſubſtantiali. Tandem eſt ratio generalis, quia, licet inferioribus non debeatur ſemper conjunctio ad ſuperiora, tamen, ſi illis tribuatur, ea maxime perficiuntur, illiſque optime quadrat, & convenit.

Ad poſterioris partis rationes ſolutio. Unde contra hanc partem non militant rationes pro alia parte factæ, quia non repugnat aliquod ſuppoſitum non eſſe debitum alicui accidenti, & quod ſi in illo conſtituatur, optimum & perfectum ſtatum habeat. Quod in ipſis etiam facultatibus naturalibus animæ vel corporis Chriſti videre licet, nam intellectui creato non fuit debitum, vel connaturale, eſſe in Verbo Dei, & tamen optimum illi fuit eſſe in illo, & ſic de aliis.

Ad argumenta prioris opinionis reſponſio. Argumenta prioris opinionis, ſi contra priorem partem noſtræ ſententiæ fiant, facile expediri poſſunt. Ad primum diſtinguendum eſt de perfectione connaturali ac debita gratiæ, & de ſupernaturali etiam ipſi gratiæ creatæ: priorem enim habere poteſt gratia extra Chriſtum, quantum eſt de ſe, quamvis Deus ſtatuerit nullam æqualem puræ creaturæ conferre: poſteriorem vero fatemur habuiſſe non poſſe niſi in Chriſto, & hujuſmodi ſunt omnes, quæ ibi numerantur, nam gratia creata ex ſe non ordinatur ad ſummam unionem ſubſtantialem cum Deo, ſed accidentalem, ut per affectum, ac cognitionem, & ſic de aliis. Ad ſecundum admitti poteſt, illas duas habitudines converti in prædicto ſenſu, ſcilicet quia ſi ſubjecto debetur accidens, etiam accidens convenienter erit in illo: non tamen converti neceſſe eſt in alio ſenſu, ſcilicet ut accidenti etiam debeatur tale ſubjectum, viventi namque debetur calor, & nivi candor, non vero e converſo. Ad tertium fatemur, illam perfectionem eſſe valde convenientem gratiæ creatæ, ſed tamen eſſe adeo excellentem, ut nõ poſſit illi eſſe connaturaliter debita, quia hoc ipſo, quod forma creata eſt, licet divini ordinis, nõ poteſt dicere habitudinem connaturalem ad perſonam increatam.

SECTIO IV.

Utrum præter gratiam habitualem fuerit animæ Chriſti neceſſaria aliqua actualis gratia.

SUppono ex materia de gratia duplicem eſſe gratiam, ſcilicet habitualem, de qua hactenus diximus, & dicemus plura in ſequentibus: & actualem, quæ in excitantem, & adjuvantem dividitur. Sub qua diviſione omnes alias comprehendimus, & nomine adjuvantis intelligimus illud auxilium, quo Deus actu, & intime influit in opera gratiæ: nomine vero excitantis, omnia alia auxilia ſupernaturalia comprehendimus, quibus Deus prævenit, vel excitat ſemper ad bonum, vel a malo liberat, & cuſtodit. Advertendum enim ſecundo eſt, hanc gratiam actualem propter hæc duo eſſe poſſe neceſſariam, ſcilicet, vel ad operandum ſupernaturale bonum, vel ad vitandum malum, ſeu peccatum, ut ex doctrina de gratia conſtat. Ex qua etiam ſumo, gratiam adjuvantem proprie explicatam dicto modo, ad actus naturales non requiri, quia illi cum concurſu naturali efficiuntur: ad actus vero ſupernaturales in nobis eſt neceſſaria, quia ad illos indigemus altiori concurſu; at vero gratia excitans ad utroſque actus poteſt eſſe aliquo modo neceſſaria, vel utilis juxta varietatem, vel perfectionem, vel multitudinem actuũ.

Dico ergo primo: tam neceſſaria fuit animæ Chriſti ad ſupernaturales actus efficiendos gratia actualis adjuvans, ſicut nobis. Hæc concluſio, quamvis non aſſeratur a Theologis, quia de hac re nihil expreſſe diſputarunt, tamen ſuppoſitis principiis de gratia, eſt certa: & primo patet inductione, quis enim dubitet indiguiſſe intellectum animæ Chriſti actuali auxilio ſupernaturali ad videndum

dum Deum, & voluntatem ad amandum ex charitate? hoc autem auxilium vocamus gratiam adjuvantem. Ratio vero est, quia isti actus in se sunt supernaturales, & respectu animæ Christi, & potentiarum ejus, etiam sunt supra illarum vires naturales; ergo concursus necessarius ad illos actus est supernaturalis, tam secundum se, quam respectu illius, cui datur; hic autem concursus supernaturalis dicitur gratia adjuvans. Dicetur fortasse, per Verbi præsentiam, cui anima Christi & potentiæ ejus conjunctæ sunt, satis suppleri & adjuvari naturalem defectum harum potentiarum, & ideo non ita esse necessariam illi animæ gratiam adjuvantem. Sed contra, quia, ut sæpe dictum est, unio hæc Verbi per se ac formaliter, præcise terminata est ad subsistendum, & non formale principium, vel ratio efficiendi aliquid; ergo non potest per se supplere defectum, quem natura assumpta habet ad aliquid efficiendum. Sicut si calor existens in hoc vel illo subjecto nihil ab illis, vel eorum formis adjuvetur ad agendum, non poterit plus agere in uno, quam in alio propter nobilitatem subjecti. Et confirmatur primo, nam potentia naturalis non potest adjuvari a Verbo ad actum supernaturalem, nisi quatenus Verbum ipsum per se actu influit in illum actum, seu movet & elevat potentiam ad illum; sed hic influxus & motio, cum sit effectio quædam, necessario debet esse communis Patri & Spiritui sancto; non ergo est a Verbo, ut peculiariter unito hypostatice, sed ut a causa prima & principali adjuvante: ergo totum illud auxilium pertinet ad adjuvantem gratiam, & est ejusdem rationis cum auxilio, quod datur aliis hominibus ad similes actus. Et confirmatur secundo, quia propter similem rationem ad actus naturales indigebat anima Christi eodem concursu naturali, quo indigent aliæ animæ: & similiter ad miracula facienda indiguit gratia miraculorum, & sic de aliis. Solum ergo est differentia, quæ ex fine præcedentis sectionis sumitur, quod hæc gratia, quamvis in se sit vere gratia & supernaturalis animæ Christi, tamen respectu animæ unitæ est veluti naturalis concursus illi debitus ratione unionis modo ibi explicato. Et hæc sufficiunt de gratia adjuvante.

Objectio.

Responsio.

Dico secundo: Anima Christi Verbo unita etiam indiget gratia excitante ad supernaturales actus, accommodata tamen statui, in quo est constituta. Ad explicandam & probandam hanc conclusionem advertendum est primo, hanc gratiam excitantem posse intelligi vel in intellectu per aliquam revelationem, vel prævenientem cogitationem, aut in voluntate per motiones aliquas, seu actus, ut constat ex doctrina de gratia. Advertendum est secundo, animam Christi unitam Verbo posse considerari, vel ut constitutam in statu beatitudinis, & ornatam scientia infusa, & aliis similibus perfectionibus, vel præcise ut unitam Verbo absque visione beata, posset enim assumi & relinqui in statu viatorum: si primo modo consideretur, sicut de facto semper fuit, nulla gratia excitante indiget ad supernaturalia opera, neque in intellectu præter visionem beatam, & scientiã inditam, quam semper habuit: neque in voluntate præter amorem, quo necessario Deum semper dilexit: ipsa enim visio fuit illi sufficiens principium, ut per seipsam posset veluti excitare, & applicare ad considerandum, quidquid ad omnem rectam & supernaturalem operationem necessarium est, amor vero satis etiam movit & impulit illam voluntatem ad omnem hujusmodi actũ. At vero si fingamus, illam animam esse assumptam in statu viatoris, sine dubio non obstante unione indigeret ad dictos actus supernaturales eadem gratia excitante, qua indiget quælibet alia anima non unita Verbo, in eodem proportionali statu constituta, ita ut tantum in unione differant. Quod mihi tam certum est, sicut prima conclusio posita, & eodem modo proportionaliter probandum est; non enim posset anima unita magis concipere fidem seu cognitionem supernaturalem sine prævia inspiratione aliqua & motione divina, quam quælibet alia anima non unita, & sic de aliis. Ratio vero est eadẽ, scil., quia necessitas hujus gratiæ est ex eo, quod totus ordo horum supernaturalium actuum est supra naturalem capacitatem animæ humanæ; ergo eodem modo est supra capacitatem naturalem animæ Christi etiam unitæ, quia unio non immutat capacitatem naturalem, neque per se ipsam formaliter elevat potentias, nec confert illis supernaturalia objecta, ut ex ratione supra facta constat; ergo.

Anima Christi ut beata, nõ indiguit gratia excitante, indiguit tamen ut viatrix.

Dico tertio: Anima Verbo unita etiam indiget speciali auxilio excitante vel adjuvante ad servanda præcepta, & vitandum omne malum juxta rationem status, in quo est constituta. Suppono animam unitam Verbo nec posse peccare, nec esse in peccato, quod infra q. 15. est demonstrandum: unde fit, Christum, seu hominem Deum, esse non posse, etiam de potentia absoluta, in statu (quem vocant) naturæ lapsæ, quia ille status culpã includit. Præter hunc vero statum potest hujusmodi homo in aliis statibus considerari, seu de potentia absoluta constitui, qui communes sunt puris etiam hominibus. Primus est status gloriæ seu beatitudinis, qui maxime connaturalis est homini Deo, & propterea in illo fuit semper Christus Dominus secundum animam, & in hoc statu nulla alia indiguit speciali gratia ad servanda præcepta, & vitandum omne malum, quia ipsa beatitudo intrinsecus ac necessario hoc secum affert, unde præter illam solum est necessarius concursus ad operandum ipsis actibus, seu operibus præceptis accommodatus. Secundus vero status hujus hominis Dei esse posset status puri viatoris ad consequendam supernaturalem beatitudinẽ tendentis; hic enim status quamvis de facto nunquam fuerit possibilis, tamen est de potentia absoluta; & in eo indigeret Christus eisdem auxiliis gratiæ excitantis, vel adjuvantis, ad servanda omnia præcepta, & semper sine ullo defectu honeste operandum, quibus indigeret purus homo peccato carens, & in simili statu constitutus, solum interveniente differentia inter eos in unione: ratio est eadem, quę in superioribus tacta est, quia Deus homo, quod ad facultatem operandi attinet, præcise ac formaliter ratione solius unionis non habet majores vires, quam sint connaturales ipsi humanitati, & ideo oportet, ut quacunque ratione elevandus sit ad operandũ aliquid ultra naturales vires humanitatis, indigeat auxilio gratiæ non minus, quam si talis natura in proprio supposito subsisteret, cæteris paribus: cum ergo purus homo etiam sine peccato constitutus indigeat auxilio gratiæ excitantis, & adjuvantis, ad hunc effectum servandi omnia præcepta absque ullo defectu, quia superat naturales vires humanæ naturæ, eodem auxilio indigeret Christus in simili statu constitutus. Et idem omnino eadem ratione & proportione dicendum esset de tertio statu possibili, scil. si Verbum assumeret naturam humanam in puris naturalibus quoad præcepta & operationes, & finem, ad quem tenderet, ita ut solũ illi adderetur unio; tunc enim idem auxilium esset necessarium Christo ad hunc effectum, quod fuisset necessariũ puro homini in simili statu constituto sine peccato, ut facile patet ex dictis applicando rationem factam. Solum est advertendum, probabile esse non posse naturam humanam a Verbo assumi, nisi in statu, quem vocant integræ naturæ, saltem quoad perfectam subjectionem appetitus inferioris ad superiorem, & superioris ad rationem, quo posito solũ indigebit natura assumpta in unoquoque statu illis auxiliis, quib. purus homo integer in simili statu constitutus egeret; tamen illamet naturæ integritas, seu subjectio & perfecta subordinatio appetituum, cum non sit connaturalis homini, non potest convenire naturæ assumptæ præcise ac formaliter ex sola assumptione, sed necessarium est superaddi peculiare auxilium Dei, seu specialem providentiam, qua id fiat propter rationem sæpe repetitam, quod sola unio ut sic nihil confert potentiis, quod operandi facultatem, aut vires præstet, aut immutet. Quod si admitteremus posse naturam humanam a Verbo assumi omnino puram sine hac subjectione perfecta & subordinatione potentiarum (id enim probabile est, ut infra dicemus), tunc clarius procedit, quod dictum est de comparatione cum puro homine in simili statu constituto.

Una tantum objectio superest contra hanc ultimam conclusionem, ut a nobis explicata est; videtur enim repugnare cum impeccabilitate, quam Christus habuit ex vi unionis: si enim Christus ab intrinseco & ex natura rei est ita impeccabilis ex vi unionis, ut de potentia etiã absoluta peccatum in eo esse non possit, quomodo potest indigere auxilio, vel providentia speciali, ut servet præcepta, & immunem se a peccato custodiat, in quocunque statu constituatur? Propter hoc nonnulli videntur negare conclusionem positam, dicentes sufficere solam unionem

Objectio.

nem præciſe & formaliter ſumptam ad hunc effectum, quia ex vi illius ipſa voluntas creata Chriſti, eſt voluntas Dei, & hoc ſatis eſt, ut deficere non poſſit, etiamſi nullum aliud auxilium, ut ſingularem providentiam recipiat. Sed hoc (ut infra q.15. latius patebit) intelligi non poteſt, ut ratio facta convincit, quia unio ſola non eſt principium operandi, ſicut ſi in intellectu vel ſenſibus Chriſti nihil aliud intelligeremus, quam quod eſſent facultates cujuſdam naturæ aſſumptæ a Deo, non poſſet intelligi, quin illæ potentiæ eſſent ſubjectæ errori vel deceptioni, non minus quam ſimiles potentiæ alterius hominis. Illa enim denominatio, ſcil. quod illa voluntas eſſet voluntas Dei, quamvis, ut jam dicam, ſit ſufficiens ratio, & origo hujus effectus, ſola tamen ipſa per ſe ſumpta ad illum non ſufficit, quia ſolum eſt quædam denominatio quaſi extrinſeca, quæ in ipſa voluntate nihil revera ponit, nec facit illam eſſe regulam ſuorum actuum, ſed relinquit in ſuo ordine, quia naturæ & proprietates earum inconfuſæ manent poſt unionem. Dicendum eſt ergo ad objectionem factam, Chriſtum quidem in omni ſtatu ab intrinſeco eſſe impeccabilem, quia ab intrinſeco habet totum illud auxilium neceſſarium ad hunc effectum pro ratione ſtatus, ita ut non poſſit illo carere, ut infra dicam ſuo loco. Quocirca inter Chriſtum & purum hominem non eſt differentia in neceſſitate auxilii, neque in ſubſtantia ejus, ſi cætera ſint paria, & ſolum ſit diverſitas in unione, tamen eſt differẽtia in hoc, quod reſpectu puri hominis tale auxiliũ eſt, quaſi extrinſecum, & ſupra debitum tam naturæ, quam perſonæ additum, unde fit, ut negari illi poſſit, vel de potentia ordinaria, vel de abſoluta: at vero reſpectu Chriſti, hoc auxilium eſt quaſi ab intrinſeco, & ita debitum ratione unionis, ut negari non poſſit etiam de potentia abſoluta. Cujus rei rationem magis infra q.15. explicabimus.

Vera ſolutio.

ARTICULUS II.

Utrum in Chriſto fuerint virtutes.

Inf ar.3. ad 1. & 2. & q 15.a 2. c. Et 3. d. 33.q.1.a.1. cap. Lib 7. Eth. in princ. to.5.

AD ſecundum ſic proceditur. Videtur, quod in Chriſto non fuerint virtutes. Chriſtus enim habuit abundantiam gratiæ: ſed gratia ſufficit ad omnia recte agendum, ſecundum illud 2.Cor.12. Sufficit tibi gratia mea. Ergo in Chriſto non fuerunt virtutes.

2. Præterea, ſecundum Philoſophum 7. Ethic. virtus dividitur contra quendam heroicum, ſive divinum habitum, qui attribuitur hominibus divinis. Hic autem maxime convenit Chriſto. Ergo Chriſtus non habuit virtutes, ſed aliquid altius virtute.*

1. 2. q. 65. ar.1. & 2.

3 Præterea, ſicut in ſecunda parte dictum eſt, virtutes omnes ſimul habentur. Sed Chriſto non fuit conveniens habere omnes virtutes, ſicut patet de liberalitate & magnificentia, quæ habent actũ ſuum circa divitias, quas Chriſtus contempſit, ſecundum illud Matt.18. Filius hominis nõ habet, ubi caput ſuũ reclinet. Temperantia etiã & continentia ſunt circa concupiſcentias pravas, quæ in Chriſto non fuerunt. Ergo Chriſtus non habuit virtutes.*

Gloſſ.ord. iis ex Caſ. ſiodor.

Sed contra eſt, quod ſuper illud Pſ.1. Sed in lege Domini voluntas ejus, dicit Gloſſ, Hic oſtenditur Chriſtus plenus omni bono: Sed bona qualitas mentis eſt virtus. Ergo Chriſtus fuit plenus omni virtute.*

P.2.q 110. ar.2. & 3.

Reſpondeo dicendum, quod ſicut in ſecunda parte dictum eſt, ſicut gratia reſpicit eſſentiam animæ, ita virtus reſpicit potentiam ejus. Unde oportet, quod ſicut potentiæ animæ derivantur ab ejus eſſentia, ita virtutes ſint quædam derivationes gratiæ. Quãto autem aliquod principium eſt perfectius, tanto magis imprimit ſuos effectus. Unde cum gratia Chriſti fuerit perfectiſſima, conſequens eſt, quod ex ipſa proceſſerint virtutes ad perficiendũ ſingulas potentias animæ, quantum ad omnes animæ actus. Et ita Chriſtus habuit omnes virtutes.*

Ad primum ergo dicendum, quod gratia ſufficit homini, quantum ad omnia, quibus ordinatur ad beatitudinem. Horum autem quædam perficit gratia immediate per ſeipſam, ſicut gratum facere Deo, & alia hujuſmodi: quædam autem mediantibus virtutibus, quæ ex gratia procedunt.

Ad ſecundum dicendum, quod habitus ille heroicus, vel divinus, non differt a virtute communiter dicta, niſi ſecundum perfectiorem modum: in quantum ſcil. aliquis eſt diſpoſitus ad bonum quoddam altiori modo, quam communiter omnibus competat. Unde per hoc non oſtenditur, quod Chriſtus non habuerit virtutes, ſed quod habuerit eas perfectiſſime ultra communem modum. Sicut etiam Plotinus poſuit quendam ſublimem modum virtutum, quas eſſe dixit animi purgati.

Ad tertium dicendum, quod liberalitas & magnificentia commendatur circa divitias, in quantum aliquis non tantum appretiatur divitias, quod velit eas retinere, prætermittendo id, quod fieri oportet. Ille autem minime divitias appretiatur, qui penitus eas contemnit, & abiicit propter perfectionis amorem. Et ideo in hoc ipſo, quod Chriſtus omnes divitias contempſit, oſtendit in ſe ſummum gradum liberalitatis, & magnificentiæ. Licet etiam liberalitatis actum exercuerit, ſecundum quod ſibi conveniens erat, faciendo pauperibus erogari, quæ ſibi dabantur. Unde cum Dominus Judæ dixit, Jo:13. Quod facis, fac citius, diſcipuli intellexerunt Dominum mandaſſe, quod egenis aliquid daret. Concupiſcentias autem pravas Chriſtus omnino non habuit ſicut infra patebit †: nec propter hoc tamen excluditur, quin habuerit temperantiam, quæ tanto perfectior eſt in homine, quanto magis pravis concupiſcentiis caret. Unde ſecundum Philoſophum 7. Ethic. temperatus in hoc differt a continente, quod temperatus non habet pravas concupiſcentias, quas continens patitur. Unde ſic accipiendo continentiam, ſicut Philoſophus accipit, ex hoc ipſo, quod Chriſtus habuit omnem virtutem, non habuit continentiam, quæ non eſt virtus, ſed aliquid minus virtute.*

Quæſt. 15. ar.1.& 2.

Li 7. Ethi. c. 9. non procul a fin. to. 5.

COMMENTARIUS.

DIvus Thomas ſolum tractat hanc quæſtionem de virtutibus per ſe infuſis, ut conſtat aperte ex diſcurſu articuli, & non agit de virtutibus pure intellectualibus, de his enim infra quæſtione nona ſermonem inſtituit, ſed de pertinentibus aliquo modo ad appetitum: dico autem aliquo modo, ut prudentiam, quæ a moralibus virtutibus non ſeparatur, complectar.

Reſponſio

Affirmat ergo S. Tho., in Chriſto fuiſſe omnes virtutes, quoniam cum gratia ſimul infunduntur. Ubi ſtatim occurrit dubitatio, quo modo D.Tho. univerſe hoc affirmet, cum in ſequentibus articulis neget, aliquas virtutes fuiſſe in Chriſto. Reſponderi poteſt, D.Tho. locutum eſſe de virtutibus, quę ſunt virtutes ſimpliciter, quęve nullam imperfectionem includunt ſtatui beatitudinis repugnantem. Et fortaſſe verum eſt nullam virtutem voluntatis ſecundum totam honeſtatem ſuam & latitudinem objecti, & multitudinem actuum, repugnare ſtatui beatitudinis, quamvis ſub denominatione aliqua, vel habitudine ad actum imperfectum, cum illo pugnet, quod ex dicendis melius conſtabit.

Solutiones argumentorum faciles ſunt, notandæ tamen pro materia de virtutibus, & pro iis, quæ in ſequentibus dicemus, præſertim illud, quod ex ſolutione ad ſecundum & tertium colligitur, ſcil. ſicut virtus heroica non differt eſſentia a virtute communi, ſed ſolum ſtatu, & eximio gradu perfectionis, quem connotat: ita continentiam, de qua Ariſt. locutus eſt, non differre eſſentia a virtute ſimpliciter, ſed ſtatu imperfecto, qui voce illa denotatur. Quod ita breviter declaratur; propterea enim virtus heroica non differt eſſentia a virtute communi, quia in eadem materia & ſub eadem ratione formali, ſeu motivo verſantur, & perfectio, quam addit virtus heroica, ſolum eſt, ut parum aut nihil habeat admiſtum vitii contrarii, & facilis & expedita ſit ad ferventem & perfectum actum virtutis eliciendum, quæ perfectio accidentaria manifeſte eſt, ut vero proportionali modo, quamvis oppoſita, continentia, verbi gratia, & temperantia, quæ eſt virtus ſimpliciter, in eadem materia, & ſub eadem ratione honeſti verſantur, & ad idem medium conſtituendum tendunt; ſolum eſt differentia in imperfectione accidentali, quia continentia dicit virtutem in eo ſtatu, in quo & multum habet admiſtum de contrario vitio, & affectiones patitur immoderatas: virtus vero ſimpliciter dicta requirit perfectiorem ſtatum, quæ tamen differentia ſimpliciter accidentaria eſt.

Et juxta hoc intelligendum eſt, quod D. Tho. in ſolutione ad tertium dicit, continentiam non eſſe virtutem, ſed aliquid minus virtute, eſt enim quaſi inchoata virtus, ac ſi dicas infantem non eſſe virum; & eodem ſenſu negatur continentia in Chriſto, non quod aliqua virtus ſecundum eſſentiam illi defuerit, ſed quia non fuit in illo imperfectio, quam nomen continentiæ denotat.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerit fides:

45 Infra.a.4. & a.8. ad 2. & a.9. ad 3 & 1.2.q. 65.a.4. ad 3. & 3. d 13.q.1.a.2. q.1.ad 1. & d.36.ar. 2.ad 3. Et verit.q. 29.a 4. ad 15. & ver. q.4.a.1.ad 11.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in Christo fuerit fides. Fides enim est nobilior virtus, quam virtutes morales: puta temperantia & liberalitas. Hujusmodi autem virtutes fuerunt in Christo, ut dictum est. * *Multo ergo magis fuit in eo fides.*

2 Praeterea, Christus non docuit virtutes, quas ipse non habuit, secundum illud Actorum 1. Cœpit facere & docere. Sed de Christo dicitur Hebr. 12. quod est auctor & consummatur fidei. Ergo in eo maxime fuit fides.

* Ar.praeceden. Glos.ordinar.ib.

3 Praeterea: Quidquid est imperfectionis, excluditur a beatis. Sed in beatis est fides: nam super illud Roman. 1 Justitia Dei revelatur in eo ex fide in fidem, dicit Glos. *de fide verborum & spei, in fidem rerum & spei. Ergo videtur, quod etiam in Christo fuerit fides, cum nihil imperfectionis importet.*

Sed contra est, quod dicitur Hebr. 11. quod fides est argumentum non apparentium: sed Christo nihil fuit non apparens: secundum illud quod dixit ei Petrus Joan. ult. Tu omnia nosti. Ergo in Christo non fuit fides.

2.2.q.1.a.1.

Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est. *objectum fidei est res divina non visa. Habitus autem virtutis sicut & quilibet alius recipit speciem ab objecto. Et ideo excluso, quod res divina sit non visa, excluditur ratio fidei; Christus autem a primo instanti suae conceptionis plene vidit Deum per essentiam, ut infra dicetur. Unde in eo fides esse non potuit.*

q.34 ar.4.

Ad primum ergo dicendum, quod fides est nobilior virtus virtutibus moralibus, quia est circa nobiliorem materiam, sed tamen importat quendam defectum in comparatione ad illam materiam, qui defectus in Christo non fuit. Et ideo non potuit in eo esse fides, licet fuerint in eo virtutes morales, quae in sui ratione hujusmodi defectum non important per comparationem ad suas materias.

Ad secundum dicendum, quod meritum fidei consistit in hoc, quod homo ex obedientia Dei assentitur illis, quae non videt: secundũ illud Rom. 1. Ad obediendũ fidei in omnibus gentibus pro nomine ejus. Obedientiam autem ad Deum plenissime habuit Christus: secundum illud Phil. 2 Factus est obediens usque ad mortem. Et sic nihil ad meritum pertinens docuit, quod ipse excellẽtius non impleret.

Aug.in l. 2.qu.Evang.q.39 in prin. to.4

Ad tertium dicendum, quod sicut glossa ibidem dicit, *fides proprie est, qua creduntur, quae non videntur. Sed fides, quae est rerum visarum, improprie dicitur, & secundum quandam similitudinem, quantum ad certitudinem aut firmitatem adhaesionis.*

COMMENTARIUS.

NEgat D.Tho. in Christo fuisse fidem, quia fuit semper beatus, quae est communis sententia Scholasticorum in 3. dist.26. cum Aug. 14. de Trinit. cap.2. qui generatim de omnibus beatis loquũtur, unde quoad hoc eadem est ratio de Christo, & de aliis, & ideo de hac re nihil amplius in hac materia dicam; solum adverto sermonem esse de fide Theologica, prout dicit credulitatem intellectus, nam fides moralis, quae fidelitatem significat, seu constantiam, & veritatem in promissis servandis, in Christo fuit perfectissima; de hac enim loquitur Isai. cap. 11. cum de Christo dicit: *Erit fides cinctorium renum ejus* ἀληθεια enim vocat, non πιστιν, ut Cyril. & Hieron. exponunt. Alia expositio est, ut ibi abstractum pro concreto positum intelligatur, id est, *fides*, pro fidelibus, qui dicuntur futuri indumentum Christi. Quod his verbis significavit ibi Hieronym. *Si pro veritate fides legitur, dicendum, quod cingulum Domini, quo cinctus est & Hieremias, fides credentium sit.* Alludit ad locum Hierem. 13. ubi dicit Dominus. *Sicut adhaeret lumbare ad lumbos viri, sic agglutinavi mihi omnem domum Israel.* Quod late declaratur nomine Hier super id Psal. 132. *Quod descendit in oram vestimenti ejus.* Augușt. & Remig. in id Psal. 44. *Myrrha, & gutta, & casia a vestimentis tuis.* An vero potuerit in intellectu Christi esse actus fidei humanę, infra q.9. dicetur. Quomodo vero in illo fuerit fides, quae est gratia gratis data, statim disp.21.

Ad fidem requiritur actus & habitus voluntatis, & intellectus.

Circa solutionem ad secundum (aliis omissis) advertendum est ex 2.2.q.4.ar.2. ad fidem duos actus concurrere, alterum voluntatis, alterum intellectus, & utrumq; supernaturalem, & infusum, ut in Conc. Arauf. 2. definitum est, ex quo colligere solet, duos habitus ad credendum esse necessarios: unum in voluntate, alium in intellectu, nam ad eliciendum omnem actum supernaturalẽ, & infuso modo perfecto & connaturali, est necessarius habitus proportionatus & infusus: sicut ergo in intellectu necessarius est habitus, qui sit principium eliciens assensum fidei, ita in voluntate est necessarius habitus infusus, a quo eliciatur voluntas illa supernaturalis, seu debita affectio ad fidem, sive ille habitus sit charitas, sive religio, ut quidam volunt, sive sit specialis, & ab omni alia virtute distinctus, ut ego existimo.

Advertendum deinde est, in intellectu Christi nunquam fuisse assensum fidei divinae, quia nunquam habuit revelationem obscuram, sed semper visionem claram: ex quo fit in voluntate etiam non habuisse voluntatem illam efficacem, quae est per modum usus, seu executionis, qua intellectus movetur seu applicatur ad credendum; potuit tamen habere ipsum affectum bene dispositum ad illammet honestatem, quae est in credendo, & ad obediendum fidei, si oporteret, vel si Deus in tali statu ipsum constitueret. Ex quo ulterius probabiliter sequitur, quod licet in Christo non fuerit habitus fidei, ille enim proprie, & simpliciter dictus est habitus intellectus: habitus tamen, quo voluntas bene disponitur ad obediẽdum fidei, in illo esse potuit, quia hujusmodi habitus nullam imperfectionem supponit, cum solum bene disponat, & preparet affectum; potest enim aliquis, etiamsi nũquam opus aliquod executurus sit, habere affectum bene dispositum ad honeste exercendum illud opus, si oporteret, praesertim quando ex natura sua subjectum est capax talis actus, & solum ratione status, vel ex defectu materiae illum non efficit. Exemplum esse potest apud D.Th. 1.p.q.95.art.3. ubi hoc modo constituit pœnitentiam, & misericordiam in Adamo in statu innocentiae, ut ejus affectus esset bene dispositus ad honestatem harum virtutum, quamvis non posset in eo statu exequi actus illarum, ut ibidem dicit. Simile est in virtute magnificentię, de qua bene Cajet. a.2. loquitur, & infra aliquid dicemus; actus enim exterior hujus virtutis est effusio magnarũ divitiarum, & nihilominus potest aliquis habere hanc virtutẽ, licet non possit habere illũ actũ exteriorem, quia potest bene disponere interiorẽ affectum circa honestatẽ & objectũ talis virtutis. Eodem autem modo assensus fidei, qui est in intellectu, cõparatur ad voluntatẽ per modum actus exterioris, & ideo licet in intellectu desit materia talis actus, potest tamen simplex affectus esse bene dispositus ad honestatẽ, seu obedientiã, quae est in illo actu, & ideo potest in voluntate esse habitus, qui hanc bonam dispositionẽ conferat: & hoc sensu videtur recte intelligi, quod D.Th. in hac solutione dicit, licet in Christo non fuerit fides, fuisse tamen ex parte volũtatis, quidquid ad obedientiã vel meritum fidei pertinet. Et eodẽ modo intelligo, quod infra dicit ar. 9. ad 1. licet in Christo non fuerit fides, fuisse tamen quidquid est perfectionis in fide.

In Christo nunquam fuit assensus fidei.

Habitus piae affectionis ad fidem in Christo fuit.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo fuerit spes.

46 Infra ar 6. ar.1. & ar. 1. ad 2. & ar 9. ad 1. Et 1.2.q. 56.ar.5. ad 3. Et 2.2. 4.18.a.2. ad 1. Et 3. d.26.q.ar. 5.q 1.& d. 36.ar 2. ad 3. * 2 2.q.17. ar.5 ad 3

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in Christo fuerit spes. Dicitur enim Ps. 30. ex persona Christi: In te Domine speravi: Sed virtus spei est, qua homo sperat in Deum. Ergo virtus spei fuit in Christo.

2 Praeterea. Spes est expectatio futurae beatitudinis, ut in secunda parte habitum est. *Sed Christus aliquid expectabat ad beatitudinem pertinens, videlicet gloriam corporis. Ergo videtur, quod in eo fuerit spes.*

3 Praeterea. Unusquisque potest sperare illud, quod ad ejus perfectionem pertinet, si sit futurum. Sed aliquid erat futurum, quod ad perfectionem Christi pertinet, secundũ illud Ephes. 4. Ad consummationem Sanctorum in opus ministerii, in aedificationem corporis Christi. Ergo videtur, quod Christo competebat habere spem.

Sed contra est, quod dicitur Rom. 8. Quod videt quis, quid sperat: Et sic patet, quod sicut fides est de non visis, ita & spes. Sed fides non fuit in Christo, sicut dictum est: *ergo nec spes.* Art.praec.

Respondeo dicendum, quod sicut de ratione fidei est, quod aliquis assentiat iis, quae non videt, ita de ratione spei est, quod aliquis expectet id, quod nondum habet. Et

sicut

sicut fides, inquantum est virtus Theologica, non est de quocumque non viso, sed solum de Deo: ita etiam spes, inquantum est virtus Theologica, habet pro objecto ipsum Deum, cujus fruitionem homo principaliter expectat per spei virtutem. Sed ex consequenti ille, qui habet virtutem spei, potest etiam in aliis divinum auxilium expectare: sicut & ille, qui habet virtutem fidei, non solum credit Deo de rebus divinis, sed etiam de quibuscumque aliis divinitus sibi revelatis. Christus autem a principio suæ conceptionis plene habuit fruitionem divinam (ut infra dicetur) & ideo virtutem spei non habuit. Habuit tamen spem respectu aliquorum, quæ nondum erat adeptus: licet non habuerit fidem respectu quorumcunque: quia licet plene cognosceret omnia, per quod totaliter fides excludebatur ab eo, non tamen adhuc plene habebat omnia, quæ ad ejus perfectionem pertinebant, puta immortalitatem, & gloriam corporis, quam poterat sperare.*

q. 34. ar. 4.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non dicitur de Christo secundum spem, quæ est virtus Theologica, sed eo quod quædam alia speravit nondū habita, sicut dictū est.*

In corp. art.

Ad secundum dicendum, quod gloria corporis non pertinet ad beatitudinem, sicut in quo principaliter beatitudo consistat, sed per quandam redundantiā a gloria animæ, ut in secunda parte dictum est. Unde spes secundum quod est virtus Theologica, non respicit beatitudinē corporis, sed beatitudinē animæ, quæ in divina fruitione consistit.*

1. 2. q. 4. a. 6. & q. 67. art. 4.

Ad tertium dicendum, quod ædificatio Ecclesiæ per conversionem fidelium non pertinet ad perfectionem Christi, qua in se perfectus est, sed secundum quod alios ad participationem suæ perfectionis inducit. Et quia spes dicitur proprie respectu alicujus, quod expectatur ab ipso sperante habendum, non proprie potest dici, quod virtus spei Christo ratione inducta conveniat.*

In corp. art.

COMMENTARIUS.

Quæstio hujus articuli communis est omnibus beatis, & ideo non est hoc loco ex professo disputanda, sicut dictum est articulo præcedenti. Quoniam vero ea, quæ D. Thom. hic dicit, nonnihil difficultatis habent, ut intelligantur, aliquid breviter notandum est. Duo enim D. Thomas dicit; prius enim simpliciter negat in Christo fuisse virtutem spei, quia spes ut est virtus Theologica habet pro objecto Deum, seu fruitionem Dei, quam Christus sperare non potuit, quia semper eam habuit, spes autem est de re nondum possessa; quæ ratio manifeste probat, non fuisse in Christo actum spei circa Deum, seu de animæ beatitudine, quia sicut motus requirit, ut mobile non sit in termino, ita spes, quæ veluti motus quidam est animi in rem consequendam, requirit in subjecto carentiam rei speratæ. Addit vero secundo D. Tho. habuisse Christum spem respectu aliquorum, quę nondum erat adeptus, ut est gloria corporis, vel quid simile, quam spem in solutione ad primum & secundum dicit non fuisse illam, quæ est virtus Theologica.

Ubi statim occurrit difficultas, cujus virtutis sit hic actus: cum enim honestus sit, ad virtutem aliquam pertinere necesse est: non pertinet autem ad charitatem, quia non est actus amicitiæ divinæ, sed proprii commodi, quod respicit tanquam objectum proprium.

Cajetanus hic, quem omnes sequuntur, dicit illum actum ad nullum virtutis habitum pertinere, quia non est proprie spes, cum non tendat in objectum arduum, ut sic, unde Durand. in 3. dist. 26. q. 3. dicit, illum actum potius esse desiderii, quam spei, quod etiam Cajet. dicit; quanquam enim gloria corporis ad humanam naturam comparata sit quid arduum, tamen respectu animæ jam beatæ non est ardua, sed quasi connaturalis, & quasi pręsens; & quamvis respectu Christi Domini possit objectum illud videri aliquo modo arduum, quia comparanda erat illa gloria per passionem, & mortem, tamen difficultas, quæ in hoc medio erat, potius per fortitudinem, obedientem, & charitatem erat superanda; respectu vero spei non reddebat objectum arduum, quia jam erat quasi præsens, & maxime debitum, ratione unionis; non ergo pertinuit ille actus ad virtutem spei. Nec vero ad aliquam aliam, ut per se constat, & probatum est; ad nullum ergo habitum pertinet. Neque immerito (inquit Cajet.) quia, qui videt Deum, & illo fruitur, per ipsam fruitionem est melius dispositus ad illum actum eliciendum, quam per habitum; non ergo indiget habitu.

Sed doctrina hæc mihi non satisfacit: & primum, ut omittam, an illa ratio ardui, vel non ardui, quæ pendet ex causa intrinseca, vel statu personæ efficiat diversitatē specificam in actibus voluntatis (hoc enim magnam quęstionem habet, sed non possumus hic omnia disputare), negari non potest, quin actus ille expectandi, vel desiderandi gloriam corporis sit in se supernaturalis, cum sit de objecto supernaturali, & illi proportionatus; suppono enim esse actum perfectum, & maxime accommodatum objecto, qualem oportuit esse in Christo; ergo necesse est illum actum effici ab aliquo habitu infuso; propria enim adæquata ratio, propter quam necessarius est habitus infusus, est actus supernaturalis, etiamsi fingatur non esse aliunde difficilis, neque arduus; ex hoc enim solo quod supernaturalis est, est satis difficilis, quia est improportionatus potentiæ, & ideo oportet illam per habitum elevari, ut perfecte, & connaturali modo possit elicere talem actum. Neque ad expediendam hanc difficultatem sufficit illa melior dispositio per visionem, & fruitionem, quam Cajet. invenit, quia illi actus non sunt principium eliciēs hunc, de quo agimus; nos autem quærimus principium eliciens & proxime elevans potentiam, & quod sit veluti facultas intrinseca ad illum actum; sicut per visionem beatam optime disponitur beatus ad amandum Deum, nihilominus tamen necessarius est habitus, a quo hic amor elicitur, quia licet visio bene disponat ex parte objecti, non tamen dat potentiæ propriam facultatem ad illum actum; & eadem ratione quamvis per amorem Dei bene disponatur beatus ad amorem proximi, nihilominus requiritur habitus ad talē actū, & idem fere est de omnibus aliis actibus virtutū, ad quos potest beatus dici aliquo modo bene disponi per visionē, & fruitionē. Propter hāc ergo rationē videtur mihi dicendū, necessarium esse habitum infusum, ad quem proprie talis actus pertineat.

Ut vero breviter explicemus, quis ille sit, advertendum est, ex 2. 2. circa Deum, ut est bonum nostrum nobis amabile amore concupiscentiæ, quo amamus nostram supernaturalem beatitudinem, plures actus versari posse, scilicet amoris, desiderii, spei, & delectationis, seu gaudii, ex quibus actibus amor fertur in objectum secundum se, & ex illo sequitur desiderium, si objectum sit absens, & spes, si etiam sit arduum; si vero sit præsens, & possessum, sequitur gaudium, & isti actus omnes sunt supernaturales, respectu supernaturalis beatitudinis, & Theologici, cum Deum ipsum attingant; & ex illis licet spes & desiderium non maneant in beatitudine, amor tamen & gaudium manent, quia isti non requirunt imperfectionem, seu carentiam boni; unde fit manere etiam in patria aliquem habitum, a quo isti actus eliciantur, ut satis probat discursus supra factus ab illo; ergo ab habitu, a quo eliciuntur hi actus, manet etiam actus ille expectandi, vel desiderandi gloriam corporis, de qua agimus, sunt enim isti actus inter se connexi: sicut enim anima appetit corpus, ita habitus ille, quo amamus, & gaudemus de beatitudine animæ, tanquam de bono nostro, desideramus beatitudinem corporis.

Quod sit tandem quæras, quis sit ille habitus, a quo tam ille amor, & gaudium, quam hæc expectatio eliciuntur; respondent aliqui esse charitatem. Sed non vere, potest enim charitas sub propria ratione benevolentiæ Dei in se ipso amare illa bona; potest etiam imperare, vel referre omnem alium amorem ad Deum; tamen elicere proprium amorem concupiscentiæ, & alios actus, qui cum illo connexi sunt, non potest; differunt enim isti amores essentialiter; habent enim motiva, honestates, & difficultates diversarum rationum. Propter quod dixit etiam hic D. Th. ad 3. (quod valde notandum est) sperare aliis bona, scilicet propter illorum benevolentiam non pertinere ad virtutem spei, sed ad aliam, quæ non potest esse nisi charitas. Ut ergo, quod sentio, tandem dicam, existimo, omnes hos actus re ipsa ad eundem habitum pertinere, qui prout est in via dicitur spes, denominatione sumpta ab actu difficiliori, & maxime arduo, & necessario viatori; idem vero habitus est habitualis amor concupiscentiæ propriæ beatitudinis: licet ergo ille habitus, ut connotat imperfectionem spei, non maneat in beatis, tamen prout potest esse principium amandi, & consequenter etiam fruendi propria beatitudine supernaturali, manere potest. Et hoc modo intelligendum est, virtutem spei non manere in beatis, seu non fuisse in Christo, scilicet, quoad imperfectionem, quam connotat, sicut art. 2. dictum

Dubium.

dictum est de continentia, & statim de aliis dicetur. Et hoc etiam modo intelligi potest, quod D.Th. infra art. 9. ad 1. dicit, licet in Christo non fuerit spes quoad defectum, fuisse tamen quidquid est perfectionis in spe. Idem in 3.dist.13.q.1.art.2.quæstiunc.1. ad 1.& ibi Bona.ar.1. q.3. ad 1. Clarius Alexander 3.p.q.12. mem.3. ad 1.dicit in Christo non fuisse spem in ratione spei, quod infra exponens ait, fuisse in illo, quod est perfectionis in spe, scilicet, adhæsionem cum bono, sed non cum illa imperfectione, quæ est expectatio boni, quod non habetur: & hoc etiam tantum probat ratio, qua hic concludit D.Th. spem non fuisse in Christo, quia spes respicit Deum, ut objectum nondum habitum; hoc enim est verum de primario actu spei, & de habitu, prout illum respicit; at vero ut elicit actum amoris, respicit Deum ut summum bonum proprium abstrahendo ab absentia, ut sic potest manere in patria, gaudium etiam efficiendo, qui actus etiam sunt principales, & primarii respectu illius habitus secundum se.

DISPUTATIO XIX.
In duas sectiones distributa.

De virtutibus moralibus animæ Christi.

DE Theologicis virtutibus nihil superest dicendum: etenim de charitate, quia cum gratia omnino conjuncta est, tractatum est, cum de gratia disputaremus. De fide autem & spe, præter ea, quæ dicta sunt inter exponendos articulos D. Th. nihil dicendum superest, quod ad hunc locum pertineat. Reliquum ergo est, ut de virtutibus moralibus dicamus, quæ duplices sunt, ut ex 1.2.suppono, aliæ per se infusæ, aliæ vero suo genere acquisitæ, quæ per accidens interdum infundi possunt. De utroque ergo virtutum genere breviter differendum est.

Duplex genus virtutum moraliũ.

SECTIO I.

Utrum omnes virtutes morales, & supernaturales fuerint infusæ animæ Christi, simul cum gratia.

REspondeo, omnes hujusmodi virtutes fuisse animæ Christi infusas a principio suæ creationis, & conceptionis, sine imperfectionibus tamen, quæ vel peccatum supponunt, vel statui beatitudinis repugnant. Prior pars non est magis certa, quam certum sit infundi justis hujusmodi virtutes, quod tamen non est certum, sed sub opinione: tamen supposita illa sententia, quæ sine dubio verior est, nullus, qui bene de Christo sentiat, dubitare potest in conclusione posita, erroneum enim esset dicere posse alios justos habere actus virtutum moralium perfectiores, quam potuerint esse in anima Christi; si ergo in aliis possunt esse isti actus supernaturales, & propter eos infunduntur habitus virtutum moralium supernaturales, multo magis asserendum est, hos habitus fuisse infusos animæ Christi. Et hinc etiam constat fuisse infusos a principio; quia hujusmodi virtutes simul cum gratia infunduntur, & ideo Greg. 2.moral. c. ultim. inter dona, quæ omnibus justis ab Spiritu sancto dantur, tam ponit virtutes morales, quam Theologales. Secunda pars conclusionis in genere sumpta evidens est, quia cum Christus a principio fuerit beatus, & incapax fuerit peccati, certum est non potuisse habere virtutes, quæ requirunt, vel supponunt in subjecto hanc imperfectionem, sicut supra diximus de continentia, illa enim dicit virtutem connotando imperfectionem repugnantem beato, & simile est de pœnitentia, quæ simpliciter dicta supponit peccatum, vel saltem capacitatem peccati, & ideo fere omnes Theologi in 4. dist.14. negant habuisse Christum hanc virtutem, ut videre est in D.Th. dist.14.q.1.art.3.q.2. Palud. q.4. Soto q.2. ad finem. Alensf.3.p.q.12. memb.2. & aliis.

Dubium. Dubitari vero de hac virtute potest, an habitus ille, qui in nobis est pœnitentia, nullo modo fuerit in Christo; an vero habitus ipse sub alia ratione esse potuerit, quamvis non fuerit sub ea imperfectione, quam nomen pœnitentiæ denotat. Respondetur hoc pendere ex variis opinionibus circa hanc virtutem, quas hoc loco tractare ex professo non possumus. Quidam enim existimant pœnitentiam esse singularem habitum virtutis ab omnibus aliis distinctum, cujus unicus, & adæquatus actus est satisfacere Deo pro injuria in ipsum commissa ab ipso pœnitente. Et juxta hanc sententiam omnino negandum est, habuisse Christum talem habitum, quia habere non potuit aliquem actum ad talem habitum pertinentem. Aliorum vero sententia, & fortasse probabilior est, habitum illum, qui in nobis est pœnitentia, licet ita denominetur ex habitudine ad illum actum detestandi proprium peccatum, tamen secundum se non limitari ad illum actum solum, sed posse habere alios, qui non supponunt in operante aliquod peccatum, imo nec potentiam peccandi: ut est simplex odium peccati propter vitandam divinam injuriam, & propositum vitandi divinam injuriam, non in satisfactionem præteritæ, sed per se propter turpitudinem ejus, seu propter honestatem, quæ est in contrario objecto. Item voluntas, seu bonus affectus ad recompensationem divinæ offensæ, a quocumque illata sit. Addunt etiam alii, hunc habitum pœnitentiæ re ipsa non esse virtutem distinctam ab omnibus aliis virtutibus moralibus: sed vel esse charitatem, vel justitiam, vel certe religionem, quod ego cum Cajetano valde probabile existimo.

Et hac sententia nunc supposita, ut probabiliori, consequenter dicendum est, sicut in Christo fuit justitia, seu religio ejusdem rationis cum virtute religionis, quæ infunditur aliis hominibus justis, ita in illo fuisse eumdem habitum virtutis, qui in nobis est pœnitentia, quamvis in illo non habuerit rationem pœnitentiæ, quia in illo non fuit illa imperfectio, quam pœnitentia denotat: & ita tenet expresse Marsil. in 4.q.20. ad 6.argum. & idem sumitur ex Alex.Alensf.3.p. q.12. memb.3. ad 1. ubi eodem modo loquitur de pœnitentia, & spe, & ita dicit fuisse in Christo, quidquid perfectionis est in pœnitentia, scilicet detestationem mali, non vero quod est imperfectionis, scilicet, ut illa detestatio sit mali commissi; & eodem fere modo loquitur D.Th. in 3.d.13.q.1.art.2. ad 1.

Neque video objectionem, neque incommodum alicujus momenti, quod possit contra hoc objici: & præter exempla supra posita, potest hoc ipsum aliis modis explicari. Simpliciter enim loquendo, in Christo non fuit potentia peccandi, cum tamen in illo fuerit eadem voluntas, seu liberum arbitrium, quod in aliis hominibus, & in illamet humanitate, si in propria persona existeret, esset potentia peccandi, quia potentia peccandi præter voluntatem ipsam quoad substantiam ipsius potentiæ (ut ita dicam) denotat imperfectionem personæ creatæ. Quid ergo mirum, quod similiter eadem virtus, quæ in aliis hominibus est pœnitentia, quia est facultas detestandi proprium peccatum, in Christo non sit pœnitentia, quoad imperfectionem hoc nomine importatam, quamvis sit idem habitus? Et certe, si humanitas Christi prius existeret in propria persona & in illa haberet omnes virtutes, & inter eas habitum pœnitentiæ, & assumeretur, non videtur verisimile, ex vi solius assumptionis corrumpendum esse talem habitum quoad substantiam ejus, licet non maneret quoad imperfectionem pœnitentiæ, sicut nec mutaretur voluntas, quoad substantiam ejus, & tamen non maneret, quoad imperfectionem potentiæ peccandi. Denique possumus a contrario argumentari, nam eadem virtus justitiæ, aut religionis existens in Christo, habet rationem perfectæ justitiæ ad Deum, quam denominationem non potest suscipere in persona creata: non quia, quoad substantiam habitus sit aliqua virtus moralis in Christo, quę non possit esse in puro homine, sed quia connotat circumstantiam talis personæ, quæ possit efficere actum perfectæ justitiæ erga Deum, ut supra disp.4.sect.5. dictum est: ergo simili modo dici potest in præsenti, servata proportione. Simile argumentum sumi potest de virtute continentiæ sub hac denominatione, de qua art.2. dictum est.

Dicet aliquis; ergo pari ratione negandum esset, Christum habuisse virtutem magnificentiæ, vel similes, quarum materiam non assumpsit, ut posset earum actus exercere. Respondetur non esse simile. Primo, quia hæc virtus de se nullam imperfectionem connotat, aut includit, quia licet concedamus Christum non assumpsisse usum divitiarum temporalium, potuisset tamen sine imperfectione. Deinde, quia exercere potuit proprios actus talis virtutis, vel interioris, habendo debitum affectum circa medium talis virtutis, vel contemnendo magnas divitias, & honores: vel certe interdum utendo externa materia talis virtutis, ut cum pavit quinque millia hominum. Nam *Objectio.* *Respõsio.*

quod hæc, & similia fecerit sine sumptu divitiarum, sed potestate divinitus accepta, non refert, neque impedit, quin potuerit talis actus esse ab hac virtute. Adde, in ordine ad spiritualia bona perfectissime exercuisse Christum actus harum virtutum. Magnanimitatis, ordinatissime appetendo & intendendo cœlestia, & spiritualia bona, ut claritatem a patre. Joan. 17. Potestatem in cœlo & in terra. Item liberalitatem, gratiam elargiendo, remissionem peccatorum, imo & sanitatem, vitam, &c. In quibus bonis, & modo illa communicandi, Christus ut homo perfectissime participavit divinam magnificentiam, & similes virtutes.

SECTIO II.

Utrum virtutes suo genere adquisitæ, fuerint Christi animæ infusæ, simul cum gratia.

Antiqui Theologi nihil fere de quæstione hac in specie dicunt, sed de virtutibus Christi disputant, vel in genere, vel de infusis tantum. Ratio vero dubitandi esse potest, quia virtutes acquisitæ adeo sunt imperfectæ, ut in beatis non maneant, ut docet D.Th. in 3. dist. 33. q. 1. art. 4. ubi simul docet, has virtutes non esse in beatis, & omnes virtutes morales esse in Christo, unde videtur hoc secundum tantum intelligere de infusis. Et idem videtur sentire Capreol. ibi concl. 4. nam licet de virtutibus simpliciter loquatur, rationes tamen affert solum de infusis. Richar. etiam ibidem art. 1. q. 6. cum absolute quæsivisset, an virtutes morales maneant in beatis, respondet infusas manere, de acquisitis vero nihil dicit. Et de Christo potest esse singularis ratio. Primo, quia ex vi unionis non solum peccare non poterat, verum etiam neque inordinatum pati animi motum; habebat enim moderatissimos omnes animi affectus, ad quos bene disponendos potissimum requiruntur hæ virtutes. Secundo, quia verisimile est, Christum numquam fuisse operatum ex motivo mere naturali: operabatur enim semper perfectissime, atque adeo ex motivo, & fine supernaturali; ergo numquam operatus est actus virtutum acquisitarum; ergo neque habitibus indiguit. Tertio, quia Verbum ipsum per se conferre poterat, quidquid perfectionis conferunt isti habitus.

Dico primo, Christum Dominum habere potuisse has virtutes morales, suo genere acquisitas. Hæc conclusio videtur clara, & certa, quia istæ virtutes nec repugnant unioni, nec beatitudini. Primum per se manifestum est, sunt enim perfectiones quædam humanitatis, quæ divino supposito non repugnant; potuisset enim Verbum assumere humanam naturam, etiam cum his solis virtutibus: scientiæ etiam acquisitæ non repugnant unioni; cur ergo repugnabunt virtutes, quæ simpliciter meliores sunt? Secundum colligitur ex D.Th. 1. 2. q. 67. art. 1. ubi (ut ego existimo) retractavit sententiam, quam in 3. docuerat, simpliciter enim ibi definit, virtutes morales manere in beatis, nihil distinguendo inter acquisitas, & infusas: cum tamen ibi generatim de utrisque loquatur, & hanc methodum in illis quæstionibus observet, ut doctrinam communem utrisque virtutibus simpliciter, & sine distinctione tradat, ubi vero est diversa ratio de moralibus, & infusis, ibi distinguat, ut videri potest ibidem q. 65. art. 1. & 2. cum ergo hic nihil distinguat, intendit sine dubio idem de utrisque docere. Unde cum in argumento primo objecisset authoritatem Arist. qui tantum virtutes adquisitas cognoscere potuit; illi ita respondet, ut defendat, illas easdem virtutes morales, de quibus Arist. locutus est, manere in beatis. Eodem modo citari potest Gabriel pro hac sententia in distinct. 33. art. 3. nam, cum dub. 2. duo genera virtutum moralium posuisset, scilicet infusarum & acquisitarum, in dub. 3. absolute & sine distinctione affirmat, virtutes morales manere in beatis. Bonavent. etiam ibi absolute loquitur q. 6. & dicit manere, licet q. 5. distinxerit; in particulari vero & expresse tenet ibi Major q. 32. qui citat Magist. ibi, & Bedam Exo. 26. qui indefinite id affirmant. Scotus vero eadem dist. 33. q. unica supponit potius, quam doceat, virtutes morales manere in beatis, quas tamen ipse nunquam cognovit per se infusas, sed acquisitas tantum, ut constat ex dist. 34. & 36. Alexander Alens. 4. p. q. 12. membr. 1. art. 1. §. 1. ad argumenta: ubi tam de beatis omnibus, quam de Christo loquitur, & affert Aug. 14. de Trinit. c. 9. ubi docet manere virtutes morales in via beata. Et loquitur August. aperte de virtutibus suo genere adquisitis, nam scribit contra Tullium, qui negabat, has virtutes manere in beatitudine. Idem docet August. lib. 6. de Musica cap. 1. Ratio vero est, quia istæ virtutes perfectionem dicunt ipsius naturæ, & nullam includunt imperfectionem cum beatitudine pugnantem. Sicut enim uti naturali ratione clara, & evidenti, quamvis sit perfectio inferioris ordinis, simul esse potest cum beatitudine, quia non habet conditionem illi repugnantem, & gratia per se non destruit perfectiones naturæ, sed superaddit alias: ita operari secundum rectam rationem naturalem, & habere affectum illi conformem, de se perfectio quædam est naturalis, quam beatitudo non excludit.

Dico secundo, Christum Dominum habuisse has virtutes perfectissimas in suo genere, sine ulla imperfectione repugnante beatitudini, sicut dictum est de infusis. Hæc conclusio videtur mihi certa, & communis Theologorum, quorum sine dubio hic est sensus, quamvis non omnes hoc distinguant. Ratio vero est, quia hæ virtutes sunt magna perfectio humanæ naturæ: imo D.Th. quæst. unica de virtutibus, art. 9. ad 7. dicit, esse maximum bonum in genere humanorum bonorum; ideo 1. p. q. 95. art. 3. docet, has virtutes datas esse Adæ, etiam si datæ illi simul fuerint aliæ per se infusæ valde perfectæ; sed Christus assumpsit in humana natura, quidquid perfectionis in illa plantavit, ut Concilia loquuntur: habuit enim animæ potentias optime dispositas in ordine ad omne bonum, & finem, seu beatitudinem, tam naturalem, quam supernaturalem, hoc enim totum debetur illi naturæ ratione unionis. Unde confirmatur primo, satisfaciendo simul objectionibus, quia licet perfecta moderatio affectuum sit debita illi naturæ ratione unionis; tamen oportuit, ut hic effectus fieret per propriam, & accommodatam causam: hæc autem est virtus adquisita, ad quam pertinet conferre majorem propensionem ad obediendum rectæ rationi naturali, & consequenter moderari affectum huic rationi repugnantem, quia effectus iste est ita proprius hujus virtutis, ut in virtutem per se infusam non conveniat: sicut D.Th. docuit 1. 2. q. 65. art. 3. ad 2. hæc enim virtus elevat potentiam ad alium ordinem, per se tamen non disponit illam intra ordinem naturæ. Confirmatur secundo, quia non est, cur negemus Christum sæpe fuisse operatum actus naturales harum virtutum; sunt enim simpliciter boni, & non excludunt actus virtutum infusarum, præsertim in Christi anima, quæ illos exercere poterat independenter a corpore: poterant etiam referri ad supernaturalem finem, atque adeo esse meritorii, & satisfactorii; non est ergo, cur eos non habuerit, & consequenter etiam habitus. Quæ omnia aperte confirmantur illo exemplo scientiæ adquisitæ, cujus actum & habitum fuisse in Christo, nullus cordatus Theologus dubitat. Denique, quamvis Verbum, ut prima causa efficiens, potuisset miraculose supplere quidquid est efficacitatis in his habitibus ex illo principio, quod Deus potest supplere genus causæ efficientis: Verbum tamen præcise consideratum, ut hypostasis humanæ naturæ, non poterat per solam unionem supplere hanc efficientiam, ut supra in similibus probatum est. Perfectio autem formalis, quam conferunt isti habitus, bene disponendo, & inclinando potentias ad bonum, non poterat sine illis a Deo conferri: & consequenter passiones, & affectus Christi, quamvis sine his habitibus possent impediri, ne exirent in aliquem actum secundum, vel motum inordinatum, non tamen poterant sine illis intrinsece quasi frænari, & temperari in actu primo, quia hic est effectus formalis, qui sine propria forma fieri non potest. Non ergo potuit Verbum per se ipsum conferre omnem perfectionem, quam conferunt isti habitus: & ideo nullo modo negandum est illos fuisse in Christo, magis quam supernaturales, & infusos, de quibus quoad hoc eadem est ratio.

Dico tertio. Istæ virtutes infusæ fuerunt animæ Christi Domini ab instanti suæ creationis in summo quodam gradu perfectionis. Hæc sequitur ex præcedenti, quia hæc perfectio debita erat illi naturæ ratione unionis, & quod aliquo tempore illa careret, neque ad finem redemptionis, neque ad aliquem alium erat necessarium: Christus autem a principio habuit omnem perfectionem unio-

unioni debitam, cujus carentia redemptioni necessaria non erat, ut partim ex præcedentibus constare potest, partim dicetur sæpius in sequentibus quæstionibus. Confirmatur primo, quia Adæ fuerunt infusæ hæ virtutes a principio creationis; multo ergo magis Christo. Confirmatur secundo, quia Christus habuit a principio omnes affectus optime dispositos & moderatos, & rectæ rationi subjectos, & optimo modo, scilicet per internam affectionem & dispositionem.

Objectio. Dices primo. Major perfectio esset has virtutes propriis actibus acquirere, quia perfectius est aliquid a se habere, quam ab alio, & ab intrinseco, quam ab extrinseco. Respõsio. Respondetur, melius simpliciter fuisse numquam carere virtute, quia in hoc genere boni honesti melius est semper esse in ultimo termino perfectionis, quam paulatim illam acquirere. Objectio. Dices. Potuisset illas omnes virtutes habere in primo instanti, & tamen per proprios actus illas comparare: potuit enim in primo instanti habere perfectissimos actus omnium virtutum, & per eos illas sibi adquirere. Responsio. Respondetur (quidquid aliqui dicant) hoc nec necessarium, nec verisimile videri: oportuisset enim, ut anima Christi in eo instanti simul habuisset cogitatione præsentes materias omnium virtutum, & per naturalem prudentiam judicaret de omnibus agendis in omnibus illis materiis, atque ita haberet actus perfectissimos circa illas: hoc vero totum, quamvis non implicet contradictionem, non est tamen tantum miraculum sine fundamento asserendum: præsertim, quia quomodocumque Christus habuerit hos habitus, verissime dicitur habuisse a se, & ab intrinseco, & connaturaliter; & perfectius illi fuit, quidquid operatus est in primo instanti, ex habitu operatum esse, quam ad adquirendum habitum; non ergo indiguit exercitio virtutum ad has virtutes obtinendas.

Objectio. Sed urgebis tandem, quia sequitur, Christum Dominum per actus harum virtutum, quos exercebat, nihil sibi adquisivisse. Respõsio. Quorundam. Dicunt aliqui, adquisivisse augmentum harum virtutum. Sed hoc nec vere, nec satis considerate dictum est, nam rationes, quæ probant habuisse Christum hos habitus a principio, probant similiter habuisse illos in gradu heroico, ut hic dixit D.Th. vel, ut clarius dicamus, habuisse in summa perfectione, quam habere possunt, vel secundum legem Dei ordinariam, vel secundum naturalem capacitatem & facultatem hominis, cui hi habitus, & eorum actus accommodantur: vel denique in summa perfectione, quam in ipso Christo unquam habituri erant. Ratio est, quia hoc totum debitum erat unioni, ut ostensum est. Et confirmatur, nam modo in beatitudine non augentur hi habitus in Christo per actus, sed a principio conceptionis fuit tam perfecte beatus, & constitutus in ultimo termino in iis, quæ pertinent ad virtutem, & perfectionem animi, sicut nunc est. Confirmatur secundo, quia Christus non reddebatur promptior, vel facilior ad operandum studiose per exercitium actuum, ut eleganter dixerunt Basil. & Diony. præcedenti disput. sect. 3. citati, quia omnis hæc perfectio est naturalis Christo. Unde neque ad unam virtutem fuit unquam promptior, quam ad aliam, sed in summa proportione omnes semper habuit. Responsio Authoris. Concedo ergo per hos actus, neque habitus, neque augmentum eorumdem Christum acquisivisse: quia actus non intendit habitum, nisi sit intensior illo, Christus autem a principio habuit habitus, vel magis vel æque intensos, quam futuri essent actus. Non vero negandum est, potuisse passibile corpus Christi Domini per externos actus habilius reddi ad externos labores perferendos, ut peregrinationes, vigilias, &c. hoc enim sæpe pendet ex qualitatibus, seu dispositionibus materialibus, quæ non spectant ad perfectionem virtutis.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerint dona.

47. Isa. 11. li. 2. col. 2. *AD quintum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerint dona. Sicut enim communiter dicitur, dona dantur in adjutorium virtutum. Sed id, quod est in se perfectum, non indiget exteriori auxilio. Cum igitur in Christo fuerint virtutes perfectæ, videtur, quod in eo non fuerint dona.*

2 Præterea. Non videtur esse ejusdem dare dona, & recipere: quia dare est habentis, accipere autem non habentis. Sed Christo convenit dare dona, secundum illud Psal. 57. Dedit dona hominibus. Ergo Christo non convenit accipere dona Spiritus sancti.

3 Præterea. Quatuor dona videntur pertinere ad contemplationem viæ, scilicet sapientia, scientia, intellectus & consilium, quod pertinet ad prudentiam: unde & Philosophus in 6. Ethic. numerat ista inter virtutes intellectuales. Sed Christus habuit contemplationem patriæ. Ergo non habuit hujusmodi dona.* Lib. 6. eth. c. 3 & seq. tom. 5.

Sed contra est, quod dicitur Isaiæ 4. apprehendent septem mulieres virum unum. Glos. id est, septem dona Spiritus sancti Christum.* Glos. ord. ibidem.

Respondeo dicendum, quod sicut in Secunda parte dictum est, dona proprie sunt perfectiones quædam potentiarum animæ, secundum quod sunt natæ moveri a Spiritu sancto. Manifestum est autem, quod anima Christi perfectissime a Spiritu sancto movebatur: secundum illud Lucæ 4. Jesus autem plenus Spiritu sancto regressus est a Jordane, & agebatur a Spiritu in desertum. Unde manifestum est, quod in Christo fuerunt excellentissime dona.* 1. 2. q. 68. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod illud, quod est perfectum secundum ordinem suæ naturæ indiget adjuvari ab eo, quod est altioris naturæ: sicut homo quantumcumque perfectus indiget adjuvari a Deo. Et hoc modo virtutes, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod ducuntur ratione, quantumcumque sint perfectæ, indigent adjuvari per dona, quæ perficiunt potentias animæ, secundum quod sunt motæ a Spiritu sancto.

Ad secundum dicendum, quod Christus non secundum idem est respiciens, & dans dona Spiritus sancti: sed dat, secundum quod Deus; & accipit, secundum quod homo. Unde Greg. dicit in 2. Moral. quod Spiritus sanctus humanitatem Christi nunquam deseruit, ex cujus divinitate procedit.* Li. 2. c. 41. a med. illius.

*Ad tertium dicendum, quod in Christo non solum fuit cognitio patriæ, sed etiam cognitio viæ, ut infra dicetur. Et tamen etiam in patria sunt per aliquem modum dona Spiritus sancti, ut in secunda parte dictum est.** q. 34. ar. 4. 1 2. q. 68. art. 6.

IN hoc articulo nihil occurrit notandum, præter ea, quæ dicemus disputatione sequenti.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit donum timoris.

48. *AD sextum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit donum timoris. Spes enim videtur potior quam timor: nam spei objectum est bonum, timoris vero malum: ut in secunda parte habitum est.* sed in Christo non fuit virtus spei, ut supra habitum est.* Ergo etiam in eo non fuit donum timoris.* Infr. q. 15. ar. 7. Et 3. d. 15. q. 2. ar. 2. q. 3. 2. 2. q. 19. & 17. art. 1. Ar. 4. hujus quæst.

2 Præterea: Dono timoris timet aliquis vel separationem a Deo, quod pertinet ad timorem castum: vel puniri ab ipso, quod pertinet ad timorem servilem: ut Aug. dicit super Cano. Joan. Sed Christus non timuit separari a Deo per peccatum, neque etiam puniri ab eo propter culpam, quia impossibile erat ei peccare, ut infra dicetur 4. Timor autem non est de impossibili. Ergo in Christo non fuit donum timoris.* August. in Can. Joan. tract. 9. circ. med. 10. 9. q. 15. ar. 1. & 2.

3 Præterea. Primæ Joan. 4. dicitur, quod perfecta charitas foras mittit timorem. Sed in Christo fuit perfectissima charitas, secundum illud Ephes. 3. Super eminentem scientiæ charitatem Christi. Ergo in Christo non fuit donum timoris. ¶ Sed contra est, quod dicitur Isa. 11. Replebit eum Spiritus timoris Domini.

Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est, timor respicit duo objecta, quorum unum est malum terribile, aliud est illud, cujus potestate malum potest inferri: sicut aliquis timet Regem, in quantum habet occidendi potestatem. Non autem timeretur ille, qui potest nocere, nisi haberet quandam eminentiam potestatis, cui de facili resisti non possit: ea enim, quæ in promptu habemus repellere, non timemus. Et sic patet, quod aliquis non timeretur, nisi propter suam eminentiam. Sic igitur dicendum est, quod in Christo fuit timor Dei: non quidem secundum quod respicit malum separationis a Deo per culpam, neque etiam secundum quod respicit malum punitionis pro culpa, sed secundum quod respicit ipsam divinam eminentiam: prout scilicet anima Christi quodam affectu reverentiæ movebatur in Deum, a Spiritu sancto acta. Unde Heb. 7. dicitur, quod in omnibus exauditus est pro sua reverentia. Hunc enim affectũ reverentiæ ad Deũ, Christus secundum quod homo, præ cæteris habuit pleniorem. Et ideo ei attribuit Scriptura plenitudinem timoris Domini.* 1. 2. q. 19. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod habitus virtutum, & donorum proprie, & per se respiciunt bonum: malum autem ex consequenti. Pertinet enim ad rationem virtutis, ut opus bonum reddat, ut in 2. Eth. dicitur. Et ideo de ratione doni timoris non est illud malum, quod respicit timor, sed eminentia illius boni, scilicet divini, cujus potestate aliquod malum infligi potest. Sed spes, secundum quod virtus est, respicit non solum authorem boni, sed etiam ipsum bonum, in quantum est non habitum. Et ideo Christo, qui jam habebat perfectum beatitudinis bonum, non attribuitur virtus spei, sed donum timoris.*

Li.2.Ethi. c. 6. in prin. to.1.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de timore, secundum quod respicit objectum, quod est malum.

Ad tertium dicendum, quod perfecta charitas foras mittit timorem servilem, qui respicit principaliter pœnam. Sic autem timor non fuit in Christo.

HIc articulus etiam in disputatione sequenti explicabitur.

DISPUTATIO XX.

In duas sectiones distributa.

De donis Spiritus sancti, animæ Christi collatis.

DOna Spiritus sancti generali ratione dici possunt omnia bona gratiæ gratum facientis, quomodo virtutes infusæ sunt dona Spiritus sancti; speciali tamen ac propria significatione sic apellantur quidā habitus, quibus homo bene disponitur, ut sit facile mobilis ad operandum ex peculiari motione Spiritus sancti. De quibus, an distinguantur a virtutibus, necne, res est controversa inter Theologos, & sub opinione existens, nos vero supponimus cum D.Th. esse distincta, & hoc sensu de illis disputamus. Ex his vero donis (quæ septem ab Isai. numerantur, cap. 11.) quatuor ad intellectum pertinent, scilicet intellectus, sapientia, scientia, & consilium: tres ad voluntatem, timor, pietas, & fortitudo. De quibus in 1.2. ex professo disputatur, hic solum attingemus breviter, quæ ad Christum pertinent.

SECTIO I.

Utrum dona Spiritus sancti, intellectum perficientia, fuerint in Christo.

DUrand. in 3. dist. 34. q. 3. negat donum consilii manere in beatis quantum ad actum; unde consequens esse videtur, ut etiam in Christo negare illud debeat. Ratio ejus est, quia in beatis non reperitur objectum hujus doni, neque erit dubitatio de aliquo agendo; ergo. De aliis vero tribus donis magis videtur posse dubitari, quia illa dona, prout dantur hominibus viatoribus, dantur ad juvandam, vel fulciendam fidem: unde non obscuritatem aliquam includunt, vel certe imperfectionem, quæ fidem supponat; ergo cum Christus non habuerit fidem, non videtur his donis indiguisse. Et confirmo, nam per scientiam beatam & infusam perfectissime omnia novit, ad quid ergo indiguit aliis donis intellectus, sapientiæ, & scientiæ?

Breviter tamen dicendum est, simpliciter, & absolute hæc dona fuisse in Christo: quod sub his nominibus sapientiæ, scientiæ, &c. de fide certum est: ex illis verbis Isai. 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini, spiritus sapientiæ, & intellectus*, &c. quem locum de Christo interpretantur omnes Sancti, Cyrill. & Hieron. ibi quorum testimonia supra tractavi, & Orig. hom. 6. in Num. Irenæ lib. 3. contra hær. c. 10. Athan. lib. de fide sua, ex quibus Patribus, adjunctis aliis, Aug. 12. contra Faust. c. 25. Basil. ser. 5. contra Eun. c. 14. Hilar. c. 15. in Matt. & Ambr. Ser. 5. in Ps. 118. colligitur, hæc dona ita fuisse in Christo, ut sint communia omnibus justis. Unde fit probabile, hæc dona non solum fuisse ipsam scientiam beatam, vel infusam, propter aliquos respectus his vocibus nominatos: sed esse peculiaria dona ab his scientiis distincta, quia aliàs non possent hæc dona esse ejusdem rationis in Christo, & in nobis. Deinde hæc dona in aliis justis comitantur gratiam gratum facientem, & ita distinguuntur a fide, ut amittantur amissa gratia, & manente fide, & maneant in patria fide sublata, ut Theologi communiter docent: ergo.

Præterea de dono consilii nulla major ratio dubitandi est, quod fuerit in Christo, quam de prudentia infusa, vel adquisita, vel quam de aliis virtutibus moralibus. Ratio enim Durandi, si quid valeret, æque in omnibus procederet, quia hæc omnia versantur aliquo modo in actione, & quodammodo circa eandem materiam, diverso modo: si ergo in Christo fuit materia prudentiæ, & aliarum virtutum moralium, fuit etiam objectum, seu materia consilii. Modus autem judicandi per modum doni consilii, non potuit illi repugnare, quia non requirit dubitationem, sed absolutum judicium de agendis, ex speciali instinctu Spiritus sancti: hic autem modus, cum perfectissimus sit, multo magis in Christum convenit, quam in alios. Unde Durandus ipse supra dicta quæst. in solut. ad 1. concedit Christum in via habuisse actus hujus doni, quia aliquo modo exercuit vitam activam; sed in patria negat, non habitum, sed actum, quia ibi cessat exercitium vitæ activæ. Sed tamen, quamvis cesset exterior usus hujus vitæ, tamen non omnino cessant, vel exerceri ibi non possunt interiores actus circa materiam, vel honestatem virtutum moralium; unde neque omnino cessant actus prudentiæ, vel consilii. Ultimo de aliis tribus donis ita explicari breviter potest, non includere imperfectionem Christo aut beatitudini repugnantem: quia in primis hæc dona nullam includunt obscuritatem, sed eo modo, quo sapientia, & scientia judicant de divinis mysteriis, quod sint creditu digna, vel Deo consentanea, vel aliquid hujusmodi certo & evidenter judicant. Intellectus vero, si est ad judicandum, aliquem modum claritatis, & evidentiæ habet: vel si tantum est ad perfecte concipiendum, seu apprehendendum supernaturalia mysteria, proprie nec claritatem, nec obscuritatem habet, sed perfectionem quandam, quæ has conditiones non requirit. Actus vero istorum donorum, quamvis fidelibus justis conferantur in adjumentum fidei, non tamen propter hunc solum finem utiles sunt, sed per se etiam perfectionem afferunt propter se appetibilem, & ad quamcumque abstractivam cognitionem, quæ de Deo habeatur, juvare etiam possunt: in Christo autem non solum fuit cognitio intuitiva supernaturalium mysteriorum fidei, sed etiam abstractiva.

Quo modo in Christo fuerint doni Spiritus sancti intellectus ac scientia, & actus eorum.

SECTIO II.

Utrum in Christo fuerint dona Spiritus sancti, pertinentia ad voluntatem, præsertim donum timoris.

DE his donis dubitari potest, vel propter rationem aliquam omnibus illis communem, vel de aliquo in particulari, propter propriam aliquam difficultatem, ex speciali ejus ratione, seu conditione ortam. Priori modo ratio dubitandi esse potest, vel quia modus operandi horum donorum videtur repugnare perfectioni Christi: quando enim homo operatur actus horum donorum, ab alio potius, scilicet ab Spiritu sancto, movetur, quam a se, ita ut ipse non satis capiat, quomodo, aut qua ratione moveatur: hic autem modus, licet ex parte moventis, scilicet Spiritus sancti, sit perfectus: tamen ex parte moti valde imperfectus videtur, & Christo repugnans, qui in omnibus suis actibus se perfecte movebat, perspiciendo, qua ratione & propter quid moveretur. Vel secundo potest in hoc dubitari, quia materiæ, circa quas versari solent actus horum donorum, non habent locum in beatitudine. Propter quam rationem Durandus in 3. dist. 34. q. 3. & 6. quamvis non negat actus horum donorum fuisse in Christo viatore, negat tamen esse in Christo jam ex omni parte beato. Posteriori modo seu in speciali tractari hic solet difficultas de dono timoris, cujus actus ex peculiari sua ratione maxime videtur repugnare Christo; timor enim est fuga mali imminentis, qui propterea solet esse cum animi tristitia, & anxietate, teste Arist. 2. Rhet. c. 5. & D.Th. 2. 2. q. 19. art. 11. sed Christus nullum malum pertinens ad donum timoris potuit hoc modo timere, quia tale malum solum est aut culpæ, aut propter culpam propriam, hoc autem malum in Christo esse non potuit. Propter quam difficultatem Abailardus hæreticus negavit in Christo, & beatis hoc donum timoris esse: a qua sententia non multum discrepat Durand. qui licet non neget habitum, negat tamen omnes ejus actus in beatis reperiri, cum tamen, si quæ sunt testimonia Scripturæ, quæ de hoc timore beatorum loquantur, potius de actu, quam de habitu intelligenda videantur.

Dico

Dico primo, fuiſſe in Chriſto Domino tria Spiritus ſancti dona ad voluntatem ſpectantia, ſcilicet, fortitudinem, pietatem, timorem. Hæc concluſio ſub his verbis cenſetur de fide certa, propter teſtimonium Iſaiæ ſupra citatum. Sed ſciendum eſt nonnullos Hebræos, & alios, qui eos ſequuntur, omittere donum pietatis, & loco illius ponere donum timoris, & loco illorum verborum: *Et replebit eum Spiritus timoris Domini*, ſic legere: *Operari faciet eum omnes in timore Domini*, id eſt, Spiritus ſanctus faciet, ut Chriſtus facile cognoſcat, & dijudicet, qui ſint timentes Dominum. Ita fere Pagninus, Vatablus, & alii. Verumtamen nulla ratione nobis recedendum eſt a vulgata latina editione, nam & Septuaginta interpretes ita verterunt, & vulgata latina editio nobis omnino retinenda eſt præſertim in re tam gravi, & ad myſteria fidei pertinente; & in Hebræo eodem modo haberi credimus, nam D. Hieron. qui veritatem Hebraicam ſecutus eſt, ita vertit, & expreſſe colligit dona Spiritus ſancti in ſeptenario numero fuiſſe ſuper virgam & florem, qui de ſtirpe David ſurrexit, & ſignificari ait per ſeptem oculos, Apocal. 5. quos eſſe ſuper lapidem, id eſt, Chriſtum, dixit Deus per Zach. c. 3. quamquam illius loci literalis ſenſus alius fortaſſe ſit, ut ibi erudite tractat Franc. Riberas. De loco vero Iſaiæ certa res eſt, & conſtans traditio Patrum. *§. Eſt ergo certa aſſertio ſub prædictis nominibus, fortitudinis, pietatis, timoris. Et licet a prædictis Patribus fere ſemper operationes appellentur, ſunt tamen operationes ſupernaturales, quæ habitus proprios requirunt, ut connaturali modo fiant, & ideo hæc dona etiam per habitus infunduntur. Quod de Chriſto ſignificatur in illo verbo Iſaiæ, *requievit*, ut etiam in ſuperioribus dictum eſt. Et eamdem vim habet illud Joan. 1. *Super quem videris Spiritum deſcendentem & manentem.* Nam in quo manet divinus Spiritus, manent ejus dona, quibus habilis ſemper eſt, & proxime diſpoſitus, ut a Spiritu ſancto moveatur.

*Ita Hier. Cyrillus, & Rupertus Iſai. 7. & Zachar. 3. Ambr. Anſel. Beda, D. Th. & alii, Apo. 5. Hilar. can. 25. in Matthæũ. Amb. ſer. 5. in Pſ. 118. circa illa verba. *Statue ſervo tuo eloquium in timore tuo.* Hilar. itẽ & Ambr. in Pſal. 27 Aug. præfat. in Pſ. 150. & ſer. 1. de Annũc. Ath. lib. de fide virtutis, & Trinit. Nazian. orat 43. quæ eſt in feſt. Innocentium ubi etiam Nicetas de eiſdem donis declarat illud Prov. *Sapientia ædificavit ſibi domum, excidit columnas ſeptem.* Idem Heſychius lib. 1. in Levitic.

Quod vero hæc dona ſint diſtincta a virtutibus, & quod in Chriſto fuerint ejuſdem rationis cum ſimilibus donis, viatoribus juſtis infuſis, eſt ſolum probabilius, propter rationem fere ſupra tractatam. Quæ ita explicatur, nam hæc dona ſunt perfectiones ſimpliciter, & non includunt imperfectionem repugnantem unioni, aut beatitudini; ergo. Probatur minor, quia in primis modus operandi horum donorum, quamvis eſſentialiter conſiſtat in hoc, quod ſit ex peculiari motione & inſtinctu Spiritus ſancti, non tamen ita requirit, ut is, qui movetur, non intelligat, & percipiat diſtincte, & clare, a quo, & ad quid, & propter quid moveatur: quamquam enim hæc imperfectio in nobis reperiatur, qui per fidem ambulamus, & non ſatis poſſumus capere omnes interiores motiones Spiritus ſancti, non eſt tamen hæc imperfectio de eſſentia horum donorum: potuit ergo eſſe in Chriſto, quidquid eſt perfectionis in modo operandi talium donorum, ſine dicta imperfectione. Quod ita confirmatur, & declaratur, nam per actum doni movetur homo ab Spiritu S. interdum ad operandum præter ordinarias regulas rationis tam naturales, quam ſupernaturales, per quas prudentia adquiſita, vel infuſa regi ſolet: Chriſtus autem poterat moveri ad operandum hoc modo; hoc ergo ſatis erat, ut operatio ejus pertineret ad donum, quamvis per ſcientiã beatam, vel infuſam clare perciperet illam motionem, & principium ac terminum ejus. Neque vero repugnabat animæ Chriſti ſic moveri a ſupremo principio, ſcilicet Spiritu S. quia, cum ſit creatura illi ſubjecta, potius hac motione valde perficitur: & non excluditur cooperatio ejus, quia per hanc motionem Spiritus S. ita movetur voluntas, ut tamen ipſa conſentiat, & libere operetur.

Quomodo fuerint in Chriſto dona ad voluntatẽ pertinentia & actus eorum

Deinde neque ex defectu materiæ caruit Chriſtus actibus horum donorum. Et primo, de dono pietatis nulla videtur eſſe poſſe dubitandi ratio (quod miror Durandũ non advertiſſe), quia hoc donum potiſſimum verſatur circa materiã religionis, & cultus divini, qui perfectiſſimus manet in beatis. Secundo de dono fortitudinis eſt quidem hoc ad intelligendum difficilius, ſed non habet majorem difficultatem, quam ſit in virtute adquiſita, vel infuſa fortitudinis: quia, ut ſupra dicebam de dono conſilii, hæc dona, & virtutes, quibus reſpondent, in eadem materia verſantur; quod ergo in via exercere potuerit Chriſtus actus hujus doni, facillimum eſt, ſicut potuit exercere actum virtutis fortitudinis: in patria vero ſolum intelligi poteſt actus per modum ſimplicis affectus vel gaudii circa honeſtatem fortitudinis, ſeu de honeſte factis fortiter ex inſtinctu Spiritus ſancti, & ita quoad hæc dona ſatisfactum eſt primæ dubitationi propoſitæ.

De dono timoris.

Ultimo de timore major eſt difficultas. Sed ſimpliciter tanquam in re de fide certa fatendum eſt, timorem Dei eſſe in Chriſto, & in beatis, juxta illud: *Et replebit eum ſpiritus timoris Dominis*, Iſai. 11. & illud Pſal. 18. *Timor Domini ſanctus permanet in ſeculum ſeculi*; unde Bernar. epiſt. 190. contrarium numerat inter errores Abailardi, quos generatim damnat Innoc. III. in epiſt. quæ eſt 194. inter epiſt. Bernardi, & inter hæreſes ponunt Caſtro, verbo Chriſtus, hæreſ. 9. Sander. lib. 7. de viſib. monar. hæreſ. 146. Quæ definitio & veritas de actu, & non tantum de habitu timoris intelligenda eſt. Primo, quia omnes Patres citati de actu & operatione Spiritus ſancti intelligunt locum Iſaiæ. Secundo, quia locus Pſalm. 18. de actu etiam intelligitur ab omnibus, præſertim ab Aug. ibi, & tract. 85. in Joann. & tract. 9. in 1. canon. Joan. Conſtat autem, in hoc eſſe eamdem rationem de Chriſto, & de aliis beatis. Tertio quia illa verba Eccl. *Tremunt poteſtates*, clare ſignificant actum: ſumpta autem videntur ex illis Job. 26. *Columnæ cœli contremiſcunt*. Ubi Gregor. ita exponit lib. 17. Moral. c. 15. Quarto quia habitus eſt propter actum, & talis actus non includit imperfectionem, ut jam declarabitur. Igitur, licet non ſit certum, actum timoris Dei eſſe actũ doni diſtincti a virtutibus, poteſt enim aliquis timor Dei elici a Charitate, & aliquis a virtute Spei: tamen quacumque ratione conſtet, actum & materiam timoris Dei habere locum in beatis, facile ex principiis poſitis, tanquam probabilius concludetur, poſſe in eiſdem eſſe timorem aliquem, etiam per modum doni. Quis autem ſit hic actus timoris in beatis, & quod habeat objectum, quomodo fiat, variis modis explicatur, qui tractantur late in 2. 2. q. 19. & a Theolog. in 3. diſt. 14. quos breviſſime attingam, quantum neceſſarium fuerit ad explicandum hunc art. 6. D. Thom.

Primus modus eſt D. Th. hic dicentis hunc timorem conſiſtere in quodam affectu reverentiæ ad Deum, propter eminentiam ejus, quem affectum pertinere ad timorem ita D. Thom. explicat: nam timor reſpicit malum, quod ab alio infligi poteſt; neceſſe eſt autem eum, qui poteſt infligere malum, habere quandam eminentem poteſtatem ſuper alium, a quo timetur: & ideo, quamvis interdum nullum timeatur malum ab eo, qui eminet poteſtate, tamen affectus reverentiæ ad aliquem propter eminentiam ejus, timor appellatur. Hanc ſententiam docuit idem D. Th. 2. 2. q. 10. & q. 81. art. 2. ad 1. & Alenſ. 2. p. q. 118. memb. 3. art. 6. & q. 175. memb. 1. Bonavent. in 3. diſt. 34. art. 2. q. 3. Gabr. q. unica art. 3. dub. 2. & Altiſiodoren. lib. 3. Sum. tract. 8. c. de timore filial. q. 3. & Janſenius ſuper c. 1. Prover. & videtur hæc expoſitio conſentanea modo loquendi Scripturæ Luc. 7. *Accepit autem omnes timor, & magnificabant Deum*; ubi timor non videtur ſignificare fugam alicujus mali, ſed reverentiam conceptam ad Chriſtum, quoniam videbant eum mira facientem: unde c. 5. dicitur: *Repleti ſunt timore dicentes, quia vidimus mirabilia hodie*; & eodem ſenſu dicitur ad Rom. 13. *Reddite omnibus debita, cui timorem, &c.* ut ibi Chryſoſt. & Theophyl. intelligunt. Quod ſi objicias, quia de ratione timoris eſt, ut ſit fuga mali, & cauſa ipſius mali, ſolum quatenus potens eſt illud infligere. *Objectio.* Reſpondet hic Cajet. late: ſed ejus ſententiam ſtatim explicabo: nam licet in ſe probabilis ſit, non videtur tamen mihi eſſe ſenſus D. Th. Reſpondetur ergo ex eodem D. Th. hic ad 1. & 1. 2. q. 67. art. 4. ad 2. donum timoris non ſolum reſpicere malum, ſed etiam bonum, imo, inquit D. Th. (quod valde notandum eſt) omnem virtutem & omne donum per ſe reſpicere bonum, malum autem ex conſequenti, & ideo donum timoris non ſolum poſſe habere actum circa malum, fugiendo illud, ſed etiam circa eminentem poteſtatem, quæ bonum quoddam eſt, illi reverentiam exibendo. Sed in hac reſponſione illud ſemper manet difficile, quia juxta illam ſolam defenditur eſſe in Chriſto habitum doni timoris & aliquem actum ejus, qui non eſt verus timor, quod facillimum eſt, nam etiã gaudere, quod quis a Deo ſeparari non poteſt per peccatum, eſt actus ab eodem habitu elicitus, a quo timor filialis, ut bene Richard. in 3. d. 34. art. 2. q. 4. imo & bonus affectus ad honeſtatẽ, qui eſt in divino timore poteſt dici

tem omnia non satis esse videntur, ut dicatur timor esse in Christo, ut a simili sumi potest ex iis, quæ supra de pœnitentia & de spe dicebamus.

Respõsio. Quocirca, ut hæc sententia melius intelligatur, oportet explicare, quis sit hic actus reverentiæ ad Deum propter eminentiam ejus. Et primum constat non esse actum solius intellectus, supponit quidem cognitionem seu judicium de divina omnipotentia & majestate, ille autem non est reverentiæ actus, sed aliquis motus resultans in voluntate. Deinde in voluntate ipsa possumus intelligere per modum reverentiæ ad Deum voluntatem parendi illi ut supremo Domino, vel colendi illum ut supremum principium, qui actus proprie pertinent ad religionem, vel obedientiam, & si fiant per modum doni, pertinent ad donum pietatis. Possumus præterea intelligere voluntatem quandam subdendi se Deo, præferendo in omnibus honorem divinum proprio, qui actus videtur proprie ad humilitatem pertinere, atque adeo ad donum timoris, si fiat ex speciali instinctu Spiritus sancti, nam hoc donum humilitati respondet, ut August. dicit in lib. de sermone Domini in monte: qui etiam serm. 1. de annunciat. timorem superbiæ opponit, & ideo Gregor. 2. Moral. cap. 26. alias 28. dicit donum timoris dari contra superbiam. Ex hoc vero affectu intelligi potest sequi in voluntate quidam affectus, qui fit per modum fugæ, quo creatura in conspectu divinæ eminentiæ ita se habeat, ut veluti non audeat ad illam accedere, & omnino caveat usurpare in aliquo excellentiam ejus, seu quo formidat, & fugit investigare, vel comprehendere mirabilia ejus, & hic actus videtur vocari a Patribus timor reverentiæ, seu admirationis, ut videre est in Greg. 17. lib. Moral. c. 15. aliàs 17. & Dionys. c. 13. de cœl. Hier. ubi exponens visionem Isai. c. 6. ubi Seraphim velabant pedes & terga, inquit significari: *Sacram illam ac plenam horroris venerationem, qua sancti celsiorem mysteriorum indaginem perhorrescunt*; quod fere eodem modo habet Chrysost. enar. 6. in c. 5. Isai. quomodo Apoc. 16. dicitur beatos cantare: *Magna & mirabilia sunt opera tua Domine*, & statim subdit. *Quis non timebit te Domine, & magnificabit nomen tuum?* Et hoc modo explicato hoc actu reverentiæ includit, non tantum voluntatem alicujus boni, sed etiam fugam alicujus mali, non quidem imminentis, seu quod formidetur futurum, sed quod secundum se malum est, & repugnans divinæ excellentiæ; & hoc satis est ad rationem & denominationem timoris perfecti, ut jam amplius dicam.

Actus doni timoris in Christo, & beatis, est actus humiliandi se coram Deo.

Secunda ergo explicatio hujus timoris sumitur ex Aug. 14. de civit. c. 6. dicentis. *Timoris casti nomine ea voluntas significata est, qua nos necesse erit nolle peccare, non solicitudine necessitatis, sed tranquillitate charitatis.* Itaque fuga, quam beatus habet, omnis peccati, quatenus a Deo separat, timor castus dici potest, & hunc etiam potuit habere Christus: tum, quia licet ipse peccare non potuerit, tamen natura ejus secundum se capax erat peccati, & ita potuit voluntate sua fugere hoc malum, tanquam possibile simpliciter suæ naturæ: hic vero actus proprie ad charitatem pertinet.

Tertia expositio colligitur ex Cajet. hic, scilicet hunc timorem esse de malo, quod Deus de absoluta potentia sua potest inferre creaturæ suæ, quia licet anima Christi, & cujuscumque beati considerando Dei omnipotentiam, ut conjunctam voluntati & promissioni ejus, securissima sit, nec timere possit aliquod malum: tamen præcise considerando divinam potentiam secundum se, potest voluntas refugere malum illud, quod ab ea provenire posset: & juxta hunc modum explicat D. Th. dicens, Deum esse objectum hujus timoris, ut potentem infligere malum; tamen quia non respicit illud malum ut futurum, sed tantum ut possibile, nec divinam potentiam, ut effecturam aliquod malum, sed tantum ut potentem secundum se, ideo dicitur habere pro objecto divinam eminentiam. Quæ explicatio probabilis est, & non dubito, quin ille actus sit possibilis; existimo tamen, illum non pertinere ad donum timoris, sed potius ad habitum illum, quo beatus amat Deum & propriam beatitudinem amore concupiscentiæ: nam ex hoc amore nascitur hic timor, sicut ex amore Dei nascitur timor vel fuga mali culpæ, quatenus a Deo separat. Unde nec D. Th. nec Scripturæ, quæ loquuntur de timore sancto & perfectissimo, qui in beatis manet, de hoc timore loquuntur, qui omnium imperfectissimus est inter eos, qui in beatis esse possunt, imo quibusdam videtur, hunc actum non habere locum in beatis, quia videtur esse quidam timor servilis. Quod bene probat non ita esse beatis, ut propter hujusmodi timorem fugiant culpam, aut honeste operentur, hoc enim aliquo modo servile esset; tamen, simpliciter habere illum affectum consentaneum proprio amori ordinato & supernaturali, non repugnat beato, & consequenter nec Christo, qui potest totum illud objectum considerare in ordine ad suam naturam secundum se sumptam.

Timor mali quod Deus potest inferre creaturæ suæ, ad spem pertinet.

Ad difficultatem ergo in principio positam, quæ contra omnes hos modos æque procedit, & in hoc consistit, quod hæc fuga magis videtur ad simplex quoddam odium, quam ad proprium timorem pertinere, quia magis respicit malum secundum se, quam malum futurum vel imminens, Castro supra nescio quam differentiam invenit in Christo viatore, vel omnino jam beato: quasi in via potuerit magis proprie esse capax hujus timoris. Sed hic non agimus de timore naturali mortis, de quo infra dicetur, sed de dono timoris Dei; & in hoc multa est differentia, quia tam securus & alienus erat ab omni malo vel culpæ, vel pœnæ, aut alterius mali possibilis numquam futuri in via, sicut in patria. Dico ergo illum actum non esse omnino idem cum odio; aliter enim Deus ipse odio habet peccatum, & aliter beatus, quia Deus tantum considerat peccatum, ut secundum se malum, & simplici odio illud aversatur, beatus autem considerat illud ut malum sibi seu naturæ suæ secundum se simpliciter possibile (& idem est de quolibet alio modo), & fugit illud per actum quendam respicientem executionem possibilem; & sic talis actus quoad substantiam suam ejusdem rationis est cum timore, qui est de malo futuro, vel imminente, quamvis non habeat omnem modum ejus, & consequenter neque effectus, qui imperfectionem supponunt. Et ideo interdum dicere solent Patres, timorem mali etiam filialem non manere in beatis, ut legitur nomine Hieronymi in id Prover. 1. *Timor Domini principium sapientiæ*: intelligitur enim de timore imperfecto & quasi incerto, qui pœnam ingerat, ut Gregorius & Augustinus citatis locis satis declarant. Sed de variis modis timoris dicemus plura infra q. 15. & 18.

Fuga mali proprii absolute possibilis, actus veri timoris est.

ARTICULUS VII.

Utrum in Christo fuerit gratiæ gratis datæ.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ. Ei enim, qui habet aliquid secundum plenitudinem, non competit illud habere secundum participationem. Sed Christus habuit gratiam secundum plenitudinem: secundum illud Joan. 1. Plenum gratiæ & veritatis. Gratiæ autem gratis datæ videntur esse quædam participationes divinæ divisim, & particulariter diversis attributæ: secundum illud 1. ad Corinth. 12. Divisiones gratiarum sunt. Ergo videtur, quod in Christo non fuerint gratiæ gratis datæ. 49.

3. col. 354. fin & veri. q. 17. a. t. 1. & 5 cor. Et opusc. 3 ca. 221. & Rom. 1. li. 3. col. 2. & Eph. 1 li. 4

2 *Præterea. Quod debetur alicui, non videtur esse gratis ei datum. Sed debitum erat homini Christo, quod sermone sapientiæ & scientiæ abundaret, & potens esset in virtutibus faciendis, & in aliis hujusmodi, quæ pertinent ad gratias gratis datas: cum ipse sit Dei virtus & Dei sapientia, ut dicitur 1. ad Corinth. 1. Ergo Christo non fuit conveniens habere gratias gratis datas.*

3 *Præterea. Gratiæ gratis datæ ordinantur ad utilitatem fidelium: secundum illud 1. ad Corinth. 12. Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem. Non autem videtur ad utilitatem aliorum pertinere habitus aut quæcumque dispositio, si homo non utatur: secundum illud Eccles. 20. Sapientia abscondita & thesaurus invisus, quæ utilitas in utrisque? Christus autem non legitur usus omnibus gratiæ gratis datis, præsertim quantum ad genera linguarum. Non ergo in Christo fuerunt omnes gratiæ gratis datæ.*

Sed contra est, quod Augustinus dicit in epistola ad Dardanum, quod sicut in capite sunt omnes sensus, ita in Christo fuerunt omnes gratiæ.* Epist. 57. declinando ad fin. tom. 2.

Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte habitum est, gratiæ gratis datæ ordinantur ad fidei, & spiritualis doctrinæ manifestationem: oportet enim eum, qui docet, habere ea, per quæ sua doctrina manifestetur: alias sua doctrina esset inutilis. Spiritualis autem doctrinæ & fidei primus, & principalis Doctor est Christus, secundum illud Hebr. 2. Cum initium accepisset enarrari per Dominum,* 1. 2. q. 111.

num, ab eis qui audierunt, in nos confirmata est, contestante Deo signis, & portentis, &c. Unde manifestum est, quod in Christo excellentissime fuerunt omnes gratiæ gratis datæ, sicut in primo & principali fidei Doctore.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut gratia gratum faciens ordinatur ad actus meritorios tam interiores, quam exteriores, ita gratia gratis data ordinatur ad quosdam actus exteriores, fidei manifestativos, sicut est operatio miraculorum, & alia hujusmodi. In utraque autem gratia Christus plenitudinem habuit: in quantum enim divinitati unita erat ejus anima, plenam efficaciam habebat ad omnes prædictos actus perficiendos. Sed alii Sancti, qui moventur a Deo sicut instrumenta non unita, sed separata, particulariter efficaciam recipiunt ad hos vel ad illos actus perficiendos. Et ideo in aliis Sanctis hujusmodi gratiæ dividuntur, non autem in Christo.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur Dei virtus & Dei sapientia, in quantum est æternus Dei filius. Sic autem non competit habere gratiam, sed esse potius datorem gratiæ. Competit autem sibi habere gratiam secundum humanam naturam.

Ad tertium dicendum, quod donum linguarum datum est Apostolis, quia mittebantur ad docendas omnes gentes. Christus autem in una sola gente Judæorum voluit personaliter prædicare, secundum quod ipse dicit Matth. 18. Non sum missus nisi ad oves, quæ perierunt domus Israel. Et Apostolus dicit Rom. 15. Dico Christum Jesum ministrum fuisse circumcisionis. Et ideo non oportuit, quod loqueretur pluribus linguis. Nec tamen defuit ei omnium linguarum notitia: cum etiam occulta cordium ei non essent abscondita (ut infra dicetur), quorum voces quæcumque sunt signa. Nec tamen inutiliter hanc notitiam habuit: sicut non inutiliter habet habitum, qui eo non utitur, quando non est opportunum.*

q.10.art.2.

Hunc articulum exponemus disputatione sequenti.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Christo fuerit prophetia.

50. Infra q.31. art.2.& 2. 2.q.174. art.5. & Ps.44.co.2 Et Matth. 1.col.2 & Joan.4.1. 6.col.fin. & 1.Cor. 13.lib.1. col.1.

Ad octavum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit Prophetia. Prophetia enim importat quandam obscuram & imperfectam notitiam: secundum illud Numer. 12. Si quis fuerit inter vos Propheta Domini, per somnium, aut in visione loquar ad eum. Sed Christus habuit plenam & apertam notitiam multo magis quam Moyses, de quo ibi subditur, quod palam & non per ænigmata videt Deum. Non ergo in Christo debet poni Prophetia.

2 Præterea. Sicut fides est eorum, quæ non videntur, & spes eorum, quæ non habentur, ita Prophetia est eorum, quæ non sunt præsentia, sed distant: nam Propheta dicitur quasi procul fans. Sed in Christo non ponitur Fides, nec Spes, ut supra dictum est. Ego Prophetia etiam non debet poni in Christo.*

art.3.& 4. hujus quæst.

3 Præterea. Propheta est inferioris ordinis, quam Angelus: unde & de Moyse, qui fuit supremus Prophetarum (ut in secunda parte dictum est) dicitur Act.7. quod locutus est cum Angelo in solitudine. Sed Christus non est minoratus ab Angelis secundum notitiam animæ, sed solum secundum corporis passionem, ut habetur Hebr.2. Ergo videtur, quod Christus non fuit propheta.*

2.2.quæst. 174.art.4.

Sed contra est, quod de eo prædicitur Deut. 18. Prophetam suscitabit vobis Deus de fratribus vestris. Et ipse de se dicit Matth. 13. & Joan. 4. Non est Propheta sine honore nisi in patria sua.

Respondeo dicendum, quod Propheta dicitur quasi procul fans, vel procul videns: in quantum, scilicet cognoscit & loquitur ea, quæ sunt procul ab hominum sensibus: sicut etiam Augustinus dicit. 16. contra Faustum. Est autem considerandum, quod non potest dici aliquis Propheta ex hoc, quod cognoscit & annunciat ea, quæ sunt aliis procul, cum quibus ipse non est. Et hoc manifestum est secundum locum, & secundum tempus: si enim aliquis in Gallia existens, cognosceret & annunciaret aliis in Gallia existentibus ea, quæ tunc in Syria agerentur, propheticum esset: sicut Helisæus ad Giezi dixit 4. Regum. 5. quo modo vir descenderat de curru, & occurrerat ei. Si vero aliquis in Syria existens, ea, quæ sunt ibi annunciaret, non esset propheticum. Et idem apparet secundum tempus. Propheticum enim fuit quod Isaias prænuntiavit, quod Cyrus Rex Persarum templum Dei esset reædificaturus, ut patet Isaiæ 44. Non autem fuit propheticum, quod Esdras hoc scripsit, cujus tempore factum est. Si igitur Deus aut angeli vel etiam Beati cognoscunt & annunciant ea, quæ sunt procul a nostra notitia, hoc non pertinet ad prophetiam: quia in nullo nostrum statum attingunt; Christus autem ante passionem nostrum statum attingebat, in quantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator. Et ideo propheticum erat, quod ea, quæ erant procul ab aliorum viatorum notitia, & cognoscebat & annuntiabat. Et hac ratione dicitur in eo fuisse prophetia.*

Lib.16.c. 18.tom.6.

Ad primum ergo dicendum, quod per illa verba non ostenditur esse de ratione prophetiæ ænigmatica cognitio, quæ scilicet est per somnium, & in visione: sed ostenditur comparatio aliorum Prophetarum, qui per somnium & in visione perceperunt divina, ad Moysen, qui palam & non per ænigmata Deum vidit. Qui Propheta est dictus secundum illud Deut. ult. Non surrexit ultra Propheta in Israel, sicut Moyses. Potest tamen dici, quod & si Christus habuit plenam & apertam notitiam, quantum ad partem intellectivam, habuit tamen in parte imaginativa quasdem similitudines, in quibus etiam poterat speculari divina: in quantum non solum erat comprehensor, sed etiam viator.

Ad secundum dicendum, quod fides est eorum, quæ non videntur ab ipso credente, & similiter spes est eorum, quæ non habentur ab ipso sperante: sed prophetia est eorum, quæ sunt procul a communi hominum sensu, cum quibus propheta conversatur, & communicat in statu viæ. Et ideo Fides & Spes repugnant perfectioni beatitudinis Christi: non autem prophetia.

Ad tertium dicendum; quod Angelus cum sit comprehensor, est supra Prophetam, qui est purus viator, non autem supra Christum, qui fuit simul viator & cõprehensor.

Quæ ad hunc articulum spectant, tradēmus in disputatione, quia in litera D.Thom. nihil occurrit notandum præter ea, quæ ibi dicentur.

DISPUTATIO XXI.

In duas sectiones distributa.

De gratiis gratis datis animæ Christi.

Gratiæ gratis datæ dicuntur quædam operationes seu actus, qui supra naturam sunt, & divina virtute fiunt ad confirmationem fidei, vel aliorum profectum, potius quam ad operantis utilitatem: & ad has gratias pertinent omnia auxilia vel principia, quæ ad hæc opera perficienda ab Spiritu sancto tribuuntur. Sunt autem hæ gratiæ novem ex communi sententia doctorum fundata in Paul. 1. Corinth. 12. ubi Chrysost. hom. 29. Oecumen. Theophylact. & alii Græci, Ambros. D.Th. Anselm. & alii expositores variis modis illas exponunt. Idem D.Th. 1.2.q.111.art.4. & 2.2.q.171. & sequentibus & 3. cont. Gent.c.151. Et quantum præsenti loco necessarium fuerit, eas expositiones breviter antingemus. In his ergo gratiis duæ, scilicet operatio virtutum, & gratia sanitatum ad operationem pertinent, & ad potestatem faciendi miracula, de qua in q.13. dicendum est, & ideo de illis ibi tractabitur. Aliæ vero partim ad cognitionem, ut prophetia & discretio spirituum, &c. partim ad sermonem pertinent, ut donum linguarum, &c. de quibus breviter dicendum est.

SECTIO I.

Utrum in Christo fuerit prophetia, & si quæ alia gratia gratis data ad cognitionem spectat.

Prima sententia est Christum non habuisse verum donum prophetiæ, sed vocari prophetam existimatione, & appellatione vulgi. Ita sentit Abulen. in c.11. Numer.q.64. & potest fundari in illo 1.ad Corinth.13. *Sive prophetiæ evacuabuntur, sive linguæ cessabunt*; & infra: *Ex parte cognoscimus, & ex parte prophetamus, cum autem venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est*; ex quo colligitur visionem beatā excludere propheticā cognitionem; sed Christus habuit semper visionem beatam: ergo non fuit capax prophetiæ. Et confirmatur primo,

mo, quia de ratione prophetiæ est, ut sit obscura cognitio authore D.Th.2.2.q.174. art.2. ad 3. sed in Christo non habuit locum obscuritas, hac enim ratione non habuit fidem. Confirmatur secundo, quia nunc Christus non est Propheta, neque habet propheticam cognitionem, aliàs omnes beati possent esse prophetæ: sed Christus nunc habet omne genus cognitionis supernaturalis, quod in via habuit, quia in hoc anima ejus non est mutata. Denique argumentatur Abulensis, quia Joannes Baptista fuit plusquam Propheta, multo ergo magis Christus, qui est Deus. Et huic opinioni videtur favere Tertul. lib. 4. contra Marcion. c.22.n.33. ubi inquit: ***Deum a principio prædixisse populo Israel, ut audiret Christum sub nomine Prophetæ, quoniam Propheta existimandus erat a populo***; significat ergo non fuisse, sed existimatum fuisse Prophetam. Sed hanc sententiam existimo esse valde falsam.

Christus vere, & proprie Propheta.

Dico ergo primo, Christum Dominum vere & proprie fuisse Prophetam, atque adeo veram ac propriam & omnino perfectam habuisse gratiam prophetiæ. Probatur primo, quia ita appellatur in scriptura, quæ proprie intelligenda est, cum commode possit. Assumptum patet Deut.18. *Prophetam sicut me*, &c. quem locum de Christo exponunt Petrus & Stephanus Act. 3. & 7. ut notarunt Justin. Mart. q.101. ad gentes, Irenæ. lib.3.c.12. Clemens Alexan. lib.1. pædagog. c.7. Cypr. lib.1. contra Judæos c.18. Cyrillus lib.1. in Joan. c.24. & lib.3.c.9. Refert autem Galatinus lib.8. de arcanis c.7. Judæos negasse locum illum esse de Messia intelligendum, ne convincerentur fateri, Christum esse Messiam promissum. Christum enim insignem Prophetam fuisse negare non possunt. Unde in Evangeliis sæpe ita vocatur, tam a vulgaribus hominibus, Lucæ 7. *Propheta magnus surrexit in nobis*, quam a discipulis, Lucæ 24. *Fuit vir Propheta*, &c. imo & a se ipso, qui Lucæ 4. de se dixit: *Non est Propheta sine honore, nisi in patria sua*, ut August. notavit tract.15. in Joan. inde probans non male sensisse Samaritanam de Christo, cum ad illum dixit Joan.4. *Domine ut video Propheta es tu*; in quibus locis ex contextu, & ex re, de qua agitur, constat aperte Prophetam dici non in aliis significationibus, quas hæc vox interdum habere potest, sed ut significat eum, qui divinitus agnoscit ea, quæ longe distant a communi sensu hominum, & potens est ea prædicere.

Secundo hæc est communis sententia omnium Patrum, præsertim ubicumque exponunt locum citatum Deuter.18. quem tractans August. 16. contra Faust. c.18. hæreticam vanitatem appellat, negare de Christo esse intelligendum; & subdit: *An quia Propheta dictus est, qui & homo esse dignatus est, & tam multa futura prædixit, nisi forte aliud est Propheta, quam homo ultra humanas conjecturas futura prædicens, &c.* Secundo Ambrosius serm.8. in Ps.188. circa id: *Particeps ego sum: Habet*, inquit, *Christus participes suos, habet participes carnis, habet & prophetiæ, quia Prophetam*, inquit, *suscitabit vobis Dominus, &c.* & infra: *Ipse est verus Propheta, qui sine alterius munere futura cognoscit.* Tertio, Cyrillus lib. 8. contra Julianum in principio dicit: *Christum vocari Prophetam a dono prophetiæ, quod in ordine summarum dignitatum humanitatis recensetur, oportebat enim demittentem se humiliatione, humanitatis subire mensuram.* Quarto recte Chrysost. homil. 35. in Joan. notat, quando Pharisæi interrogaverunt Joannem Baptistam, *Propheta es tu?* non de quocumque, sed de illo excellentissimo a Moyse prædicto interrogasse, & ideo Græce addi articulum habentem illam vim, scilicet, *Es ne tu ille Propheta?* & ideo Joannem negasse; & in demonstratione, quod Christus sit Deus, probat contra Judæos Christum esse prophetam a Moyse prædictum, & homil.7. in 2. ad Corinth. dicit Christum esse Prophetam secundum carnem. Quinto, Isidorus lib.7. originum c. de Filio Dei, unum ex nominibus, quæ in Scriptura sacra vere tribuuntur Christo Domino, dicit esse nomen Prophetæ, quia futura revelavit, & lib.6.c. de prophetis, dicit Christum esse finem omnium prophetarum, cui dictum est a Patre: *Et Prophetam in gentibus dedi te*, Jerem.1. Sexto, Hierony. tractans hæc verba Jerem.1. ait: *Quidam hunc locum super Salvatore intelligunt, qui proprie Propheta gentium fuit*; quam expositionem, licet more suo sub aliorum nomine referat, tamen revera eam probat & confirmat. Denique D. Th. hic eamdem tenet sententiam, & eisdem verbis Moysis illam confirmat: incredibile enim est, tam gravem, tamque insignem prophetiam de Christo dictam esse sub nomine significante proprietatem, quæ vere in ipsum non conveniat.

Obscuritas non est de ratione prophetiæ.

Tertio principaliter probatur conclusio ratione, quia licet cognitio Prophetiæ interdum possit esse obscura, non est autem hoc de ratione prophetiæ, quia non oportet, quod cognitio prophetica sit fides, vel in illa fundetur, quin potius sæpe tribuitur prophetis, ut ea videant, quæ prædicunt, unde & in scriptura videntes vocantur: & Basil. præfatione in Isai. & Cyril. lib.3. in Isai. in principio dicunt Prophetas videre futurum tempus tanquam instans; citatur etiam Aug. in 5. de Civitate c.9. quod dicat prophetiam esse luce clariorem. Sed eo loco potius videtur dicere luce clarius esse dari prophetiam veram, quam ipsam prophetiam esse luce clariorem; tamen D. Th.2.2.q.171.art.1. ad 4. ait, per prophetiam tolli obscuritatis & ignorantiæ velamen; & art. 3. ad 2. distinguit prophetiam a fide, quia fides non dat cognitionem rerum, sed tantum certitudinem, prophetia vero etiam cognitionem tribuit, quod non nisi propter aliquam claritatem, & evidentiam videtur dici potuisse. Denique hoc art.8. ad 1. clare negat ænigmaticam cognitionem esse de ratione prophetiæ. Nec vero dicimus evidentiam aut claritatem esse semper necessariam in cognitione prophetica, quia neque hoc verum est, ut ex 2. 2. suppono: sed hoc solum dicimus, prophetiam de se neque obscuritatem, neque claritatem requirere in cognitione ipsius Prophetiæ, sed sufficere, ut sit cognitio eorum, quæ longe distant a sensibus hominum, & omnino ab ordinaria cognitione viatorum, ut hic dicit D.Th. qui eodem sensu dixit citato loco 2.2. nomen Prophetæ de se indicare remotionem ab intelligibili veritate, non quidem in ipso actu cognitionis, nam potius ibidem subdit prophetiam perfectissimam esse, quæ fit per intellectualem visionem: sed indicat illam elongationem in subjecto ipso, seu in persona, quæ secundum statum suum longe distat ab iis, quæ prævidet, vel dicit: dicitur enim propheta (inquit D.Thom.) quasi procul fans, aut videns: tota autem hæc ratio prophetiæ seu Prophetæ propriissime convenit in Christum pro statu viæ, qui prævidebat & prædicebat ea, quæ longe distant a cognitione hominum, in hujusmodi statu constitutorum; ergo.

Ratio prophetiæ quæ.

Et ex hac conclusione colligitur primo, hanc cognitionem propheticam in anima Christi re ipsa non fuisse distinctam a cognitione supernaturali, quam per visionem beatam, vel per se infusam de divinis rebus habuit, quia, ut infra dicemus, non fuit in intellectu humano Christi aliqua supernaturalis cognitio præter has duas. Sed quæres, quæ istarum possit hanc denominationem prophetiæ recipere? Quidam sentiunt, solam cognitionem scientiæ infusæ posse proprie vocari prophetiam: tum, quia D.Th.2.2.q.174.art.5. ad 2. dicit Christum simul fuisse comprehensorem & viatorem, & rationem prophetiæ non convenire illi, ut erat comprehensor, sed ut viator erat; & q. 20. de verit. art. 6. reddit rationem, quia prophetia est imperfecta participatio visionis beatę: tum etiam quia ad rationem prophetiæ pertinet, ut possit conjungi phantasmatibus, seu imaginibus sensibilibus, per quas res distantes præsentes fiunt, ut hic D.Th. significat in secunda responsione ad primum argumentum, & idem sentit super 6. cap. Joannis lect.2. in princ. ubi dicit Christum non fuisse similem Prophetis in cognitione intellectiva, sed in sensitiva: at vero scientia beata non potest conjungi phantasmatibus, infusa autem potest. Respondetur tamen, verum quidem esse cognitionem scientię infusę posse satis accommodate hanc denominationem prophetiæ recipere: nihilominus tamen etiam visionem beatam conjunctam statui viatoris sufficere ad rationem prophetiæ, quod plane sentit D.Th. hic, qui solum requirit in vero Propheta, ut ea annunciet, & supernaturaliter cognoscat, quæ tam ab ipso secundum statum suum, quam ab aliis longe distant: unde concludit in Christo fuisse prophetiam in quantum simul erat comprehensor & viator: & idem plane sentit in solutionibus argumentorum, & ratio supra facta idem probat: quia scilicet prophetia nullam obscuritatem, vel imperfectionem in ipso actu cognitionis requirit. Nec D. Thom. in 2. 2. docet contrarium, sed dicit Christum non fuisse Prophetam, ut compre-

Visio beata in eo, qui simul est viator, sufficit ad rationem prophetiæ.

henso-

hensorem, sed ut viatorem, quod hic magis explicuit dicens fuisse Prophetam, ut comprehensorem simul & viatorem, quia licet, dum existebat in via, per ipsammet visionem comprehensoris posset prophetare: tamen illa nō habebat rationem prophetiæ, nisi prout existebat in viatore. Illa vero conjunctio ad sensibiles imagines non est de ratione prophetiæ, nam potius eo perfectior est cognitio prophetica, quo est magis abstracta a sensibus & pure intellectualis, ut D.Thom. docuit in 2.2. locis citatis: ut vero hic explicaret habuisse locum in Christo etiam illum modum prophetiæ, addit eam responsionem de sensibilibus similitudinibus.

Secundo sequitur, hoc donum prophetię fuisse in Christo permanenter, ita ut ad nutum voluntatis suæ posset illo uti, in quo inter alia multum reliquos prophetas superavit. Patet, quia ut dictum est, fundatum fuit in scientia infusa, vel beata. Notavit hoc Hieron. 3. tom. Epist. 125. ad Damasum de 3. quæst. sacræ Scripturæ in q. 3.

Tertio sequitur etiam fuisse in Christo illam gratiam, quæ dicitur discretio spirituum, quæ veluti quædam prophetiæ pars est: quia vel significat vim cognoscendi & manifestandi interiores cogitationes mentium, vel saltem discernendi, & dijudicandi ex instinctu Spiritus sancti inter motionem boni, & mali Spiritus, ut Chrysostom. homil. 19. in 1. ad Corinth. & Anselm. 1. Corinth. 12. & ibi Oecum. D.Thom. & alii. Utroque autem modo potuit Christus per suam scientiam creatam discernere spiritus, ut per se constat, & dicetur inferius q. 10. & 11. Et patet ex illo Joan. 3. *Opus ei non erat, ut quis testimonium perhiberet de homine: ipse enim sciebat, quid esset in homine.* Et eadem ratione constat, quamcumque aliam gratiam explicatam in ordine ad cognitionem, quæ obscuritatem non includat, perfectissime in Christum convenire, ut si interpretatio sermonum explicetur, ut sit vis quædam, & lux Spiritus sancti ad penetrandos veros & intimos Scripturarum sensus, & idem est de dono scientiæ & sapientiæ, si aliquo modo ad cognitionem referantur. De gratia autem fidei statim dicetur.

Discretio spirituum in Christo.

Ad fundamentum Abulensis respondetur primo, in illo loco 1. ad Corinth. 13. prophetiam non significare donum prædicendi futura, sed interpretandi sermones, seu Scripturam sacram, ut patet ex toto contextu cap. 14. Sed esto hoc ita sit, eadem manebit difficultas de hac gratia interpretandi sermones, quæ etiam fuit in Christo. Respondetur ergo utramque gratiam evacuari in patria quātum ad imperfectionem, quam includit, & quantum ad necessitatem: quia hæc munera sunt accommodata statui viæ, sicut ibidem dicitur. *Sive linguæ cessabunt, sive scientia destruetur*, & tamen non propterea negandum est Christum habuisse donum linguarum. Illud vero, quod ibi dicitur, scilicet nunc ex parte nos prophetare, verum quidem est regulariter in hominibus, non est tamen illa imperfectio de ratione prophetiæ. Ad primam confirmationem responsum jam est, negando obscuritatem esse de ratione prophetiæ. Ad secundam confirmationem respondetur prophetiæ donum dicere cognitionem supernaturalem eorum, quæ distant secundum statum cognoscentis, & ideo eamdem cognitionem in statu viæ, in quo Christus secundum conditionem corporis passibilis distabat ab iis, quæ divinitus cognoscebat, habuisse rationem prophetiæ, in statu vero patriæ non habere hanc rationem, quia deficit illi imperfectio connotata ex parte subjecti. Ita D.Thom. 2.2. q. 174. art. 5. in corp. & ad 3. Et hoc potest esse aliud exemplum ad comprobandum id, quod supra dicebamus, scilicet eundem habitum, qui secundum se ejusdem rationis est, posse in uno statu recipere unam denominationem, quam non recipit in alio propter imperfectionem connotatam. Ad ultimam respondetur, etiam Christum fuisse plusquam Prophetam multo altiori modo, quam Joannem Baptistam, sed non ideo non fuit etiam Propheta, sicut etiam Joannes Baptista fuit Propheta, licet etiam fuerit plusquam Propheta.

Quo sensu prophetiæ in patria evacuabuntur.

SECTIO II.

Utrum aliæ gratiæ gratis datæ, quæ ad sermonem spectant, fuerint in Christo.

Ratio dubii esse potest, quia una ex his gratiis vocatur fides, quæ in Christo non fuit. Alia gratia est donum linguarum, quo Christum nunquam fuisse usum docet D.Thom. hic art. 7. ad 3. & 2.2. q. 176. artic. 1. ad 3. quem Durandus sequitur in 3. d. 13. q. 1. ad 2. cum autem hæ gratiæ potissimum consistant in usu, perinde videtur esse negare Christum habuisse hanc gratiam, & negare habuisse usum illius.

Dico tamen primo, Christum Dominum habuisse omnes gratias gratis datas, quæ aliis hominibus communicantur. Ita docet hic D.Thom. & reliqui Theologi cum Magistro in 3. d. 13. & id colligunt ex August. epist. 57. circa finem, ubi dicit, sicut in capite omnes sensus, ita in Christo vigere omnem gratiam. Ex quo idem mutuavit, & docuit Anselm. in id ad Coloss. 1. *Ipse est caput corporis Ecclesiæ*. Et ad hunc modum videtur exponere plenitudinem gratiæ Christi Chrysost. hom. 11. in Joan. Et clarius hom. 29. in id Joan. 3. *Non ad mensuram dat Deus Spiritum filio*. Et potest recte inde concludi: quia ad plenitudinem gratiæ Christi hæc omnia spectant, omnia enim hæc debentur illi humanitati ob gratiam unionis. Pertinuit etiam hoc ad dignitatem seu munera Christi obeunda, est enim ipse quasi universalis dispensator harum gratiarum omnium in Ecclesia sua, ut dicitur ad Ephes. 4. debuit ergo in se habere omnes gratias, quas aliis communicat. Deinde fuit universalis ac perfectissimus Doctor, & Evangelii prædicator: hæ autem gratiæ sunt vel necessaria, vel certe convenientissima ornamenta in perfecto doctore requisita, in quo præter eximiam rerum intelligentiā facultas ad explicanda, & clare ac distincte proponenda mysteria, eaque suadenda, & confirmanda, necessaria est, & ad hunc finem ordinantur hæ gratiæ.

Omnes gratiæ gratis datæ fuerūt in Christo.

Unde secundo probatur conclusio discurrendo breviter per alias quatuor, vel quinque gratias, quæ explicandæ supersunt. Duæ illarum sunt, *Sermo scientiæ & sapientiæ*, quæ ad sermonem applicatæ nihil aliud sunt, quam facilitas quædam ex speciali Spiritus sancti auxilio data ad proponendas seu explicandas res fidei, vel delectando, vel persuadendo eas per superiores aut inferiores causas, aut per effectus, & similia exempla confirmando & declarando, quæ dona fuisse in Christo perfectissima dubitari non potest, cum imperfectionem nullam includant, & ad perfectionem & statum ejus maxime pertineant: cum fuerit supremus cœlestis doctrinæ magister. Et ideo de illo dicitur Corinth. 5. habet *guttur suavissimum, & labia distillantia myrrham primam*; & Psal. 44. de illo dicitur, *Diffusa est gratia in labiis tuis*. Quæ quidem gratia ita in verbis, & doctrina ejus maxime relucebat, ut non immerito homines mirarentur, *De his, quæ procedebant de ore ipsius*. Luc. 4. & ideo Joan. 6. Petrus dixerit: *Quo ibimus? Verba vitæ æternæ habes*; & cap. 7. etiā ejus hostes dicebant: *Nunquam sic locutus est homo*.

Sermo scientiæ, & sapientiæ.

Tertia est gratia fidei, quæ interdum solet referri ad operationem, quo modo magis videtur pertinere ad potestatem faciendi miracula, dicitur enim hæc fides miraculorum, quę, ut dicit assensum obscurum, non fuit in Christo, tamen fuit in illo ex parte intellectus clarus & indubitatus assensus, speciale Dei auxilium non fuisse defuturum suæ humanitati ad omnia miracula, quæ faciebat, & de eadem re habebat perfectissimam fiduciam ex parte voluntatis. Unde Joan. 11. dicebat ad Patrem: *Gratias ago tibi quoniam audisti me, ego autem sciebam, quia semper me audis*; hoc ergo modo fuit in illo hæc gratia. Secundo solet hæc gratia referri ad cognitionem, ut scilicet significet singularem certitudinem & intelligentiam rerum fidei, quam Spiritus sanctus præbet Doctori Evangelico, ut possit convenienter docere, & ut hoc modo hæc gratia locum habeat in Christo, subtrahenda est ab obscuritate, ita ut de ratione ejus tantum sit perfectio, & firmitas in assensu, sive ille clarus sit, sive obscurus. Tertio vero modo explicatur hæc gratia in ordine ad sermonem seu locutionem, & est facilitas quædam data dono Spiritus sancti ad proponendas res fidei simpliciter & accommodate, ita ut etiam a rudibus & ignorantibus percipi possint, & in hoc sensu multo facilius constat habuisse Christum hanc gratiam.

Gratia fidei.

Quarta gratia est donum linguarum, ad quam primum pertinere potest habere notitiam linguarum omnium; & quoad hoc fuisse in Christo D.Thom. supra docet, nec dubitari potest, cum per scientiam infusam & beatam habuerit notitiam rerum omnium: quamquam hoc juxta aliorum sententiam magis pertineat ad quintam gratiā, quæ

Donū linguarum.

quæ dicitur, *interpretatio sermonum.* Deinde pertinet ad donum linguarum potestas utendi linguis omnibus, quæ diversa aliquo modo est a priori notitia, multi enim intelligunt linguam aliquam, qui illa uti non possunt: hæc ergo potestas sine dubio etiam fuit in Christo, quia scientia linguarum, quam habebat, erat perfectissima, & ipsum organum, & facultas naturalis ad loquendum etiã erant in illo perfecta, & expedita. Ex his autem duobus principiis oritur illa potestas. Tertio pertinet ad hanc gratiam usus ipse diversarum linguarum, & de hoc nihil videtur esse certum: verisimile tamen est, publice & pro concione non fuisse usum hoc dono, quia ex Evangelio hoc non colligitur, sed potius oppositum, tum quia hoc donum omnino novum visum est in prædicatione Apostolorum; tum etiam, quia ipse Christus de se dixit, *Non sum missus nisi ad oves, quæ perierunt domus Israel*; cum ergo solis Judæis per se ipsum prædicaturus esset, solum ea lingua pro concione usus creditur, qua ipsi tunc utebantur, quæ dicitur fuisse Syriaca; si aliqua autem erat varietas in illis partibus vel civitatibus, quas perambulabat, omnibus se accommodabat Christus, ita ut posset intelligi, hoc enim erat necessarium. Et ita est intelligenda sententia D. Th. hic artic. 7. ad 3. & 2. 2. q. 176. artic. 1. ad 1. quam sequitur Durand. in 3. dist. 13. q. 1. ad 1. In privatis autem collo quiis fortasse interdum sese obtulit opportunitas utendi variis linguis, ut cum peregrinatus est in Ægyptum, vel cum ad Gentiles loquebatur, vel si fortasse scripsit epistolam ad aliquem alienæ linguæ, ut de Abgaro fertur.

Interpretatio sermonum. Hinc constat, quid dicendum sit de quinta gratia, scilicet interpretatione sermonum, ad sermonem relata; hoc enim modo vel est intelligentia variarum linguarum, de qua dictum est, vel est singulare Spiritus sancti auxilium, vel ad condendam divinam scripturam, vel ad reconditos ejus sensus explicandos, vel etiam ad transferendum ab una lingua in aliam, nihil omnino a vero sensu discrepando; & hoc donum quoad facultatem & potestatem non est dubium, quin in Christo fuerit, tum propter scientiæ plenitudinem & voluntatis rectitudinem, quæ ad malum vel falsum inclinari non poterat; tum etiam quia in omnibus operibus & actionibus suis ab Spiritu sancto regebatur, unde omnia verba ejus verba sacra sunt: an vero usus fuerit hac gratia aliquid scribendo, dicetur fortasse infra quæst. 42.

Omnes hæ gratiæ fuerunt in Christo permanenter. Dico secundo, has gratias fuisse in Christo permanenter & per modum habitus, ita ut illis uti posset suo arbitrio, in quo alios homines superavit. Ita colligitur ex Theologis & Patribus supra citatis præsertim exponentibus verba Isaiæ 11. *Requiescet super eum spiritus Domini*; & Joan. 1. *Super quem videris spiritum descendentem, & manentem*, circa quem locum videri potest Orig. hom. 6. in Numer. & Gregor. lib. 2. Moral. cap. 28. & 29. & Hieron. epist. 125. ad Damasum, & Ezech. 35. Ratio vero facile reddi potest, tum quia totum hoc personali dignitati Christi, & muneri eximii doctoris debebatur; tum etiam, quia ad usum harum gratiarum fere nihil aliud requirebatur præter perfectam scientiam rerum omnium, verborum & signorum, cum perfecta & expedita facultate utendi organo vocis & linguæ: utrumque autem horum fuit in Christo perfectissimum.

ARTICULUS IX.

a *Utrum in Christo fuerit plenitudo gratiæ.*

51. Sufr. ar. 10 & 12. c & 3. dist. d. 3. q. 1. art. 4. 2. q. 1. & d. 15. q. 1. ar. 25. Et opu. 3. c. 221 & opusc. (?) c 3. col. 9. * 1. 2. q. 110 ar. 4. ad 1 * 1. 2. q. 111. ar. 2.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod non fuerit in Christo gratiæ plenitudo. A gratia enim derivantur virtutes, ut in secunda parte dictum est. Sed in Christo non fuerunt omnes virtutes: non enim fuit in eo fides, neque spes, ut ostensum est;* ergo in Christo non fuit gratiæ plenitudo.*

2 *Præterea. Sicut patet ex his, quæ in secunda parte dicta sunt,* gratia dividitur in operantem & cooperantem: Operans autem gratia dicitur, per quam justificatur impius. Quod quidem non habuit locum in Christo, qui nunquam subjacuit alicui peccato: ergo in Christo non fuit plenitudo gratiæ.*

3 *Præterea. Jacob. 1. dicitur, Omne datum optimum, & omne donum perfectum desursum est descendens a Patre luminum. Sed quod descendit, habetur particulariter & non plene. Ergo nulla creatura, nec etiam anima Christi potest habere plenitudinem donorum gratiæ.*

Sed contra est, quod dicitur Joan. 1. Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis.

b *Respondeo dicendum, quod plene dicitur haberi, quod perfecte, & totaliter habetur. Totalis autem perfectio potest attendi dupliciter. Uno modo quantum ad quantitatem ejus intensivam: puta si dicam aliquem plene habere albedinem, si habet eam, quantumcumque nata est haberi. Alio modo secundum virtutem: puta si aliquis dicatur plene habere vitam: quia habet eam secundum omnes effectus vel opera vitæ, & sic habet plene vitam homo, non autem brutum animal, vel planta. Utroque autem modo Christus habuit gratiæ plenitudinem. Primo quidem quia habuit eam in summo secundum perfectissimum modum, quo haberi potest. Et hoc quidem apparet primo ex propinquitate animæ Christi ad causam gratiæ; dictum est* enim quod quanto aliquod receptivum propinquius est* causæ influenti, tanto abundantius recipit.* * ar. 1. hujus quæst. *Et ideo anima Christi, quæ propinquius conjungitur Deo inter omnes creaturas rationales, maximam recipit influentiam gratiæ ejus. Secundo ex comparatione ejus ad effectum. Sic enim recipiebat anima Christi gratiam, ut ex ea quodammodo transfunderetur in alios. Et ideo oportuit, quod haberet maximam gratiam, sicut ignis, qui est causa caloris in omnibus calidis, est maxime calidus. Similiter etiam quantum ad virtutem gratiæ plene habuit gratiam: quia habuit eam ad omnes operationes vel effectus gratiæ. Et hoc ideo, quia conferebatur ei gratia tanquam cuidam universali principio in genere habentium gratiam. Virtus autem primi principii alicujus generis universaliter se extendit ad omnes effectus illius generis: sicut sol, qui est universalis causa generationis (ut Dionys. dicit 4. cap. de Divin.) ejus virtus se extendit ad omnia, quæ sub generatione cadunt. Et sic secunda plenitudo gratiæ attenditur in Christo, in quantum se extendit ejus gratia ad omnes gratiæ effectus, qui sunt virtutes, & dona, & alia hujusmodi.*

Ad primum ergo dicendum, quod fides & spes nominant effectus gratiæ in quodam defectu, qui est ex parte recipientis gratiam, in quantum scilicet, fides est de non visis, & spes de non habitis. Unde non oportet, quod in Christo, qui est auctor gratiæ, fuerint defectus, quos important fides & spes: sed quicquid est perfectionis in fide & spe, in Christo est multo perfectius. Sicut in igne non sunt omnes modi caloris defectivi ex defectu subjecti, sed quicquid pertinet ad perfectionem caloris.

Ad secundum dicendum, quod ad gratiam operantem per se pertinet facere justum: sed quod justum faciat ex impio, hoc accidit ei ex parte subjecti, in quo peccatum invenitur. Anima Christi igitur justificata est per gratiam operantem, in quantum per eam facta est justa & sancta a principio suæ conceptionis, non quod ante fuerit peccatrix, aut etiam non justa.

c *Ad tertium dicendum, quod plenitudo gratiæ attribuitur animæ Christi secundum capacitatem creaturæ, non autem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinæ.*

COMMENTARIUS.

TItulus articuli sufficienter a D. Thom. explicatur; cavendus tamen est Cajetanus, qui in hoc articulo & sequentibus conatur accommodare D. Thomam ad suam sententiam de tali plenitudine & intensione gratiæ Christi, ut etiam de potentia absoluta non potuerit esse major, quod quam sit a D. Thom. alienum constabit ex sequentibus. Nunc supponatur D. Thom. loqui de plenitudine gratiæ simpliciter, tam in perfectione intensiva, quam extensiva, in ordine tamen ad potentiam Dei ordinariam, non absolutam.

b Hoc supposito affirmat D. Thom. in Christo fuisse plenitudinem gratiæ simpliciter, quam assertionem tam perspicue declarat, & confirmat, ut nihil hoc loco addere oporteat. De solutione ad primum multa in superioribus dicta sunt. In solutione ad secundum notetur primo, quod D. Thom. ait animam Christi fuisse justificatam per gratiam operantem: gratia enim operans apud D. Thom. significare potest vel motionem & auxilium Dei, quo primo movetur homo, ut se disponat ad justificationem, vel infusionem ipsius gratiæ habitualis, per quam justificatur. Et hoc posteriori sensu hic loquitur D. Thom. nam argumentum, cui respondet, de gratia habituali procedebat,

cedebat. De priori vero sensu, seu quomodo anima Christi fuerit justificata per propriam dispositionem tractat infra q. 34. artic. 4. & nonnihil dicemus q. 19. agentes de merito Christi. Notetur secundo, quod D. Thom. ait animam Christi ita fuisse justificatam per gratiam habitualem, ut nec fuerit antea peccatrix, neque non justa, & de priori quidem parte nihil est quod dicamus: posterior vero intelligenda videtur de priori tempore seu duratione, nam secundum naturæ ordinem necessario videtur dicendum fuisse facta m justam ex non justa, quia in omni mutatione vel productione necesse est terminum a quo natura antecedere terminum ad quem, & ita loqui solemus de Angelis & de homine in sua creatione justificatis. Addi vero hic potest, quoniam sermo præsens est de justificatione per gratiam habitualem, animam Christi non fuisse per illam gratiam factam justam ex non justa, quia ordine naturæ in illa anima jam præcesserat altior gratia, per quam erat sanctificata, ut supra dictum est, in quo superavit anima Christi Angelos & Adam: unde terminus a quo hujus justificationis animæ Christi non fuit carentia sanctitatis simpliciter, sed creatæ, & hanc solam verum est ordine naturæ antecessisse.

Objectio. In solutione ad tertium ait D. Thom. plenitudinem gratiæ attribui animæ Christi secundum capacitatem creaturæ; quod videtur difficile, quia vel loquitur de capacitate naturali, & hoc non, quia nulla est respectu gratiæ: vel de obedientiali, & hæc non potest impleri, quia

Respon. in infinitum progredi potest. Respondetur sermonem esse de capacitate obedientiali, & de plenitudine ejus secundum potentiam ordinariam, non absolutam, ut in titulo explicatum est: accommodanda vero est hæc doctrina intentioni argumenti, procedebat enim argumentum de donis gratiæ secundum se, id est (ut bene Cajetan. notavit) non ut sunt qualitates creatæ, sed absolute ut sunt formales quædam perfectiones, ut sunt Charitas, Sapientia, &c. In his vero donis sic abstracte consideratis duplex plenitudo intelligi potest, alia vocari potest per essentiã, & hujus non est capax creatura, sed solus Deus: & ideo ait D. Thom. non tribui hanc plenitudinem per comparationem ad plenitudinem infinitam bonitatis divinæ: alia vero dici potest accidentalis accommodata perfectioni creaturæ juxta capacitatem suam, & de hac plenitudine explicatur plenitudo gratiæ Christi in sensu jam dicto.

ARTICULUS X.

a *Utrum plenitudo gratiæ sit propria Christi.*

52. 3 d. 3. q. 1. art. 2. q. 2. *AD decimum sic proceditur. Videtur, quod plenitudo gratiæ non sit propria Christi. Quod enim est proprium alicujus, sibi soli convenit. Sed esse plenum gratia, quibusdam aliis attribuitur: dicitur enim Luc. 1. Beatæ Virgini, Ave gratia plena, dicitur etiam Actor. 6. Stephanus plenus gratia & fortitudine. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.*

2 Præterea, illud, quod potest communicari aliis per Christum, non videtur esse proprium Christo. Sed plenitudo gratiæ potest communicari per Christum aliis: dicit enim Apost. Ephes. 3. Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei. Ergo plenitudo gratiæ non est propria Christo.

3 Præterea. Status viæ proportionari videtur statui patriæ. Sed in statu patriæ erit quædam plenitudo: quia in illa cœlesti patria, ubi plenitudo est omnis boni, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter, ut patet per Gregor. in hom. de centum ovibus. Ergo in statu viæ habetur gratiæ plenitudo a singulis hominibus: & ita plenitudo gratiæ non est propria Christi.*

*hom. 34. in Evang.

Sed contra est, quod plenitudo gratiæ attribuitur Christo, in quantum est unigenitus a Patre: secundum illud Joan. 1. Vidimus eum quasi unigenitum a Patre plenum gratiæ & veritatis. Sed esse unigenitum a Patre, est proprium Christo. Ergo & sibi proprium est, esse plenum gratiæ & veritatis.

b *Respondeo dicendum, quod plenitudo gratiæ potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte ipsius gratiæ, alio modo ex parte habentis gratiam. Ex parte quidem ipsius gratiæ dicitur esse plenitudo gratiæ ex eo, quod aliquis pertingit ad summum gratiæ, & quantum ad essentiam, & quantum ad virtutem, quia scilicet habet gratiam & in maxima excellentia, qua potest haberi, & in maxima extensione ad omnes gratiæ effectus, & talis gratiæ plenitudo est propria Christo. Ex parte vero subjecti gratiam habentis, esse dicitur gratiæ plenitudo, quando quis habet plene gratiam secundum suam conditionem, sive secundum intensionem, prout in eo est intensa gratia usque ad terminum præfixum ei a Deo, secundum illud Ephes. 4. Unicuique nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi: sive etiam secundum virtutem: in quantũ scilicet habet facultatem gratiæ ad omnia, quæ pertinent ad suum officium sive statum, sicut Apostolus dicebat Ephes. 3. Mihi omnium Sanctorum minimo data est gratia hæc illuminare omnes, &c. Et talis gratiæ plenitudo non est propria Christo, sed cõmunicatur aliis per Christũ.*

Ad primum ergo dicendum, quod B. Virgo dicta est plena gratia, non ex parte ipsius gratiæ, quia non habuit gratiam in summa excellentia, qua potest haberi, nec ad omnes effectus gratiæ: sed dicitur fuisse plena gratia per comparationem ad ipsam: quia scilicet habebat gratiam sufficientem ad statum illum, ad quem erat electa a Deo, ut esset scilicet mater Unigeniti ejus. Et similiter Stephanus dicitur plenus gratia, quia habebat gratiam sufficientẽ ad hoc, quod esset idoneus minister & testis Dei, ad quod erat electus. Et idem dicendum est de aliis. Harum tamen plenitudinum una est plenior altera, secundũ quod aliquis est divinitus præordinatus ad altiorẽ, vel inferiorem statũ.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus ibi loquitur de illa plenitudine gratiæ, quæ accipitur ex parte subjecti, in comparatione ad id, ad quod homo est divinitus præordinatus. Quod quidem est vel aliquid commune, ad quod præordinantur omnes Sancti: vel aliquid speciale, quod pertinet ad excellentiã aliquorum. Et secundum hoc quædam plenitudo gratiæ est omnibus sanctis communis, ut scilicet habeant gratiam sufficientem ad merendum vitã æternam, quæ in plena Dei fruitione consistit: & hanc plenitudinem optat Apostolus fidelibus, quibus scribit.

Ad tertium dicendum, quod illa dona, quæ sunt communia in patria, scilicet visio, comprehensio, fruitio, & alia hujusmodi habent quædam dona sibi correspondentia in statu viæ, quæ etiam sunt communia omnibus Sanctis. Sunt tamen quædam prærogativæ Sanctorum in patria, & in via, quæ non habentur ab omnibus.

COMMENTARIUS.

PRoprium uno modo distingui potest ab extraneo vel adventitio, & hoc modo sensus quæstionis esset, an gratia conveniat Christo ex se seu ex propriis, & hoc sensu non tractatur hic a D. Thom. sed infra art. 13. & a nobis sæpe jam dictum est: alio ergo modo proprium distinguitur contra commune, & hoc modo hic quæritur, an plenitudo gratiæ conveniat Christo & non aliis.

b Responsio D. Thom. est plenitudinem simpliciter tam intensivam, quam extensivam esse propriam Christi, qui gratiam habuit cum maxima excellentia & virtute, quæ convenire potest ipsi gratiæ secundum se, plenitudinem autem secundum quid seu ex parte subjecti aliis communicari. Quæ posterior pars per se clara est, & satis a D. Thom. tractatur. Prior vero intelligenda est secundum potentiam Dei ordinariam juxta dicta in principio articuli præcedentis, & sic non habet difficultatem.

Solutiones argumentorum nulla expositione indigent. Sed præsertim observatione digna est solutio ad primum propter ea, quæ in sequenti tomo de plenitudine gratiæ Beatissimæ virginis explicabuntur.

ARTICULUS XI.

a *Utrum Christi gratia sit infinita.*

AD undecimum sic proceditur. Videtur, quod gratia Christi sit infinita. Omne enim immensum est infinitum. Sed gratia Christi est immensa: dicitur enim Joan. 3. Non enim ad mensuram dat Deus Spiritum Filio, scilicet Christo. Ergo gratia Christi est infinita. 53. 3. d. 13. q. 1 art. 1. q. 2. & d. 14. ar. 1. q. 1. co. Et verit.

2 Præterea. Effectus infinitus demonstrat virtutem infinitam, quæ non potest fundari, nisi in essentia infinita. Sed effectus gratiæ Christi est infinitus: extendit enim se ad salutem totius humani generis: ipse enim est propitiatio pro peccatis nostris & totius mundi: ut dicitur primæ Joan. 2. ergo gratia Christi est infinita. q. 29. art. 3 Et opusc. 3. cap. 221. & op. 60. c. 3. colu. 9. & Joan. 3. lect. 6 col. 2. & 3.

3 Præterea. Omne finitum per additionem finiti potest pervenire ad quantitatem cujuscumque finiti. Si igitur

tur gratia Christi esset finita, posset alterius hominis gratia tantum crescere, quod perveniret ad æqualitatem gratiæ Christi, contra quod dicitur Joan. 28. Non adæquabitur ei aurum vel vitrum: secundum quod Gregorius ibi exponit. Ergo gratia Christi est infinita.

Sed contra est, quod gratia est quiddam creatum in anima. Sed omne creatum est finitum: secundum illud Sapient. 11. Omnia in numero & pondere & mensura disposuisti. Ergo gratia Christi non est infinita.

*q. 2. ar. 10 b *Respondeo dicendum, quod sicut ex supra dictis patet, *in Christo potest duplex gratia considerari. Una quidem est gratia unionis: quæ sicut supra dictum est, *est ipsũ uniri personaliter Filio Dei, quod est gratis concessum humanæ naturæ: & hanc gratiam constat esse infinitam, secundum quod ipsa persona Verbi est infinita. Alia vero est gratia habitualis, quæ quidem potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum quod est quoddam ens. Et sic necesse est, quod sit ens finitum: est enim in anima Christi sicut in subjecto: Anima autem Christi est creatura quædã habens capacitatem finitam: unde esse gratiæ cum non excedat suum subjectum, non potest esse infinitum. Alio modo potest considerari secundum propriã rationem gratiæ. Et sic gratia Christi potest dici infinita, eo quod non limitatur: quia scilicet habet quicquid potest pertinere ad rationem gratiæ: & non datur ei secundum aliquam certam mensuram id, quod ad rationem gratiæ pertinet: eo quod secundum propositum Dei, cujus est gratiam mensurare, gratia confertur animæ Christi, sicut cuidam universali principio gratificationis in humana natura: secundum illud Ephes. 1. Gratificavit nos in dilecto filio suo: Sicut si dicamus lucem solis esse infinitam: non quidem secundum suum esse, sed secundum rationem lucis, quia habet quicquid ad rationem lucis pertinere potest.*

*q. 6. art. 6

c *Ad primum ergo dicendum, quod id, quod dicitur, Pater non ad mensuram dat Spiritum filio, uno modo exponitur de dono, quo Deus pater ab æterno dedit Filio, scilicet divinam naturam, quæ est donum infinitum. Unde quædam glos. dicit ibidem. Ut tantus sit filius, quantus & Pater. Alio modo potest referri ad donum, quod datum est humanæ naturæ, ut uniatur divinæ personæ: quod etiam est donum infinitum. Unde glos. dicit ibidem. Sicut Pater plenum & perfectum genuit Verbum, sic & plenum & perfectum est unitum humanæ naturæ. Tertio modo potest referri ad gratiam habitualem, in quantum gratia Christi se extendit ad omnia, quæ sunt gratiæ. Unde August. hoc exponens dicit, Mensura divina, divisio quædam donorum est: alii enim datur per Spiritum sermo sapientiæ, alii sermo scientiæ: sed Christus, qui dat, non ad mensuram accepit.*

Ad secundum dicendum, quod gratia Christi habet infinitum effectum, tum propter infinitatem prædictam gratiæ, tum propter unitatem divinæ personæ, cui anima Christi unita est.

d *Ad tertium dicendum, quod minus per augmentum potest pervenire ad quantitatem majoris, in his, quæ habent quantitatem unius rationis: sed gratia alterius hominis comparatur ad gratiam Christi, sicut quædam virtus particularis ad universalem. Unde sicut virtus ignis, quantumcumque crescat, non potest adæquare virtutem solis: ita gratia alterius hominis, quantumcumque crescat, non potest adæquare gratiam Christi.*

COMMENTARIUS.

Titulus articuli. HIc titulus, si materiam, de qua agimus, spectemus, de habituali gratia sine dubio intelligendus est. Divus autem Thom. in corpore articuli ad quandam doctrinæ amplificationem de gratia etiam unionis sermonem facit. Unde tribus assertionibus respondet.

b Prima est, gratiam unionis esse infinitam, quatenus ipsa persona Verbi infinita est. videantur supra dicta q. 2. art. 12. nihil enim addendum occurrit. Secunda assertio est; Gratia habitualis Christi, prout est quoddam ens, est finita simpliciter. Probatur, quia est in anima Christi, quæ, cum sit creatura, solum est capax finitæ perfectionis. Hæc vero assertio ambiguum habet sensum; potest enim gratia dici simpliciter finita, ut est quoddam ens, primo quia habet finitam essentiam, quomodo quantitas etiam infinita, ut est quoddam ens, posset dici finita simpliciter. Et videtur certe D. Tho. hoc tantum sensu locutus, quia ratio ejus nihil aliud probare videtur. Secundo vero modo potest dici gratia finita ut est quoddam ens, quia ut est quædam qualitas habet finitam essentiam, & finitos gradus intensionis, & hoc sensu est etiam vera conclusio, ut infra dicetur: difficile tamen est illam convincere ratione D. Thom. quia capacitas animæ ad recipiendam intensionem gratiæ videtur esse infinita, cum possit intensiorem gratiam in infinitum suscipere. Dicendum tamen est D. Th. vocasse hanc capacitatem simpliciter finitam, quia non potest recipere perfectionẽ actu infinitam quacumque ratione, hoc vero nõ amplius probavit hoc loco, quia supponit generatim tractatum & probatum 1. p. q. 7.

Tertia assertio est, Gratiam Christi secundum propriam rationem gratię esse infinitam. Quam ita explicat D. Thom. ut plane doceat non esse sermonem de infinito simpliciter, sed secundum quid: comparat enim hanc gratiam cum luce Solis, quam dicit posse vocari infinitam non in esse suo, sed quia habet quidquid ad rationem lucis pertinere potest; sed hæc longiori indigent expositione, quam trademus sequenti disputatione.

c In solutione ad primum tractat D. Thom. locum illum Joan. 3. *Deus non ad mensuram dat spiritum Filio*, ita enim D. Thom. citat, & in hoc fundat argumentum, cum tamen in textu non habeatur illa particula, *Filio*, unde quasi per paraphrasim, vel expositionem illam addidisse videtur: tum, quia in toto contextu est sermo de Filio seu Christo, tum etiam, quia Patres omnes antiqui ita exponunt, Patrem scilicet sine mensura dedisse spiritum Filio, ut August. tract. 14. in Joan. qui hoc probat ex verbis sequentibus, statim enim subjungitur. *Pater enim diligit Filium, & omnia dedit in manu ejus.* Idem Cyril. lib. 2. in Joan. cap. 72. qui intelligunt, hoc esse dictum de Filio secundum divinitatem, quia substantialiter Spiritum possidet, ut ait Cyril. vel quia ei datum est per æternam generationem, ut sit tantus, quantus Pater. Gregor. etiam Nazian. orat. 36. n. 49. de Filio, secundum divinitatem hoc intelligens multo aliter interpretatur, dicens ideo Patrem non dare Spiritum ad mensuram Filio, quia omnino non dat, eo scilicet modo, quo illum dat hominibus, ut sanctificet eos per adoptionem, & liberalem donationem, filius enim non indiget hujusmodi adoptione, cum sit filius naturalis, quã expositionem etiam Theoph. tetigit Chrysostom. vero super Joan. quem Theophy. Euthy. & alii sequuntur, eumdem locum de Filio intelligentes, de Christo ut homine illum interpretantur, cui dicitur dari spiritus sine mensura, vel ratione gratię unionis, quæ suo modo est infinita, ut Cyril. indicat lib. 2. in Joan. cap. 3. & ad eumdem sensum possunt accommodari alia verba ex eodem citata, vel ratione donorum gratiæ, quæ aliis dantur sub certa mensura, juxta illud, *Unicuique datur gratia, secundum mensuram donationis Christi*, & illud, *Divisiones gratiarum sunt*; at vero Christo data est omnis virtus, & operatio gratiæ, cum omni plenitudine, & perfectione, & hunc sensum magis indicat Chrys. & Græci, nec dissentit August. Itaque antiqui patres omnes intelligunt hoc testimonium de Christo Filio Dei, cui Pater dedit spiritum sine mensura. At vero recentiores expositores, quia Evangelista non addidit expresse illam particulam, *Filio*, non putant de illo esse dictum datum esse ei spiritum sine mensura, sed simpliciter dictum esse, Deum non dare spiritum ad mensuram. Vel ut his verbis solum significatum sit, Deum non habere definitam mẽsuram communicandi gratiam suam, sed aliis majorem, aliis minorem, arbitrio suo communicare, vel certe, ut illis verbis significetur Deum dedisse mundo, & hominibus donum sine mensura, quando Filium suum misit, qui verba Dei loqueretur hominibus.

Sed mihi multo magis probatur patrum expositio, multoque magis videtur textui consentaneum, ut de Christo verba illa intelligantur: in illis enim redditur ratio ejus, quod immediate præcesserat, ut patet ex illa particula *enim*: sic enim habetur in textu, *Quem misit Deus, verba Dei loquitur, non enim ad mensuram dat spiritum*, ut sensus sit; ideo Christum semper verba Dei loqui, neque aliud verbum posse ab ore ejus audiri, quia Deus non ad mensuram dat spiritum, certe non alteri nisi ei, qui verba Dei loquitur, aliàs ratio non quadraret, quod etiam sequentia verba manifestant. *Pater diligit filium, &c.* ut August. etiam notavit. Placet autem esse sermonem de Christo homine, nam de illo loquitur Joan. Baptista in illis verbis: *Et ille est, qui verba Dei loquitur, quia illi datus est spiritus sine mensura*; quod

ideo

ideo dictum censeo, quia ita est homo, ut sit etiam Deus, unde fit, ut carere non possit omni perfectione, & ideo necesse sit eum verba Dei loqui.

3. Argum.

d Tertium argumentum (omisso secundo, de quo in superioribus multa dicta sunt) est, quia si gratia Christi est finita, gratia puri hominis crescendo posset ad illius quãtitatem, & æqualitatem pervenire. Responsio est id non sequi, quia habent quantitates diversarum rationũ: gratia enim Christi est veluti universalis virtus, in homine autem puro est solum particularis gratia. Quam solutionem fuse explicat Cajet. Sed breviter jam supra dixi, gratiam Christi in nulla physica perfectione sibi inhærente esse diversæ speciei a gratia aliorum hominum, unde loquendo de quantitate physica, non potest habere quantitatem diversę rationis, quia hęc quantitas in qualitate nihil aliud est, quam intensio vel perfectio ejus: at vero secundum morales quosdam respectus verum est gratiam Christi habere perfectionem, & quantitatem alterius rationis, ut sequenti disputatione amplius explicabimus.

Gratia Christi non est diversæ speciei a gratia puri hominis.

Objectio.

Dices. Ergo non satis dissolvit argumentum D. Tho. nam licet verum sit, gratiam puri hominis non posse pervenire ad eam dignitatem, quam in esse gratiæ habere dicitur gratia Christi per conjunctionem ad gratiam unionis, videtur tamen argumentum probare, quod pervenire possit ad ęqualem perfectionem in intensione, & gradibus qualitatis, quia hæc quantitas in utraque gratia ejusdem rationis est. Respondetur argumentum concludere, non implicare contradictionem, ut possit dari gratia in puro homine, tam intensa in gradibus qualitatis, quam est gratia Christi: nihilominus tamen certum est fieri non posse secundum legem Dei ordinariam, ut aliquis crescendo in gratia perveniat ad intensionem gratiæ Christi, quia facultas, auxilia & periodus viæ, & alia necessaria ad augmentum gratiæ, ita sunt concessa, & commensurata hominibus, & Angelis, ut nullus possit, neque unquam potuerit tam excelsum terminum gratiæ attingere. Quia vero hæc excellentia concessa est Christo propter unionẽ ad verbum, & quia est universale principium gratiæ; ideo D. Thom. rationem hanc, ut primariam, & aliarum fundamentum tetigit, quam hoc loco amplius nõ explicuit, quia sequenti articulo ostensurus erat, mensuram gratiæ ex ordine divinæ sapientię sumendam esse. Sed de hoc argumento & de errore Begardorum, & Biguinarum, qui in eo tangitur in 2.2.q.24. ex professo disputatur.

Solutio. Non implicat in pura creatura dari gratiam habitualẽ æque intensam, ac fuit in Christo.

ARTICULUS XII.

a *Utrum gratia Christi potuerit augeri.*

54.

1. d. 15. q. 5 art. 1. q. 4. & d. 17. q. 2. art. 4. ad 3. & 3. d. 13 q. 1. art. 2. q. 3. & d. 18 art. 5. co. Et Isai. 1. lib. 2 prin. * art. pręc.

AD *duodecimum sic proceditur. Videtur quod gratia Christi potuerit augeri. Omni enim finito potest fieri additio. Sed gratia Christi fuit finita: ut dictum est. * Ergo potuit augeri.*

2 *Præterea. Augmentum gratiæ fit per virtutem divinam: secundum illud 2. ad Cor. 9. Potens est autem Deus omnem gratiam abundare facere in vobis. Sed virtus divina, cum sit infinita, nullo termino coarctatur. Ergo videtur, quod gratia Christi potuerit esse major.*

3 *Præterea. Luc. 2. dicitur, quod puer Jesus proficiebat sapientia & ætate, & gratia apud Deum & homines. Ergo gratia Christi potuit augeri.*

Sed contra est, quod dicitur Joan. 1. Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratia & veritatis. Sed nihil potest esse aut intelligi majus, quam quod aliquis sit unigenitus a Patre: ergo etiam non potest esse vel intelligi major gratia, quam illa, qua Christus fuit plenus.

b *Respondeo dicendum, quod aliquam formam non posse augeri, contingit dupliciter. Uno modo ex parte ipsius subjecti: alio modo ex parte ipsius formæ. Ex parte quidẽ subjecti, quando subjectum attingit ad ultimum gradum in participatione illius formæ secundum suum modum: sicut si dicatur, quod aer non potest crescere in caliditate, quando pertingit ad ultimum gradum caloris, qui potest salvari in natura aeris, licet possit esse major calor in rerum natura, qui est calor ignis. Ex parte autem formæ excluditur possibilitas augmenti, quando aliquod subjectum attingit ad ultimam perfectionem, quam potest talis forma habere in natura: sicut si dicamus, quod calor ignis nõ potest augeri, quia non potest esse perfectior gradus caloris quam ille, ad quem pertingit ignis. Sicut autem aliarum formarum est ex divina sapientia determinata propria mensura, ita & gratiæ: secundum illud Sapien. 11. Omnia in numero & pondere & mensura disposuisti. Mensura autem unicuique formæ præfigitur per comparationem ad suum finem: sicut non est major gravitas, quam gravitas terræ, quia non potest esse inferior locus loco terræ. Finis autem gratiæ est unio creaturæ rationalis ad Deum: non potest autem esse nec intilligi major unio creaturæ rationalis ad Deum, quam quæ est in persona: & ideo gratia Christi pertingit ad summam mensuram gratiæ. Sic igitur manifestum est, quod gratia Christi non potest augeri ex parte ipsius gratiæ. Sed nec etiam ex parte subjecti: quia Christus, secundum quod homo a primo instanti suæ conceptionis fuit verus & plenus comprehensor. Unde in eo non potuit esse gratiæ augmentum, sicut nec in aliis Beatis: quorum gratia augeri non potest, eo quod sunt in termino. Hominum vero, qui sunt pure viatores, gratia potest augeri, & ex parte formæ, quia non attingunt summum gratiæ gradum: & ex parte subjecti, quia nondum pervenerunt ad terminum.*

c *Ad primum ergo dicendum, quod si loquamur de quãtitatibus mathematicis, cuilibet finitæ quantitati potest fieri additio: quia ex parte quantitatis finitæ non est aliquid quod repugnet additioni. Si vero loquamur de quantitate naturali, sic potest esse repugnantia ex parte formæ, cui debetur determinata quantitas, sicut & alia accidentia determinata. Unde Philosophus * dicit in secundo de anima, quod omnium natura constantium est terminus & ratio magnitudinis & augmenti. Et inde est, quod quantitati totius cœli non potest fieri additio. Multo igitur magis in ipsis formis consideratur aliquis terminus, ultra quem non progrediuntur. Et propter hoc non oportet, quod gratiæ Christi possit fieri additio, quamvis sit finita secundum sui essentiam.*

* lib. 2. de anima, text. 41. tom. 5.

Ad secundum dicendum, quod virtus divina licet possit facere aliquid majus & melius, quam sit habitualis gratia Christi non tamen posset facere, quod ordinaretur ad aliquid majus, quam sit unio personalis ad Filium unigenitum a Patre. Cui unioni sufficiẽter correspondet talis mensura gratiæ, secundũ definitionem divinæ sapientiæ.

d *Ad tertium dicendum, quod in sapientia & gratia aliquis potest proficere dupliciter. Uno modo secundum ipsos habitus sapientiæ & gratiæ augmentatos: & sic Christus in eis non proficiebat. Alio modo secundum effectus, in quantum scilicet aliquis sapientiora & virtuosiora opera facit. Et sic Christus proficiebat sapientia & gratia, sicut & ætate: quia secundum processum ætatis perfectiora opera faciebat, ut se verum hominẽ demonstraret, & in his quæ sunt ad Deum, & in his, quæ sunt ad homines.*

COMMENTARIUS.

Titulus articuli.

TItulus hujus articuli intelligendus est de potentia ordinaria, seu stante ordine a divina sapientia præfixo, ut ex corpore articuli non obscure colligitur.

b Respondet igitur in dicto sensu, gratiam neque ex parte sua, neque ex parte suscipientis augeri posse. Ratio prioris partis est, quia illa gratia in Christo fuit ad unionẽ ordinata; sed illa unio est summa, quæ potest esse in creatura; ergo & gratia illa habuit in Christo summum gradum, quem habere potest secundum divinæ sapientiæ mensuram, & legem. Dicitur autem gratia ordinari ad unionem, non ut dispositio antecedens, sed ut ornamentum consequens, & facultas operandi, ut supra dictum est, artic. etiam sequenti D. Thom. dicit. Ratio posterioris partis est, quia Christus a principio fuit beatus, gratia autem beati propter statum suscipientis augeri non potest, de qua ratione infra quæst. 10. & 11.

c Primum argumentum est. Omni finito potest fieri additio; gratia Christi est finita; ergo. Respondet, si in gratia finita consideretur quantitas ejus veluti mathematice, sic posse ei fieri additionem; si vero consideretur, ut est veluti naturalis quantitas, sic non posse fieri additionem illi, quia formæ sibi determinant certos terminos, ultra quos non progrediuntur. Potuisset quidem D. Thom. clarius dicere, argumentum concludere posse illi gratiæ fieri additionem in gradibus intensionis de potentia absoluta, non tamen de ordinaria: hoc tamen ipsum significavit illis verbis, ut utriusque partis rationem attingeret; ideo enim gratia illa de potentia absoluta posset augeri seu intendi, quia nullam involvit repugnantiam, aut cõtradictionem, magis quam quod finita quantitas secundum se, & mathematice considerata, augeatur, tamen quia ex ordinatione divina, gratia illa quasi coaptata est gratiæ unionis, & non potest ad altiorem finem ordinari, ad il-

1. Argum.

ad illum vero sufficit quantitas gratiæ, quæ ex dispositione divinę sapientię Christo data est, ut in solutione ad secundum, aperte dicit D.Th. ideo sub hac consideratione hæc gratia habet rationem connaturalis formæ, & ideo augeri non potest secundum potentiam ordinariam, ut dictum est.

d In solutione ad 3.(nam de secundo jam satis dictum est), explicat D.Th. locum illum Luc.2. *Puer autem crescebat sapientia, ætate, & gratia*, & exponit intelligendũ esse, non de augmento ipsius gratiæ in se, sed in ostensione, & manifestatione sua, quæ est communis Patrum expositio, Greg. Naz. orat.20. in laudem Basilii n.65. quem locum citavit Euthy. Luc.2. & D.Th. ibi in catena, Canus vero lib.12. de locis cap.14. quia fortasse locum non invenit, existimavit, falso allegari. Eamdem expositionem habet idem Naz. orat.51. Athan. orat.4. contra Arium, Cyril.1. in Joan.c.17. & lib.2.c.72. & lib.10. thes. cap.7. Hieron. in id Isai.7. *Ut sciat reprobare malum*, & in id Jerem.31. *Fœmina circumdabit virum*. Bernard. hom.2. in Missus est. Bed. hom.1. in Dominicam primam post Epiphaniam circa fin. tom.7. Hugo de S. Victor. lib. de Incarnat. Verb. c.6. Damasc. lib.3. de fide c.22. ubi aliam refert expositionem, scilicet, ut Christus dicatur crescere in gratia in suis membris, quæ, ut per se constat, literalem sensum non continet.

Objectio. Sed de priori dubitari potest, quia ita dicitur de Christo crevisse in gratia, sicut in ætate, sed in ætate non solum ostendit augmentum, sed vere comparavit illud; ergo & in gratia, unde & ibidem dicitur crevisse coram Deo, & hominibus. Respondetur, ideo D.Thom. hic non
Solutio. solum dixit crevisse, ostendendo gratia suam, sed crevisse in effectibus, faciendo excellentiora opera ipsius gratiæ, & hoc modo revera crescebat, quia re ipsa efficiebat opera gratiæ excellentiora, per quæ licet ipse non fieret sanctior, aut justior, nec plus aliquid mereretur, propter infinitam dignitatem personæ suæ, & quia a principio habuit gratiam consummatam: nihilominus illa opera de se erant sufficientia ad augendam gratiam, quatenus novum meritum continebant.

ARTICULUS XIII.

Qualiter gratia Christi habitualis se habeat ad unionem.

55. 3.d.13.q.3 art.2.q.3. & opusc.3 c.221. Et opusc.60. c.3. col.2. cap.5. ante mediũ tom.7.

AD tertium decimum sic proceditur. Videtur, quod gratia habitualis in Christo non subsequatur unionem. Idem enim non sequitur ad seipsum. Sed hæc gratia habitualis videtur eadem esse cum gratia unionis: dicit enim August. in lib. de Prædestinat. Sanctorum: Ea gratia fit ab initio fidei suæ homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. Quorum duorum primum pertinet ad gratiam habitualem: secundum ad gratiam unionis. Ergo videtur, quod gratia habitualis non subsequatur unionem.*

2 *Præterea. Dispositio præcedit perfectionem tempore, vel saltem intellectu. Sed gratia habitualis videtur esse sicut quædam dispositio humanæ naturæ ad unionem personalem. Ergo videtur, quod gratia habitualis non subsequatur unionem, sed magis præcedat.*

3 *Præterea. Commune est prius proprio. Sed gratia habitualis est communis Christo, & aliis hominibus, gratia autem unionis est propria Christo. Ergo prior est secundum intellectum gratia habitualis, quam ipsa unio. Non ergo sequitur eam.*

Sed contra est, quod dicitur Isai.42. Ecce servus meus, suscipiam eum: & postea sequitur, Dedi Spiritum meum super eum; quod quidem pertinet ad donum gratiæ habitualis. Unde relinquitur, quod susceptio naturæ humanæ in unitatem personæ præcedat gratiam habitualem in Christo.

q.2.art.10 & quæst.6 art.6. *Respondeo dicendum, quod unio humanæ naturæ ad divinam personam (quam supra* diximus esse ipsam gratiam unionis) præcedit gratiam habitualem in Christo, non ordine temporis, sed naturæ & intellectus.*

Et hoc triplici ratione: primo quidem secundum ordinẽ principiorum utriusque. Principium enim unionis est persona Filii assumens humanam naturam, quæ secundum hoc dicitur missa esse in mundum, quod humanam naturam assumpsit. Principium autem gratiæ habitualis, quæ cum charitate datur, est Spiritus sanctus, qui secundum hoc dicitur mitti, quod per charitatem mentem inhabitat. Missio autem Filii secundum ordinem naturæ, prior est missione Spiritus sancti, sicut ordine naturæ Spiritus sanctus procedit a Filio, & a sapientia dilectio. Unde & unio personalis, secundum quam intelligitur missio Filii, est prior ordine naturæ, habituali gratia, secundum quam intelligitur missio Spiritus sancti. Secundo, accipitur ratio hujus ordinis ex habitudine gratiæ ad suam causam. Gratia enim causatur in homine ex præsentia divinitatis, sicut lumen in aere ex præsentia solis: unde dicitur Ezech.43. Gloria Dei Israel ingrediebatur per viam Orientalem, & terra splendebat a majestate ejus. Præsentia autem Dei in Christo intelligitur secundum unionem humanæ naturæ ad divinã personam: unde gratia habitualis Christi intelligitur, ut consequens hanc unionem, sicut splendor solem.

*Tertio, ratio hujus ordinis sumi potest ex fine gratiæ: ordinatur enim ad bene agendum. Actiones autem sunt suppositorum, & individuorum. Unde actio, & per consequens gratia ad ipsam ordinans, præsupponit hypostasim operantem. Hypostasis autem non præsupponitur in humana natura ante unionem, ut ex supra dictis patet.** q.4. art.2.
Et ideo gratia unionis secundum intellectum præcedit gratiam habitualem.

Ad primum ergo dicendum, quod August. ibi gratiam nominat gratuitam Dei voluntatem, gratis beneficia largientem. Et propter hoc eadem gratia dicit hominem quemcumque fieri Christianum, qua gratia factus est homo Christus: quia utrumque gratuita Dei voluntate absque meritis factum est.* Loco cit. in argum.

Ad secundum dicendum, quod sicut dispositio in via generationis præcedit perfectionem, ad quã disponit in his, quæ successive perficiuntur: ita naturaliter perfectionem sequitur, quam aliquis jam consecutus est: sicut calor, qui fuit dispositio ad formam ignis, est effectus profluens a forma ignis jam præexistentis. Humana autem natura in Christo unita est personæ Verbi a principio, absque successione. Unde gratia habitualis non intelligitur, ut præcedens unionem, sed ut consequens eam, sicut quædam proprietas naturalis. Unde & August. dicit in Ench. quod gratia est quodammodo Christo homini naturalis. Enchi. c. 40. tom.3.

Ad tertium dicendum, quod commune est prius proprio, si utrumque sit unius generis. Sed in his, quæ sunt diversorum generum, nihil prohibet proprium esse prius communi. Gratia autem unionis nõ est in genere gratiæ habitualis: sed est supra omne genus, sicut & ipsa divina persona. Unde hoc proprium nihil prohibet esse prius communi: quia non se habet per additionem ad commune, sed potius est principium, & origo ejus, quod est commune.

LItera D. Thom. clara est, res vero ipsa jam est in superioribus explicata.

DISPUTATIO XXII.

In duas Sectiones distributa.

De perfectione habitualis gratiæ Christi.

HIc non est sermo de perfectione essentiali, seu specifica, de hac enim satis in superioribus diximus disput.18. agitur ergo in præsenti de perfectione accidentali, & præsertim de ea, quæ est per modum intensionis, nam de extensione hujus gratiæ multa etiam tractata sunt, & alia dicenda sunt in quęst. sequent. Diximus enim in Christo fuisse omnes habitus, & omnes operationes gratiæ, quæ ad perfectionem pertinent; dicemus vero inferius hanc gratiam esse principium sanctificandi alios, quę omnia ad extensivam perfectionem pertinent. Nonnulla vero alia hic obiter attingemus.

SECTIO I.

Utrum gratia Christi sit infinita.

SOlet gratia distingui, in rationem qualitatis, vel in esse gratiæ, juxta quam distinctionem tres esse possunt opiniones. Prima, ut hæc gratia sub utraque ratione sit infinita. Hanc tenet Major in 3.d.13.q.3. ubi Almain. eam probabilem reputat. Fundamentum ejus est, quia 1. Opinio.
non implicat contradictionem fieri gratiam in esse qualitatis intensive infinitam; ergo data est Christo. Antecedens supponitur ex materia de infinito, nunc solum ita declaratur, quia Deus potest gratiam in infinitum intensiorem facere; ergo tota latitudo gratiæ, quam Deus com-

comprehendit ut possibilem, complectitur infinitos gradus gratiæ; nam si essent finiti, ad illos posset terminari augmentum gratiæ;ergo infinita illa gratia possibilis est; ergo non repugnat, quod illam Deus conferat creaturæ. Prima vero consequentia probatur, quia Christo debetur gratia habitualis perfectissima propter unionem, & non debetur in aliquo gradu finito; quia cum gratia unionis sit infinita, & altioris ordinis, excedit quemcumque gradum finitum habitualis gratiæ;& ideo ex parte illius non potest signari terminus in gratia habituali;ergo si hæc gratia infinita possibilis est, nulla ratione negari potest, datã esse Christo.

2.Opinio. Secunda opinio omnino contraria est,gratiã Christi esse omnino finitam,tam in qualitate ipsa, quam in esse gratiæ. Hanc tenent Scot. & Durand. in 3.d.13. q.1.& Albert.artic.7. Fundamentum esse potest,quia in gratia non distinguuntur esse qualitatis, & esse gratiæ, quia illa qualitas ex sua specifica, & essentiali ratione est gratia, Nec fingi ibi potest aliquod esse gratiæ, nisi quod illa qualitas confert subjecto in quo inest;ergo si qualitas illa finita est,etiam ipsum esse,quod ipsa habet,vel subjecto confert,finitum esse necesse est. Et confirmatur, nam illa qualitas existens in animam Christi,tam in esse qualitatis quam in esse gratiæ, potest esse perfectior; potest enim intendi in gradibus ipsius qualitatis:si autem intenderetur necessario redderet pulchriorem ipsam animam, & proportionatam,& acceptam ad majorem gloriam;ergo faceret animam magis gratam; ergo ageretur ipsa in esse gratiæ,sicut in esse qualitatis; est ergo utraque ratione finita.

3.Opinio. Tertia sententia est,gratiam illam in entitate, &gradibus intensionis esse finitam,tamen in ratione gratiæ esse aliquo modo infinitam. Hæc videtur esse opinio D.Thom.in his articulis,ut illum exposuimus,&videtur esse communior sententia & vera; oportet tamen eam convenienter exponere, præsertim quoad posteriorem partem.

1.Concl. Dico ergo primum;Gratia habitualis in Christo est infinita in entitate sua, & intensione,quam in subjecto habet:ita D.Thom.& tota ejus schola.Palud.in 3.d.13.q.1. art.2.&art.4.concl.2.Bonav.& Richard.ar.1.q.2.Alma. q.1. Gabr.q.1.art.2. Capr.q.1. art.1.concl.2. &art.3. in princ.Marsil.in 3.q.10.Ocham q.7.Scot.Durand.& Albert.locis citatis. Duobus autem modis potest hæc assertio fundari. Prior erit,si non supponamus esse impossibilem qualitatem gratiæ infinite intensam.Sic enim aliqui contendunt,etiam si gratia infinite intensa in esse qualitatis possibilis sit,nihilominus datam non esse Christo ut homini, quia nec fuit necessaria ad finem redemptionis, nec per se fuit debita ratione unionis. Primum per se notum est, quia infinitas meritorum, & æquitas ac rigor justæ satisfactionis ejus non est sumendus ex infinita qualitate gratiæ; imo(ut ex dictis supra q.1.art.2.constat)nec sola illa infinitas fuisset sufficiens ad totum illum valorem moralem, qui fuit in operibus Christi; nec ad illum fuit necessaria, quia satis fuit infinitas personæ, & dignitas,quam gratia ipsa creata in esse gratiæ,& omnes Christi operationes in esse meriti & satisfactionis inde participarunt. Secundum probatur, quia, ut D.Thom.hic ait artic.12.mensura dispositionis seu formæ sumenda est ex fine & mensura proprietatis ex principio, a quo manat: sed unio,propter quam datur gratia habitualis,vel ut dispositio ad illam, vel ut proprietas debita ratione illius, hæc, inquam, unio est simpliciter finita physice seu in genere entis; ergo illi tantum respondet gratia finita in genere qualitatis,quia Deus,qui omnia in pondere & mensura constituit,optimo ordine ac proportione omnia perficit,& non confert infinitum aliquid sine necessitate aut ratione sufficiente. Minor probatur, quia illa unio est modus quidam realis creatus,atque adeo simpliciter finitus in essentia: nam licet secundum quid,seu negative sit infinitus, in quantum nulla potest esse perfectior unio, licet in infinitum multiplicentur, absolute tamen finitum quid est essentialiter, ut per se constat; intensive autem non est infinita, quia est indivisibilis, & non recipit magis & minus.

Sed hic dicendi modus mihi probari non potest;fateor equidem non colligi evidenti consequentia, si gratia habitualis potest esse actu infinita intensive,datam esse animæ Christi, quia sine dubio potuit Deus illam non conferre, ut de tota ipsa gratia supra dictum est: censeo tamen tanta probabilitate colligi,quanta colligimus,ex vi unionis Christo fuisse debitam perfectissimam gratiam, & gloriam a principio conceptionis,& alia similia dona. Hoc autem non colligimus ex aliquo fine extrinseco, ut redemptionis, vel alio simili:nam ad hunc finem non erat necessaria infinita gratia, ut argumentum factum probat,& de facto omnes fatemur. Neque hoc quidquam ad præsens refert, nam multas perfectiones habuit Christus,quæ per se necessariæ non erant ad finem redemptionis, ut gloriam a principio conceptionis suæ, scientiam infusam,& similes, quas habuisse dicimus propter se, & propter earum perfectionem, tanquam proprietates decentes talem personam. Ad hunc ergo modum dicimus habiturum fuisse infinitam gratiam habitualem,& infinitum lumen gloriæ, & infinitam visionem & dilectionem Dei, si hæc essent possibilia. Probatur primo ratione supra insinuata, quia nullus gradus finitæ perfectionis potest in his proprietatibus assignari ita conveniens & decens dignitatem personæ Christi, quin major perfectio in eadem proprietate sit, etiam decens & proportionata tantæ dignitati: ergo si possibilis esset infinita perfectio,illa sola esset,quę haberet proportionem veluti adæquatam,maximeque connaturalem cum tali dignitate.

Dices. Hoc argumento probaretur, de facto nullam gratiam finitam potuisse conferri Christo; sed ad hoc responsum est non esse simile, nunc enim verum est, nullam gratiam finitam ex se esse plene adæquatam dignitati Christi, tamen, quia nulla dari potuit summa possibilis absolute, necessarium fuit ex ordine sapientiæ divinæ in certo aliquo gradu constitui, in quo solo esset possibilis secundum legem Dei ordinariam, & haberet convenientem proportionem cum tali mysterio, consideratis aliis rationibus divinæ providentiæ. Quod necesse est fateantur omnes, qui dicunt, gratiam Christi non fuisse simpliciter summam, sed ex se potuisse augeri in infinitum secundum potentiam Dei absolutam: quia ex sola natura physica, ut sic dicam, non potest assignari aliquis gradus gratiæ habitualis finitæ, qui sit connaturalis & debitus Christo ratione suæ dignitatis,& quod in majori gradu esset excedens & superans dignitatem talis personæ. Est enim hoc per se incredibile, & statim amplius impugnabitur. Unde confirmatur ratio facta, nam si gratia esset possibilis in summo gradu finito, ita ut fieri posset tam intensa gratia,ut intensior esse non posset, etiam de potentia Dei absoluta, omnes fatentur, talem gratiam debitam esse Christo,& in illo reperiri, sive fingatur esse majoris intensionis, quam sit ea gratia, quam nunc habet Christus,sive non;id enim censetur impertinens, sed ut sit illi subjecto debita, satis est, quod sit summa; ergo, etiamsi esset infinita, esset debita eodẽ proportionis & connaturalitatis debito,quia esset summa.Et ratio est, quia gratia est in Christo,ut in subjecto proprio & connaturali, vel etiam ut in subjecto superexcedente, qualitas autem petit, ut sit in summo gradu, saltem in proprio & connaturali subjecto, & a fortiori in subjecto excedente,quod majori ratione virtute continet omnem perfectionem & intensionem talis proprietatis.

Atque hinc ulterius formari potest ratio a priori: nam radix hujus gratię in Christo est infinita;ergo ex se postulat infinitam gratiam,si illa est possibilis:ergo ex vi debiti & connaturalitatis,tota illa danda fuit,& data censenda est,si possibilis existimatur. Nec ratio facta,quod unio est finita, quidquam valet. Primo quidem,quia,si est sermo de finito in essentia, etiam gratia infinita intensive, esset finita in essentia, & ita ex hac parte non est improportio: si vero est sermo de finito in intensione, unio, nec finita, nec infinita dici potest, quia in ea ratione quantitatem non habet, sed indivisibilis est; forma autem indivisibilis potest ratione suæ essentiæ esse tam perfecta, ut petat qualitatem infinite intensam, si hæc possibilis est, utpote, si sit forma superioris ordinis, ut est illa unio, & quodammodo sine proportione ulla excedens proprietatem & qualitatem inferioris ordinis. Secundo, & maxime,quia hæc gratia & perfectio etiam non debetur Christo, ratione unionis præcise sumptæ, ut quid creatum est, sed ut includit terminum increatum intrinsece componentem hunc hominem Christum; itaque debetur tanta gratia huic homini Christo,ratione suæ dignitatis personalis, quæ simpliciter infinita est. Hoc autem probatur, quia gratia non est proprie debita humanitati, sed huic homini: ergo debetur ratione dignitatis, & perfe-

ctionis hujus hominis; ergo non solum ratione modi unionis, qui magis est proprietas seu perfectio humanitatis ut sic, quam hujus hominis ut sic, sed maxime debetur ratione dignitatis personalis hujus hominis. Confirmatur primo, nam huic homini debetur hæc gratia, quatenus est filius Dei naturalis; non est autem filius Dei naturalis, humanitas, sed hic homo, nec est filius naturalis ratione unionis præcise sumptæ, ut modus creatus est, sed ratione personæ increatæ, quæ hunc hominem componit, & reddit dignum omni supernaturali perfectione; ergo, &c. Confirmatur secundo, quia visio beatifica non debetur naturæ, si proprie loquamur, quia actiones sunt suppositorum; debetur ergo personæ; ergo debetur ratione dignitatis personalis; ergo debetur in perfectione & intensione proportionata dignitati personæ; sed hæc est simpliciter infinita; ergo, si visio infinita possibilis est, tota illa debetur tali personæ: ergo & lumen gloriæ infinitum, & consequenter gratia infinita.

Sed dicunt, gratiam Christi non esse commensurandam personalitati, sed unioni, quia gratia datur ut perfectio naturæ, & ut elevans naturam ad novum ordinem & genus operationum: principium autem operandi est natura, non personalitas ista. Sed hoc non recte dicitur, aliàs eodem modo dici posset, gratiam habitualem non deberi ratione hypostaticæ unionis, quia illa unio, prout est modus creatus in humana natura, non ordinatur proxime & per se ad operationem, sed ad componendam personam, & ad subsistendum: tamen hinc consequenter fit, ut illi personæ sic compositæ debeantur operationes, non tantum consentaneæ naturæ unitæ secundum se cōsideratæ, sed etiam dignæ tali persona sic composita, & natura sic deificata per unionem ad personam increatam: hujusmodi autem sunt operationes ordinis divini, & consequenter principia earum, atque adeo habitualis gratia, quæ est veluti radix omnium principiorum seu habituum, & actuum. Denique licet personalitas non sit principium formale operandi, tamen constituit ipsum principium per se operans, unde etiam postulat naturam aptam ad operandum sibi proportionatam, unde personalitas divina postulat per se, & intrinsece naturam divinam, quod si unienda est extrinsecæ naturæ, postulat illam deificatam formaliter & in esse naturæ: & hoc est debitum isti personalitati. Et revera hic est modus loquendi Sanctorum, ut patet ex omnibus adductis, & signatim ex Damasc. 3. de fid. orthod. quem D.Thom. in tota hac quæstione imitatur, ut patet ex hoc artic. 1. & art. 11. 12. 13. ubi ex dignitate Verbi divini, & proprietatibus ejus, colligit gratiam habitualem in Christo, & perfectionem ejus. Quod si aliquando tribuitur unioni, ut revera tribui potest, non est ut principali formæ ac radici, sed ut nexui seu conditioni, quæ secum necessario adducit Verbum, & illud intrinsece unit naturæ, & in eo consistit summa excellentia illius doni, ratione cujus cætera debentur. Igitur gratia habitualis non tantum ratione illius unionis, sed maxime ratione Verbi uniti confertur humanitati Christi, sicut esse impeccabilem, & similes proprietates ratione Verbi uniti præcipue conferuntur: ergo gratiæ intensio, si fieri posset, commensuranda esset Verbo unito, unde, si possibilis esset infinita, tam connaturalis illi esset, sicut est ipsa gratia absolute dicta: illa ergo supposita sententia, non video, cur negandum sit, esse in Christo infinitam gratiam intensive in esse qualitatis, esseque in eo actum amoris Dei infinite intensum, & visionem Dei, qua videat infinite Deum, tam intensive, quam extensive, nam, si hæc non repugnant, optime quadrant, & maximam proportionem habent cum illius animæ dignitate. Imo simpliciter videtur pertinere ad perfectionem operum Dei, ut sese alicui creaturæ illo perfecto modo possibili manifestet, & quod simili modo summo omni ratione creata, ab aliqua creatura ametur: ergo maxime hoc decebat fieri in illa anima seu natura, quæ deificata est per unionem, & quodammodo propria Dei effecta. Ad hæc, si Christus suis meritis assequeretur gratiam & gloriam, prout posset, infinita gratia & gloria intensive, si est possibilis, illis responderet, quia ex vi unionis ejus merita habent valorem condignum, & super excedentem ad totum illud pondus gratiæ & gloriæ, nec esset ulla ratio, cur ex divina ordinatione, ad limitatum aliquod præmium essent illa merita referenda, sed totum id, quod posset secundum legem ordinariam esse debitum ex merito, est debitum & connaturale ex vi unionis: ergo. Alio ergo modo fundanda est conclusio posita, scilicet, quia gratia fieri non potest actu infinita secundum intensionem realem ac physicam seu gradualem. Hoc autem probari potest primo ex propria ratione ipsius gratiæ, quæ est facere gratum aut sanctum: creatura autem nunquam potest ita esse grata, & sancta, quin per opera fieri possit gratior, & sanctior; ergo signum est non esse capacem infinitæ gratiæ. Sed ad hoc facile responderi potest negando assumptionem: anima enim Christi per gratiam est ita grata, ut gratior esse non possit; idem ergo dici posset in suo genere de anima infinite grata per gratiam actu infinitam. Nec refert, quod talis anima posset opera sanctitatis multiplicare, quia per ea non fieret sanctior, ut etiam patet in anima Christi, & suo modo in beatis, qui non fiunt sanctiores, etiamsi varia opera virtutis operentur: sicut enim illi ratione status non sunt capaces augmenti, ita si quis haberet gratiam actu infinitam, esset etiam augmenti incapax ratione infinitæ perfectionis talis formæ. Aliter D.Thom. hoc probat ex subjecti incapacitate, quia anima cum sit creatura, non est capax infinitæ perfectionis, quæ ratio, & per se difficilis est, & supponit rationes alias, propter quas repugnat creaturæ infinita perfectio intensiva, ut supra exponendo D. Thom. diximus. Unde qui dicunt gratiam secundum se & separatam posse esse infinitam, & non vero inhærentem in subjecto, ut sumi potest ex Capreolo in 1. d. 43. art. 2. concl. 2. Hi inquam non recte loquuntur, ut docent Gregor. in 1. d. 17. q. 6. concl. 3. in fine, & Gabr. ibi. q. 8. concl. 3. & 4. & in 3. d. 13. tum quia fieri non potest, ut accidens separatum sit capax majoris intensionis, quam inhærens, cum essentialiter dicat ordinem ad subjectum secundum omnes gradus suos; si ergo est infinite intensum, secundum se totum est aptum inhærere subjecto; tum etiam, quia si gratia actu infinita est possibilis, cum gradus ejus inter se formaliter non repugnent, neque in eodem subjecto simul esse repugnabunt. Et propterea dixi, difficile esse ex incapacitate subjecti ostendere talem gratiam infinitam esse impossibilem, quia anima de se capax est cujuscumque gradus gratiæ, & omnium simul, si aliunde non repugnat infinitos gradus gratiæ simul produci, unde incapacitas animæ ad gratiam actu infinitam videtur supponere talem formam actu infinitam de se esse impossibilem. Quocirca nullam invenio propriam rationem, qua hoc ostendam, sed generalibus rationibus utendum censeo, per quas ostendi solet, repugnare creaturam esse actu infinitam, tam in essentia, quam in quantitate, vel intensione, quæ potissimum sumi solent ex incommodis, & repugnantibus rebus, quæ posito infinito sequi videntur: tum etiam ex ipsa ratione infiniti, quod cum sit quid confusum & indeterminatum, non videtur posse cadere sub certam & determinatam intentionem agentis, ut D.Thom. 1. p. q. 7. argumentatur.

Et specialiter de infinitate intensiva qualitatis declarari potest, quia vel intensio fit per aggregationem plurium graduum similium in eodem subjecto, vel per radicationem, & proprium ac per se augmentum ejusdem qualitatis. Prior modus est falsus, ut ex Philosophia suppono, & præterea ex eo sequitur, si potest Deus congregare infinitos gradus gratiæ in eodem subjecto, eadem ratione posse in illo ponere omnes possibiles, ita ut neque in illo, neque in alio subjecto possit alius gradus gratiæ fieri, quia nulla major ratio repugnantiæ in hoc posteriori modo infinitatis, quem adæquatum vocant, reperitur, quam in priori, quem vocant inadæquatum. At consequens est absurdissimum: quis enim intelligat Dei potentiam ita exhaustam, ut amplius non possit producere, vel simpliciter, vel in aliquo ordine? aut quis admittat fieri posse, ut propter multiplicationem gratiæ in uno subjecto, non possit Deus alia subjecta gratificare? hic ergo modus infinitæ intensionis impossibilis est. At, si veriori modo intelligamus intensionem per radicationem & augmentum per se ejusdem qualitatis, tunc concipi non potest qualitas intensa sine principio & fine, id est, sine primo & ultimo gradu. De primo ita declaro, quia augmentum per se in intensione qualitatis consistit in hoc, quod unus gradus per se supponit alium, & quoad hoc habent aliquam diversitatem. Unde fit, necessarium esse, ut sit aliquis gradus immediate respiciens subjectum,

quia

quia unus non respicit subjectum, nisi mediante illo, quē per se supponit; ergo necesse est, ut aliquis sit quasi immediatus, & ille erit primus, quia aliàs nō posset illa qualitas afficere subjectum, nisi per aliquid sui immediate respiceret illud, & quasi inciperet fundari in illo: ex illa ergo parte necesse est dari extremum & terminum in qualibet qualitate intensa. Quod in hunc modum potest confirmari & declarari, quia Deus posset gratiam seu charitatem, quæ fingitur infinite intensa, minuere infinite, sicut auxit infinite, & illam relinquere in unico tantum gradu, qui proxime respicit subjectum, & est quasi fundamentum cæterorum: ergo ex ea parte ille est primus & terminus illius qualitatis. §. De alio vero extremo, quod etiam in illo necesse sit dari ultimum terminum, probari in primis potest illa ratione, quod in per se ordinatis non potest intelligi processus in infinitum. Deinde quia Deus posset unum gradum auferre ab illa qualitate, qui necessario deberet esse ultimus, quia intermedius non posset auferri, quin auferrentur omnes in eo fundati propter essentialem subordinationem, quam supponimus. Similiter posset Deus unum gradum addere illi qualitati: ille ergo superadderetur ultimo gradui præexistenti.

Potest etiam adjungi ratio Theologica a posteriori, quia si gratia Christi esset actu infinita, etiam lumen gloriæ, & visio beata essent actu infinita: unde fieret consequens, animam Christi videre Deum, quantum visibilis est ex parte objecti, videndo in illo quidquid ab eo fieri potest. Consequens autem esse falsum ostendemus infra q. 10. Sequela vero patet, quia gratiæ respondet gloria.

Objectio.

Solutio.

Dicet fortasse aliquis, magis repugnare actualem visionem esse infinitam, quam habitum gratiæ, vel ipsum lumen gloriæ, quia ad visionem requiritur conatus activus potentiæ, potentia autem finita non potest infinitum conatum adhibere: at vero in suscipienda gratia, vel lumine glorię, passive tantum concurrit anima; & ideo non videtur similis ratio. Sed hoc non recte dicitur, quia si habitui gratiæ, vel lumini gloriæ non repugnat intensio actu infinita, neque etiam repugnabit actui videndi, quātum est ex parte illius; neque ergo repugnabit potentiam humanam elevari ad eliciendum illum per habitum, seu principium infinitum, & auxilium proportionatum, quia intellectus non concurrit ad illam visionem, juxta mensuram naturalis perfectionis, sed juxta mensuram auxilii, & formæ, per quam elevatur, & ideo verius & proprius dicitur non concurrere per potentiam, & efficacitatem naturalem ut sic, sed ut habet in se potentiam obedientialem, quæ de se extenditur ad omne id, quod contradictionem non implicat.

2. Object. Dici secundo potest, fieri posse, ut lumen, & visio animæ Christi sint infinita, & nihilominus non videat Deum quantum visibilis est, neque omnia, quæ in eo videri possunt: quia potest cognitio circa eamdem omnino rem esse magis vel minus intensa, per majorem vel minorem conatum potentiæ; etiamsi ex parte objecti nihil amplius per unam visionem, quam per aliam videatur, sicut in

Solutio. amoris actibus evidenter apparet. Respondetur, quidquid de hoc sit, de quo nunc disputare nolo, tamen si gratia potest esse infinita simpliciter, & talis fuit gratia Christi, etiam erit possibile lumen gloriæ simpliciter infinitum in omni intensione sibi possibili, id est, ut attingere potest totum Deum, & omnia, quæ in ipso, & per ipsum videri possunt: quia non magis repugnabit dari hujusmodi lumen infinitum, quam gratiam simpliciter infinitam; imo tali gratiæ proportionaliter respondet tale lumen, ex tali autem lumine sequitur visio infinita, non solum secundum quid per conatum potentiæ circa aliquod particulare objectum, sed simpliciter circa totum objectum primarium illius visionis, quod est Deus ipse, & circa omnia, quæ in illo continentur, & in illo videri possunt; hujusmodi autem visionem existimo esse impossibilem sine comprehensione Dei: quam repugnat facere intellectum creatum, ut infra latius q. 10. dicetur.

Dico secundo. Gratia Christi Domini, secundum quandam rationem, & dignitatem gratiæ dici potest infinita: ita D. Thom. hic, & q. 29. de Veritat. art. 3. & cæteri auctores præcedenti assert. citati, & Marsil. in 3. q. 10. art. 1. in 2. part. illius, post 1. conclus. & Altisiod. lib. 3. summ. tract. 1. cap. 5. in fine. Potest autem dupliciter explicari hæc conclusio. Primo, ut illa gratia non dicatur simpliciter infinita ulla ratione, sed solum secundum quid, quia habet, quidquid pertinet ad bonum usum, & operationem gratiæ; & quia se extendit ad omnes effectus gratiæ, cum enim omnes hi effectus sint finiti intensive, non potest ex hoc capite vocari hæc gratia infinita simpliciter, sed ad summum, secundum quid. Secundo potest hæc infinitas explicari solum per quandam acceptationem, vel relationem extrinsecam, quatenus scilicet hæc gratia habitualis in Christo ad ipsam unionem ordinatur; ut D. Thom. dicit art. 12. ad 2.

Sed in hoc considerandum est, ex sola acceptatione extrinseca ut sic non conferri gratiæ propriam aliquam dignitatem physicam, vel moralem, ratione cujus possit dici infinita: tamen si hæc acceptatio, vel ordinatio non consideretur, ut mere extrinseca, sed quatenus per eam fit, ut illa gratia conjuncta sit aliquo modo divinæ personæ, dici potest ex hac conjunctione habere hanc gratiam quendam infinitum valorem & dignitatem, non quia illi addatur aliquid physicum, vel reale distinctum ab ipsa, & a persona divina, seu ab unione humanitatis ad ipsam; nihil enim hujusmodi fingi, aut excogitari potest; sed quia secundum moralem æstimationem quandam dignitatem, & excellentiam habet ex hac conjunctione, sicut humanitas ipsa infinitam dignitatem habet ex unione, ut D. Thom. loquitur 1. p. q. 25. art. 5. ad 4. & sicut operationes Christi ex eadem radice, seu conjunctione habent infinitum valorem in esse meriti, ut in superioribus dictum est; illa enim unio ad Verbum quasi elevat, & nobilitat, quidquid illi conjungitur juxta uniuscujusque modum & capacitatem. Unde, quia opus bonum est meritorium, dat illi infinitum valorem in illo ordine; & quia opus pœnale est satisfactorium, dat illi infinitatem in genere satisfactionis; quia ergo gratia ex propria ratione habet facere gratum, & dilectum; ideo per hanc unionem accipit quandam dignitatem & valorem, ratione cujus censetur facere infinite gratum, & hoc est habere quandam infinitatem in esse gratiæ in ordine ad unionem. Quod recte per affectus declaratur, nam hinc habet, quod sit proximum principium infiniti meriti; quāvis enim gratia unionis sit principalis radix hujus quantitatis in merito, gratia tamen habitualis est veluti proximum principium ejus. Et hinc etiam habet, ut possit influere in infinitos homines: nam ad omnes potest extēdi fructus ejus, etiamsi in infinitum multiplicarentur.

Dices: implicat contradictionem creaturam esse infinite gratam Deo, aliàs esset tam grata, sicut divinitas; ergo multo minus ipsa gratia potest esse infinita in ratione gratiæ. Respondetur negando antecedens, sicut supra dicebamus de merito Christi, esse scilicet infinitum in ratione meriti; & ut sic infinita quadam ratione placere Deo: non tamen propterea æque placet, ac ipsa divinitas, quia unum est infinitum secundum quid, & alia simpliciter: sic igitur gratia unionis est in suo genere infinita, & reddit humanitatem infinite gratam, licet nō ęque, atque est grata divinitas ipsa, quia hæc est grata per essentiam, illa per unionem; unde illa est infinita simpliciter, hæc secundum quid, si cum illa comparetur, quamvis in suo genere sit absolute infinita; & eodem modo gratia habitualis, ut conjuncta gratiæ unionis, inde habet quandam infinitatem inferioris quidem rationis, in suo tamen genere infinitatem simpliciter.

Ad fundamentum primæ sententiæ negatur gratiam actu infinitam fieri posse. Ratio autem ibi indicata attingit difficultatem tractandam sect. seq. Admittendo tamen, quod argumentum supponit, scilicet gratiam posse in infinitum augeri, respondetur, totam gratiæ latitudinem, quam Deus comprehendit ut possibilem, non esse unam aliquam certam gratiam, sed esse infinitas, seu in infinitum multiplicabiles gratias; quarum una potest esse intensior alia, nulla autem earum cognoscitur, quæ esse possit actu infinita. Et similiter respectu ejusdem gratiæ cognoscitur illi posse additionem fieri in infinitum; non tamen illi posse fieri additionem simpliciter infinitam, sicut de quantitate continua, vel discreta dicere necesse est. Quod si urgeas de tota illa latitudine simul sumpta respectu ejusdem numero gratiæ. Respondetur illam vere non esse categorematice, seu actu infinitam, sed Syncategorematice, seu in potentia, ut latius in simili explicabo, infra quæst. 10. Et hinc fit, ut non possit tota simul actu cōvenire in re ipsa alicui gratię, quia repugnat hoc rationi infiniti in potentia, & quia tota illa latitudo simul

simul sumpta est quasi quid indeterminatum; quod non potest cadere ut sic sub actionem, & intentionē agentis.

Ad fundamentum secundæ sententiæ respondetur esse æquivocationem in illo termino gratia in esse gratiæ, nā si sit sermo de esse reali,& inhærente,quod ipsa gratia cōfert animæ,fatemur hanc gratiam etiam in esse gratiæ esse finitam, & eodem modo conferre animæ finitam pulchritudinem,& reddere illam proportionatam finitę gloriæ: non autem ita loquimur de gratia,quando dicimus illam esse infinitam. Alio ergo modo loquimur de esse gratiæ pertinente ad dignitatem ejus, prout ordinatur ad unionem hypostaticam, illique conjuncta est,& hoc non habet gratia habitualis ex natura sua, sed ex conjunctione ad unionem: & ita distinguitur aliquo modo ab ipsa gratia in esse qualitatis;&ideo sub hac ratione potest esse infinita, quamvis qualitas ipsa finita sit.

Dubium. Indicatur autem in confirmatione illius opinionis breve dubium,scilicet,an hæc gratia sub ea ratione, qua infinita dicitur,possit augeri. Respondetur breviter,intensive non posse proprie augeri sub ea ratione, qua infinita est, est enim contra rationem infiniti, ut crescere possit quatenus infinitum est,sicut supra dicebamus,unum opus Christi nō habere intensive majus meritum, quam aliud, quia omnia sunt simpliciter infinita in ratione meriti: unde si animæ Christi data esset intensior gratia,ut argumentum proponebat, esset quidem illa gratia major ex ea parte,qua finita est:tamen dignitas,quam habet gratia ex ordine ad unionem, non esset major in una,quam in alia,& ex ea parte habet infinitatem;& ideo non cresceret, neque augeretur quatenus infinita est. Quod a posteriori etiam declaratur,quia non esset illa gratia principiū majoris meriti,neque efficacior ad sanctificandum alios, vel ad satisfaciendum pro peccatis, etiamsi in infinitum multiplicentur, quam nunc sit gratia, quam habet Christus. Dico autem non posse augeri intensive,& proprie, quia extensive quodammodo augeri posset, ut si ordinetur ad unionem non tantum cum persona Verbi,sed cum omnibus personis: & similiter quoad effectum, licet non possit esse principium majoris meriti quoad valorem, quam nunc sit gratia Christi: posset tamen meritum ab illa procedens ordinari, ut in plures haberet effectum,vel quoad efficaciam, vel etiam quoad sufficientiam: posset enim ordinare meritum etiam ad salutem,seu remedium malorum Angelorum,quod nunc factum non est;sed hæc omnia sunt extrinseca, nam dignitas ipsius gratiæ in se vere non augeretur,ut ex dictis satis patet;& ita loquitur D.Th.q.29.de Verit.ar.3.& in 3.d.13.q.1.ar.2.q.2.& 3.

Dubium. Ultimo tamen quæret hic aliquis,an sicut gratia Christi dicitur infinita modo supra explicato, possit etiam charitas, vel alia similis virtus infinita appellari. Nonnulli enim Thomistæ hoc recusant concedere, quia charitas, seu virtus ordinatur ad operationem, & non ad ipsum esse personale, sicut gratia habitualis; operatio autē est finita,esse vero personale est infinitum. Dico tamen etiam charitatem,& alias virtutes Christi,prȩsertim morales,habere in suo genere infinitatem quandam ex unione ad Verbum,quia ex illa etiam habent infinitam quandam dignitatem,quia revera etiam ordinātur ad unionē, ut sint videlicet ornamenta & bonæ dispositiones Verbi incarnati,sunt etiam principia infiniti meriti. Et discurrendo per singulas id facile etiam suaderi potest;nam justitia, vel religio, in Christo propter unionem ad verbum,habet,ut sit perfecta justitia respectu Dei,& perfecta gratitudo, seu gratiarum actio æqualis beneficiis acceptis; hæc autem est infinita quædam dignitas talis virtutis: simili modo humilitas, vel obedientia, eo quod sunt Verbi Dei, recipiunt quandam inæstimabilem dignitatem,quod enim intelligimus in ipsis operationibus, proportionali modo accommodandum est ipsis habitibus, seu virtutibus;& eadem ratio est de reliquis omnibus. Dices. Ergo eadem ratione omnia accidentia humanitatis Christi ratione unionis habent aliquam infinitatem. Respondetur concedendo habere aliquam, sed non eodem modo; sicut enim supra dicebamus, si Verbum assumeret irrationalem naturam,illam habituram quidem ratione unionis quandam excellentiam, quatenus vere esset natura Verbi divini: quamquam illa dignitas non pertineret ad moralem, & propriam sanctificationem talis naturæ,quia non est capax illius,sicut est natura rationalis: ita in proposito, accidentia omnia,quatenus sunt aliquo modo conjuncta Verbo,habent inde singularem dignitatem, ratione cujus singulari reverentia, & veneratione tractanda sunt,quæ dignitas suo modo est infinita;tamen hæc non in omnibus accidentibus pertinet ad dignitatem moralem, quæ confert ad meritum, & ad valorem moralem honestarum operationum, quia non omnia sunt capacia hujus valoris, sed solum operationes liberæ, vel principia earum,quatenus talia sunt.

Respon.

Respon.

Objectio.

Solutio.

SECTIO II.

Utrum gratia Christi fuerit tam intensa, & perfecta, ut non possit fieri intensior, & ideo Christus plenus gratia esse dicatur.

Duo sunt,in quibus omnes Theologi conveniunt. Primum est gratiam Christi fuisse tam intensam, ut neque in hominibus,neque in Angelis aliqua illi æqualis reperiatur,nec reperiri possit,secundum potentiam ordinariam, & legem a Deo statutam. Hoc enim de fide certum est, & sufficienter probatur testimoniis Scripturæ & Patrum,quibus supra ostensum est,hanc gratiam fuisse in anima Christi, & alia statim afferemus. Ratio etiam id convincit: quia cum Christus sit naturalis Filius Dei,& caput hominum, & Angelorum, decuit, ut haberet animam suam perfectiori gratia & gloria ornatam, quam omnis alia creatura;juxta illud Joan.1. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a Patre*, ubi Cyril. August. & alii hunc locum ita interpretantur.

Secundum est, soli animæ Christi datam esse plenitudinem gratiæ simpliciter,quod etiam docet D.Thom.his articulis,& alii Theologi in 3.d.13. Richard. art.1.q.3. Duran.q.2.Palud.q.1.Gab.dub.1.Alen.3.p.q.11.memb. 3.Et videtur etiam de fide certum, ut colligitur ex verbis illis Joan.1. *Vidimus gloriam ejus,gloriam quasi unigeniti a Patre,plenum gratia & veritatis*:quo loco Erasmus, & Cajetanus illam plenitudinem non ad Christum, sed ad Joannem referunt,ita constituentes literam,ut sermo de Christo finiatur in illis verbis: *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi unigeniti a patre*, & postea incipiat sermo de Joanne hoc modo: *Plenus gratiæ & veritatis Joannes testimonium perhibet de ipso, &c.* qui solum moti sunt, quia in Græco nomen πλήρης masculinum est,& in nominativo ponitur, & ideo non videtur posse construi cum antecedentibus, sed cum sequentibus. Sed est plusquam temeraria expositio contra communem usum,& sensum totius Ecclesiæ,& contra omnes antiquos Patres,& contra contextum,statim enim subditur Jo:Baptistam testificatum esse de Christo, *de plenitudine ejus omnes accepimus.* Unde videtur Joannes Evangelista,in confirmationem ejus, quod dixerat, Verbum carnem factum fuisse plenum gratiæ & veritatis,Jo:Baptistæ testimonium adduxisse. Quod autem nomen πλήρης masculinum sit,non refert,quia nomen λόγος,cum quo Græce construitur, etiam est masculinum:quod vero nominativi casus in Græco sit,non stat,varia enim in Græcis exemplaribus habetur lectio, & Cyril. lib.1. in Joan. cap.17. & Chrysost. hom.11.in Joan.& Orig.hom.2.in Matth.circa finem in accusativo casu legisse videntur. Si autem in recto legatur (ut frequentius fit) conjungenda est lectio hoc modo: habitavit sermo in nobis plenus gratiæ & veritatis; reliqua autem verba per parenthesim sunt interponenda, scilicet, *Et vidimus gloriam ejus, &c.* non est ergo dubium,quin plenitudo gratiæ hoc loco Christo tribuatur, & talia plenitudo, quæ omnes alias superat, cum reliqui ex plenitudine ejus accepisse dicantur.

Quæ autem fuerit illa plenitudo gratiæ, non omnes eodem modo exponunt; nam Cyrillus & Origenes supra ad plenitudinem divinitatis, quæ in carne apparuit per mira opera, & facta divinitatis, hoc referre videntur, a quo sensu non multum distat Athanasius in Epist.de Synodo Arimin. non longe a fine,& lib.de humana natura suscepta prope a principio; Chrysostomus etiam dicta homil.11. hanc plenitudinem refert ad opera gratiæ, tam miraculorum, quam passionis, mortis, & aliarum virtutum, quæ operatus est. Augustinus vero 13. de Civit.cap.19. hanc plenitudinem gratiæ refert ad ipsam unionem, tractatu autem 3.in Joan.dicit, ipsam redemptionem, & mortem Christi esse gratiam & veritatem nobis promissam, seu potius effectum ejus, seu gratiam, quæ nobis communicatur, esse illam, qua plenus dicitur Christus, quia illam nobis promeruit, & in se continet,

quæ

quæ omnia vera sunt, & in plenitudine gratiæ Christi continentur: non est tamen dubium, quin in hac etiam plenitudine contineatur summa abundantia, & perfectio gratiæ habitualis, quæ illi data est ratione unionis, quomodo dixit August. 15. de Trinit. c. 26. Christum dictum esse plenum gratia, quia plenus erat Spiritu sancto; & ad hunc modum dicere videtur tract. 3. in Joan. *Ille dedit legem, qui dedit gratiam, sed legem per servum misit, cum gratia ipse venit*; quod etiam tractat lib. 3. contra Maxi. c. 16. & Damasc. lib. 3. de Fid. c. 22. *Ditata est*, inquit, *illa humanitas propter unionem ad Verbum omni sapientia, & gratia*; & Orig. homil. 2. ex variis ad finem, dicit hanc plenitudinem, de plenitudine deificationis, & sanctificationis esse intelligendam. Quod exponens, subdit: *Deificationis dico, quia homo & Deus in unitatem unius substantiæ adunati sunt: sanctificationis vero, quia non solū de Spiritu sancto conceptus, verum etiam plenitudine donationum ejus repletus est: ac veluti in summitatem mystici Ecclesiæ candelabri, gratiarum lampades in ipso, & de ipso fulsere*. Quod etiam confirmari potest ex illo ad Colos. 1. *In eo complacuit omnem plenitudinem inhabitare, ut sit ipse in omnibus primatum tenens*. Si ergo omnis plenitudo in Christo inhabitavit; ergo & gratiæ plenitudo, quæ post gratiam unionis dignissima est, cuique plenitudo gratiæ respondet: & hoc confirmant etiam illa testimonia, in quibus dicitur plenus Spiritu sancto: ut Luc. 4. *Et singulariter dilectus a Patre. In quo sibi bene complacuit*, Matth. 3. unde Joan. 1. singulariter dicitur descendisse, & mansisse super eum Spiritus sanctus: quæ omnia non solum de sanctificatione per gratiam unionis, sed etiam per habitualem a sanctis exponuntur, & satis indicant singularem, & propriā plenitudinem gratiæ Christi, quam etiam cōfirmant adducta in principio hujus sectionis, & latius supra disp. 18. & fere omnibus sequentibus. Neque in hoc difficultas alicujus momenti occurrit, quæ inter explicandos articulos D. Thom. soluta non sit.

Solum est advertendum, quod D. Thom. art. 10. notavit, interdum in Scriptura sacra tribui plenitudinem Spiritus sancti, seu gratiæ aliis Sanctis, ut Beatæ Virgini, Jo: Baptistæ, &c. non tamen eodem sensu; aliquando enim hoc genere locutionis non significatur in Scriptura certa aliqua dignitas, vel excellentia gratię, sed solum confuse, seu in genere magna abundantia, seu perfectio sanctitatis, quæ non solum in magna intensione consistere potest, sed etiam in quadam extensione ad omnia opera virtutis, & ad omnes facultates hominis, ut dicitur aliquis plenus gratia & virtute, quando in omnibus sermonibus & actibus ejus singularis virtus apparet, & in omnibus suis potentiis est ita moderatus, ut gratia Spiritus sancti in omnibus perfectus videatur. Quomodo intelligi potest illud ad Ephes. 3. *Ut impleamini in omnem plenitudinem Dei, &c.* & illud Luc. 1. ubi dicitur, *Repleta Spiritu sancto Elisabeth*. Sicut in eodem sensu interdum dicitur aliquis repletus ira, aut malitia; ut Luc. 4. *Repleti sunt omnes in Synagoga ira hæc audientes*, & c. 6. *Repleti sunt insipientia*, ad Rom. 1. *Repletos omni iniquitate, &c.* & in communi, seu vulgari sermone hoc modo loquendi utimur ad significandum aliquem re aliqua vel perfectione abundare.

Aliquando vero plenitudo significat eximiam aliquam perfectionem gratiæ, quæ adæquet statum, vel munus, aut dignitatem suscipientis, plenū enim proprie dicitur, quod tantum habet, quantum capere potest; & ad hunc modum plenus gratia dicitur, qui habet eximiam aliquam gratiā proportionatam dignitati, vel muneri, in quo a Deo constitutus est: & hęc plenitudo, cum respectiva sit, potest esse multiplex, & major, vel minor juxta diversitatē statuum, vel dignitatum, cum quibus fit comparatio, & hoc modo alia est plenitudo B. Virginis, alia Jo: Baptistæ, &c. omnis vero hæc plenitudo est respectiva, & secundū quid; Christi vero plenitudo est plenitudo simpliciter, quia licet gratiæ Christi plenitudo etiam fuerit proportionata dignitati personæ, & unionis; tamen quia illa dignitas personæ erat suprema omnium, & eminenter omnes alias continens, ideo talis plenitudo respectiva in plenitudinē simpliciter redundavit; ut bene notavit Orig. hom. 29. in Luc. & Cajet. hic art. 10. ad 1. Et hinc etiam factum est, ut hæc plenitudo sit quanta esse potest, non tantum ex parte objecti, sed etiam ex parte formæ, quia scilicet in Christo pervenit gratia ad totam intensionem, & perfectionem, quam secundum se habere potest; saltem secundum legem ordinariam, & hoc modo dixit Chrysost. hom. 7. ad Col. Christum habere plenitudinem, quia habet totum. Plura de hac diversitate & varietate plenitudinis gratiæ legi possunt in Alexand. Alen. 3. p. q. 12. memb. 3. Palud. in 3. d. 13. q. 1. art. 2. Durand. q. 2. Gab. q. 1. art. 3. dub. 1.

His ergo existentibus certis, unum est, quod inter Scholasticos controvertitur, an scilicet hæc Christi gratia de potentia saltem absoluta potuerit esse intensior, & sermo est de qualitate ipsa, & de esse physico, & reali ejus, in quo diximus esse finitam; nam de alia ratione, sub qua infinita est, jam supra satis diximus. In qua re variæ sunt sententiæ. Prima est, non posse gratiam Christi esse intensiorem, neque in anima Christi, neque in ulla alia creatura. Ita tenet Scot. in 3. d. 13. §. ad 1. q. Duran. q. 1. Mars. q. 10. art. 1. in 3. p. illius concl. 1. Cajet. hic art. 9. 10. & 12. & infr. q. 10. art. 4. & 2. 2. q. 24. art. 7. & inclinat Palud. in 3. d. 13. q. 1. idem Duran. in 1. d. 17. q. 9. ubi Carthus. q. 8. in charitate ait dari summum gradum possibilem, citatque Henr. Ægid. & Palud. imo ait vix aliquem, pręter D. Thom. sensisse contrarium. Pro hac vero sententia nullum fere invenio fundamentum, quod negotium possit facessere. Solum enim fundari potest in hoc, quod gratia cū sit forma creata intrinsece limitata est; ergo tantum est capax finitæ perfectionis; ergo si ad illam perveniat, nō potest ultra progredi. Et cōfirmari potest, quia gratia data est Christo ratione unionis; ergo dari debuit summa, quæ esse potest, cum dignitas unionis sit summa, propter quā dari potest. Dubium. 1 Sentent.

Secunda sententia est, illam gratiam non posse esse majorem in anima Christi, non quia gratia ipsa de se ita sit terminata, ut non possit ulla ratione crescere, seu esse major, sed quia capacitas animæ ita est finita, ut non possit nisi tantam gratiam suscipere; unde in subjecto capaciori, v.g. in Angelo, non repugnaret esse majorem. Ita opinatur Bonav. in 1. d. 17. 2. p. d. art. 1. q. 4. & Richard. ibid. art. 2. q. 4. quamvis hi duo auctores in 3. aliter de anima Christi sentiant, ut statim dicam. Tenet vero eam opinionem Duran. in 3. d. 13. q. 1. Carthus. q. 2. Dried. tract. 2 de Captivit. & redempt. gen. hum. c. 2. p. 6. sent. 8. Sed si considerentur, quæ præced. sect. dicta sunt, parum probabilis est hæc sententia; tum quia capacitas hæc gratiæ æqualis est in omni creatura intellectuali, loquendo de capacitate remota, quæ est in ipsa natura secundum se, quia est capacitas obedientialis, quæ non mensuratur ex perfectione naturali subjecti, sed de se indifferens est ad recipiendum omne id, quod non repugnat; & ideo licet hæc capacitas sit finita, quatenus infinitam formam suscipere non potest, ut supra diximus circa art. 11. D. Thom. tamen quodammodo etiam est infinita obedientialis; ut loquitur idem D. Thom. q. 29. de verit. art. 3. ad 3. & cum eo Capreol. in 3. d. 13. ad 3. Aureoli; tum etiam, quia, ut supra diximus, & colligitur ex Scoto loco supra citato, potentia capax alicujus formę sibi non contrariæ, sed potius accommodatæ, & perficientis ipsam, de se capax est ad recipiendam talem formam in quocumque gradu, & saltem ex parte ejus non est repugnantia, neque ulla ratio, aut fundamentum ejus assignari potest. 2 Sentent.

Minus vero probabile est, quod Bonav. & Richard. affirmant in 3. d. 13. ille in 2. p. d. art. 1. q. 2. hic vero q. 2. ad 1. scilicet quamcumque puram creaturam, sive Angelū, sive rationalem animam esse capacem gratiæ usque ad certum gradum, ita ut de potentia absoluta non possit recipere majorem, & nihilominus animam Christi unitam Verbo factam esse capaciorem intensioris gratiæ, quam esse possit in aliqua pura creatura, & in ipsamet anima Christi, si non esset unita Verbo; hoc enim & sine fundamento dictum est, & nullo modo intelligi potest, nam licet congruentia ad recipiendam majorem gratiam possit esse major ratione unionis, sicut & capacitas proxima, quæ est per actum vel dispositionem propriam augeri possit (ut loquitur D. Thom. 2. 2. q. 24. art. 7.), tamen capacitas remota, & quasi fundamentalis, quæ est in natura ipsa, nec crescere potest, nec mutari, quia hæc nihil aliud est quam entitas naturæ, cui talis perfectio non repugnat. Et deinde multo minus intelligi potest, quod per unionē augeatur, cum Verbum ipsum, nec possit concurrere per modum potentiæ passivæ ad suscipiendam gratiam, nec aliquo modo immutet ipsam animam secundum entitatem naturalem ejus, ut capaciorem illam faciat, & gratia hæc non aliter inhæreat illi animæ, quam si per se esset separata. Adde, quod si illa anima capacior fieret

per unionem, ſicut unio eſt infinita, ita illa capacitas infinite augeretur; ergo vel haberet illa anima infinitam gratiam, vel certe poſſet in illa gratia in infinitum augeri, quod iſti auctores non concedunt.

3 Sentent. Tertia ſententia referri hoc loco poteſt, quæ affirmat, habitum gratiæ aut charitatis potuiſſe eſſe intenſiorem, quam ſit in anima Chriſti, non vero actum, quia hic habet terminum in unaquaque creatura rationali juxta capacitatem ejus, unde fit, ut ipſe habitus quatenus proportionatus actui augeri non poſſit. Ita Almain. & Petr. de Alliaco in 3.d.13. q.1. quod non diſplicet Gabrieli, ibidem art.1. Fundamentum horum eſt, quia ad recipiendam gratiam anima tantum paſſive concurrit; & ideo poteſt recipere quantum voluerit Deus facere; at vero ad actum concurrit active, conatus autem ad efficiendum in potentia finita habet terminum. Sed hoc fundamentum ſupra ſect. præced. rejectum eſt, quia vis activa iſtarum potentiarum ad ſupernaturales actus non menſuratur ex naturali perfectione ſubjecti, ſed ex virtute infuſa, & motione divina, per quam potentia elevatur, ut ſupra naturales vires operetur; ergo efficientia iſtorum actuum non terminatur per naturalem conatum potentiæ: aliàs omnino non poſſet naturalis potentia efficere hujuſmodi actus, quia conatus naturalis ſecundum ſe ad illos non extenditur. Sicut ergo per habitum; & auxilium elevatur potentia ad ſubſtantiam talium actuum efficiendam, ita per habitum intenſiorem, & majus auxilium, poterit efficere intenſiorem actum, & ſi non datur terminus in intenſione habitus, & augmento auxilii, nec dabitur in elevando potentiam non ſolum ad recipiendum, ſed etiam ad agendum.

4 Sentent. Quarta ſententia eſt, gratiam animæ Chriſti eſſe ſumme intenſam, quæ ex natura gratiæ eſſe poteſt, atque adeo augeri non poſſe intra limites ſuæ naturæ, ſeu in ſtatu ſibi naturali, quamquam Deus per extrinſecam potentiam poſſit illam augere. Hæc tribuitur D. Thom. hic art.12. & Capreol. in 3.d.13. ad argumentum contra 2. concluſ. ſed Capreol. nihil aliud dicit, quam D. Thom. Divus autem Thom. nunquam aſſignavit terminum ex natura ipſius gratiæ, ſed ex ordine divinæ ſapientiæ, ut in ſuperioribus explicatum reliquimus. Nec pro hac ſententia probabile video fundamentum, nam ſi hæc gratia poteſt eſſe major, & non habet terminum in ordine ad abſolutam potentiam Dei, cur dicitur habere illum ex natura ſua? cum neque ex parte ſubjecti, neque ex parte objecti (ſi de charitate loquamur), neque ex aliquo alio capite poſſit hic terminus aſſignari. Primum patet, quia gratia nulli ſubjecto creato eſt connaturalis, unde neque alicui formę ſeu naturæ finitæ commenſuratur; ergo ex parte ſubjecti non habet terminum. Secundum patet, quia objectum eſt omnino infinitum, quod non adæquat charitas finita in quocumque gradu exiſtat; ergo neque ex parte habet terminum: aliunde vero hæc gratia eſt participatio quędam divinæ naturæ, quodammodo ejuſdem ordinis, & quantumvis creſcat, & illam magis ac magis participet, nunquam tamen attingit terminum poſſibilem illius participationis; ergo ſicut ipſa gratiæ natura eſt, ut ſit ſupernaturalis infinitæ naturæ participatio, ita tota illa latitudo

Vera ſent. eſt illi connaturalis; ergo. Dicendum eſt igitur, quamquam Chriſti gratia fuerit tam intenſa, ut juxta ordinem divinæ ſapientiæ nulla intenſior eſſe potuerit, de potentia tamen Dei abſoluta potuiſſe fieri intenſiorem, tam in ipſa anima Chriſti, quam in Angelo, vel in alia anima. Ita eſt intelligenda ſententia D. Thom. in his articulis, ut inſinuatur ab ipſo art.12. in corpore, & ad 2. & infra q.10. art.4. ad 3. & colligitur etiam ex 2.2. q.24. art.7. ubi docet charitatem quantum eſt de ſe poſſe in infinitum augeri. Ita eſt etiam intelligendus Magiſt. in 3.d.13. ubi idem ſentit Gabr. artic.1. notab.3. & art.2. in princip. & Capreol. art.3. ad 3. argum. Aureoli contra 2. concl. & in 1.d.17. q.2. concl.2. & ibidem Gabr. q.8. concl.3. & 4. & Greg. q.6. concl.3. & Ocham q.8. concl.1. & in 3. q.7.

Fundamentum hujus concluſionis jam indicatum eſt, & explicatur breviter, quia hujuſmodi augmentum in infinitum non repugnat gratiæ, hoc ſolo quod forma accidentalis eſt eſſentialiter finita, quia non omnis progreſſus in infinitum repugnat formæ finitæ, ut patet in quantitate, quæ in infinitum augeri poteſt, neque enim in augmento intenſionis eſt ſpecialis aliqua repugnantia, quando alioquin forma intenſibilis eſt, quia neque per talem intenſionem mutatur ſpecies, aut eſſentia finita, neque forma ipſa in re habet aliquando infinitam perfectionem, ſed ſemper finitam. Rurſus, neque hoc augmentum repugnat gratiæ, quatenus talis forma eſt, quin potius ex hac parte habet omnia principia accommodata huic augmento, quia eſt participatio infinitæ naturæ, quę ſolum ab infinito agente, tanquam a principali cauſa communicari poteſt, & per ſe, vel facultates ſuas in infinitum objectum, prout in ſe eſt, tendit, & illi nunquam adæquatur; ergo. Et confirmatur, quia viſio Dei finita ſemper augeri poteſt, ut infra dicetur; gratia vero eſt quædam forma, cui eſt connaturalis illa viſio, propter quod dici ſolet, gratiam eſſe acceptationem ad gloriam; poteſt ergo ipſa gratia in infinitum creſcere, ſicut & ipſa gloria. Confirmatur ſecundo, quia nulla poteſt aſſignari ratio, propter quam repugnet, hominem habentem hujuſmodi gratiam quantumvis perfectam mereri augmentum illius & beatitudinis. Dices. Eodem argumento probaretur potuiſſe Chriſtum mereri augmentum ſuæ gratiæ, & gloriæ. Reſpondetur. De abſoluta potentia concedo, nec videtur poſſe in hoc dubitari, quia opera ejus digniſſima erant, & poterant ad hunc effectum ordinari, tamen de facto & ſecundum legem ordinariam non fuit hoc expediens, quia ſecundum ordinem divinæ ſapientiæ conveniens fuit definiri aliquem gradum gratiæ & gloriæ, quam illa anima perpetuo haberet, quia non decuit, ut eſſet in perpetuo motu, vel augmento, hoc enim eſt præter ſtatum beatudini connaturalem; debuit ergo definiri aliqua certa intenſio, ſeu perfectio, in qua perpetuo quieſceret, quæ cum ex natura rei definita non ſit, ut diximus, & infinita ſimpliciter eſſe non poſſit, ut etiam dictum eſt, debuit per divinam ſapientiam definiri: fuit autem multo convenientius, ut totam illam perfectionem gratiæ, quam perpetuo habitura erat, ſimul a pincipio haberet conſummatam & perfectam. Ad fundamenta omnium opinionum, partim inter referendum ipſas opiniones, partim confirmando noſtram ſententiam ſatis reſponſum eſt. Objectio. Reſpon.

Sed quæres primo, quanta ſit hæc intenſio gratię Chriſti, quantumque exceſſerit aliorum hominum vel Angelorum gratias. Reſpondeo, hoc minime poſſe conſtare: veriſimile tamen eſſe, tantam eſſe hanc unicam gratiam animæ Chriſti, ut omnes alias in ſe complectatur, & excedat, ita ut ſi concipiamus ex omnibus aliorum hominum, & Angelorum gratiis inter ſe conjunctis unam conſurgere habentem omnes illos gradus intenſionis, intenſio gratiæ Chriſti totam illam vel æquat, vel ſuperat. Ratio eſt, quia ſi dignitas animæ Chriſti Verbo unitæ ſecundum ſe conſideretur, digna erat ſummæ gratiæ, ſi eſſet poſſibilis; quia vero hæc impoſſibilis eſt, definita eſt per divinam ſapientiam ſumma quædam gratia, quæ maxime eſſet conſentanea dignitati, & muneribus Chriſti; tota vero illa intenſio optima ratione convenit Chriſto tum propter dignitatem perſonalem; tum quia eſt univerſalis fons gratiæ, in quo tota debuit congregari, quæ in alios erat diffundẽda; ergo credibile eſt ita factum eſſe, quia juxta regulam Auguſt. lib.3. de liber. arbitr. cap.5. id, quod vera ratione melius eſſe occurrerit, id credendum eſt feciſſe Deum: & ideo Bernard. ſerm. de Nativit. Marię dicit Chriſtum fuiſſe plenum ut fontem, Mariam ut aquę ductum, alios ut rivulos; & ad hoc ſolet accommodari illud Pſalm.132. *Sicut unguentum in capite, quod deſcendit in barbam, barbam Aaron, quod deſcendit in oram veſtimenti ejus*; hoc enim unguentum gratiam ſignificare ſatis in ſuperioribus oſtenſum eſt. Unde multa ex teſtimoniis adductis hoc confirmant, pręcipue illud. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quaſi unigeniti a Patre*: & illud ad Coloſ. 2. *In ipſo habitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter*, id eſt, vere, ut Theodor. & Anſel. exponunt. De quo loco videri etiam poteſt Auguſt. ep.57. Hinc Bonav. diſt.3. d.13. q.2. ait, gratiam Chriſti incomparabiliter excedere gratias alias aliorum. Altiſiod. vero lib.3. ſumm. titul.1. cap.5. ait excedere ſuper omnem proportionem. De hac vero redibit latior ſermo, cum ſequente tomo ſimilem quæſtionem de gratia Virginis diſputabimus. Objectio. Reſpon.

Sed quæres ſecundo, an quod dictum eſt de intenſione gratiæ, intelligendum etiam ſit de donis & virtutibus, quæ illam comitantur. Reſpondetur idem omnino eſſe de illis ſentiendum, eſt enim eadem ratio de illis omnibus, cum ſint ejuſdem ordinis, & gratiam ipſam comitentur quodammodo ut proprietates, vel facultates illi Objectio. Reſpon.

propor-

proportionatæ, unde cum in Christo sint omnia hæc dona supernaturalia in summa proportione, sicut gratia est summa; ita & charitas, & reliquæ virtutes omnes.

QUÆSTIO VIII.

De gratia Christi, secundum quod est caput Ecclesiæ, in octo articulos divisa.

Deinde considerandum est de gratia Christi, secundũ quod est caput Ecclesiæ. Et circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum Christus sit caput Ecclesiæ.

Secundo, utrum sit caput hominum, quantum ad corpora: vel solum quantum ad animas.

Tertio, utrum sit caput omnium hominum.

Quarto, utrum sit caput Angelorum.

Quinto, utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali ejus secundum quod est quidam homo singularis.

Sexto, utrum esse caput Ecclesiæ, sit proprium Christo.

Septimo, utrum diabolus sit caput omnium malorum.

Octavo, utrum Antichristus etiam possit dici caput omnium malorum.

Disputavit D.Thom. de gratia Christi, prout est formalis perfectio ejus, nunc de illa tractat, prout est principium gratificandi alios; & quoniam hęc efficacitas convenit Christo quatenus est caput Ecclesię, ideo duo D. Thom. inquirit in hac quæstione. Primum est, an hęc dignitas capitis conveniat Christo, & quoniam caput dicit respectum ad membra, simul inquirit, quorum sit caput. Secundum est, quæ sit gratia, per quam influit, seu operatur ut caput, hæc enim proprie gratia capitis dicitur.

ARTICULUS I.

Utrum Christus sit caput Ecclesiæ.

56. Infr. q.48. art.1. cor. q.49. art.1 cor. & 30. dist.3. q.2. art.& ver. q.29. art.3 c.fin.& ar. 4.& art.5. co.& op.3 c.223.& opusc.60.c. colu.9 & cor.11. li. 1.col.2.& Ephes.1.f. *Lib.1. de Trinitat. ar.12. ante med. to.3.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christo secundum quod est homo, non competat esse caput Ecclesiæ. Caput enim influit sensum, & motum in membra. Sensus autem, & motus spiritualis, qui est per gratiam, non influitur nobis a Christo homine: quia sicut August. dicit in libr. de Trinit. nec etiam Christus, secundum quod est homo, dat Spiritum sanctum, sed solum in quantum est Deus. Ergo ei, secundum quod est homo, non competit esse caput Ecclesiæ.*

2 Præterea. Capitis non videtur esse aliud caput. Sed Christi, secundum quod est homo, est caput Deus: secundum illud primæ ad Corint. 11. Caput Christi Deus. Ergo ipse Christus non est caput.

3 Præterea. Caput in homine est quoddam particulare membrum influentiam recipiens a corde. Sed Christus est universale principium totius Ecclesiæ. Ergo non est Ecclesiæ caput.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 1. Ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam.

b *Respondeo dicendum, quod sicut tota Ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus (ut Apostolus docet Roman. 12. & 1. ad Corint. 12.) ita Christus dicitur caput Ecclesiæ, secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare; scilicet, ordinem, perfectionem, & virtutem. Ordinem quidem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est, quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ezech. 16. Ad omne caput viæ ædificasti signum prostitutionis tuæ. Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus & interiores & exteriores, cum in cæteris membris sit solus tactus: & inde est, quod dicitur Isai. 9. Senex & longævus ipse est caput. Virtutem vero, quia virtus & motus cæterorum membrorum, & gubernatio eorum in suis actibus, est a capite propter vim sensitivam & motivam ibi dominantem: unde & rector dicitur caput populi, secundum illud 1. Reg. 15. Nonne cum parvulus esses in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es? Hæc autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim secundum propinquitatem ad Deum gratia ejus altior est, & prior, etsi non tempore: quia omnes alii receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius: secundum illud Rom. 8. Quos præscivit, hos & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Secundo vero perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum: secundum illud Joan. 1. Vidimus eum plenum gratiæ & veritatis: ut etiam supra ostensum est*. Tertio virtutem habet influendi gratiam in omnia membra Ecclesiæ: secundum illud Joan. 1. De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Et sic patet, quod Christus convenienter dicitur Ecclesiæ caput.* *q. præced. art.9.

c *Ad primum ergo dicendum, quod dare gratiam aut Spiritum sanctum convenit Christo, secundum quod Deus, auctoritative: sed instrumentaliter convenit etiam ei, secundum quod homo, in quantum scilicet ejus humanitas instrumentum fuit divinitatis ejus. Et ita actiones ipsius ex virtute divinitatis fuerunt salutiferæ, ut pote gratiam in nobis causantes, & per meritum & per efficientiam quandam. August.* autem negat Christum, secundum quod homo est, dare Spiritum sanctum per auctoritatem: instrumentaliter autem, sive ministerialiter etiam alii Sancti dicuntur dare Spiritum sanctum: secundum illud Galat. 3. Qui tribuit vobis Spiritum, &c.* *Loco cit. in argum.

Ad secundum dicendum, quod in metaphoricis locutionibus non oportet attendi similitudinem quantum ad omnia: sic enim non esset similitudo, sed rei veritas. Capitis igitur naturalis non est caput aliud, quia corpus humanum non est pars alterius corporis: sed corpus similitudinarie dictum, id est, aliqua multitudo ordinata, est pars alterius multitudinis: sicut multitudo domestica est pars multitudinis civilis: & ideo paterfamilias, qui est caput multitudinis domesticæ, habet supra se caput, rectorem civitatis. Et per hunc modum nihil prohibet, caput Christi esse Deum: cum tamen ipse Christus sit caput Ecclesiæ.

Ad tertium dicendum, quod caput habet manifestam eminentiam respectu cæterorum exteriorum membrorum: sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat, & unit, capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo hominibus præfertur.

COMMENTARIUS.

Quoniam hæc capitis appellatio metaphorica est, non potest proprie de ea disputari, nisi prius constet, quid per illam metaphoram significetur; & ideo merito D.Thom. in hoc articulo ad tres conditiones reduxit rationem capitis, in quibus hoc caput mysticum naturale caput imitatur, scilicet ut sit aliquo modo primum in ordine, & excedat perfectione, & in alia membra influat: quærere ergo, an Christus sit caput, nihil aliud est quam quærere, an habeat has tres conditiones, & præcipua difficultas est de tertia; tum quia illa est, quæ præcipue attenditur in capite præsertim mystico seu morali; tum etiam, quia de aliis duabus conditionibus satis ex superioribus constat, eas in Christo reperiri. Quid vero nomine Ecclesiæ in hoc titulo D.Thom. intelligat, non satis manifestum est, an scilicet intelligat solam Ecclesiam militantem in hominibus, an vero simpliciter totam Ecclesiam, ut ex Angelis & hominibus constat, & partim militat, partim triumphat; doctrina enim articuli in utroque sensu vera est, & ad utrumque accommodari posse videtur: si tamen D. Thom. attente legatur in hoc, & sequentibus articulis, non obscure intelligi poterit, eum de Ecclesia in posteriori sensu fuisse locutum; ex hoc enim principio hic stabilito, scilicet, quod Christus est caput Ecclesiæ, infert in sequentibus esse caput hominum & Angelorum, ut expresse videri potest in art.4. & hoc modo loquitur Paulus de Ecclesia loco hic citato in argumẽto. Sed contra est, ad Ephes. 1. cum inquit. *Et ipsum dedit caput supra omnem Ecclesiam*, pręmiserat enim Christum esse constitutum supra omnes principatus, &c. *Quid D. Tho. nomine Ecclesię intelligat in hoc art.*

b Explicato titulo, responsio est facilis, Christum scilicet esse caput totius Ecclesiæ, cujus assertionis probatio in articulo clara est. Solum in prima conditione advertere oportet, quod D. Thom. ait gratiam Christi esse priorem non tempore, sed secundum propinquitatem ad Deum, per quam propinquitatem non videtur intelligere specialem conjunctionem per gratiam unionis, sed prioritatem in ordine intentionis, quia scilicet gratia Christi in mente, & intentione divina fuit prior; hoc enim probat ratio, quam statim subdit, quia omnes alii nimirum Angeli & homines (juxta expositionem datam) receperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius.

ipsius. Unde fit etiam tertiam conditionem, scilicet, quod habeat virtutem influendi in omnia membra Ecclesiæ, eodem modo esse intelligendam, quamquam testimonia, quibus D.Tho. utitur, de solis hominibus sufficienter exponi posse videantur, scilicet ad Rom.8. *Quos præscivit & prædestinavit*, & Joan.1. *De plenitudine ejus omnes accepimus*. Sed primum testimonium D.Thom. intelligere videtur de omnibus prædestinatis, in posteriori vero intelligi potest, Joannem loqui non ut hominem tantum, sed ut membrum Ecclesiæ, quæ tota ex plenitudine Christi sanctificatur.

c De solutione ad 1. dicendum est late infra q.13. & q.62. quomodo scilicet Christus vel per humanitatem suam, vel per sacramenta gratiam influat.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit caput hominum, quantum ad corpora, vel solum quantum ad animas.

57. 3.d.13.q.2 art.2. q.3. Et ve.i q 29.art.4.1 Et op. 60. c.3. col.7.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit caput hominum, quod ad corpora: Christus enim dicitur caput Ecclesiæ, in quantum influit spiritualem sensum & motum gratiæ in Ecclesiam. Sed hujus spiritualis sensus & motus capax non est corpus; ergo Christus non est caput hominum secundum corpora.

2 Præterea, secundum corpora communicamus cum brutis. Si ergo Christus esset caput hominum quantum ad corpora, sequeretur, quod etiam esset caput brutorum animalium: quod est inconveniens.

3 Præterea, Christus corpus suum ab aliis hominibus traxit: ut patet Matth.1. & Luc.3. Sed caput est primum inter cætera membra, ut dictum est: ergo Christus non est caput Ecclesiæ quantum ad corpora.*

Art. præc. ad 3. etiã.

Sed contra est, quod dicitur Philip.3. Reformavit corpus humilitatis nostræ, configuratũ corpori claritatis suæ.

b *Respondeo dicendum, quod corpus humanum habet naturalem ordinem ad animam rationalem, quæ est propria forma ejus & motor. Et in quantum quidem est forma ejus, recipit ab anima vitam & cæteras proprietates convenientes humano corpori secundum suam speciem; in quantum vero anima est motor corporis, corpus instrumẽtaliter servit animæ. Sic ergo dicendum est, quod habet vim influendi humanitas Christi, in quantum est conjuncta Dei Verbo, cui corpus unitur per animam, ut supra dictum est. * Unde tota Christi humanitas, secundum scilicet animam & corpus influit in homines, & quantum ad animam, & quantum ad corpus: sed principaliter quantum ad animam, secundario quantum ad corpus. Uno modo in quantum membra corporis exhibentur arma justitiæ in anima existenti per Christum, ut Apostolus dicit Rom. 6. Alio modo in quantum vita gloriæ ab anima derivatur ad corpus, secundum illud Rom.8. Qui suscitavit Christum Jesum a mortuis, vivificabit & mortalia corpora vestra, propter inhabitantem Spiritum ejus in vobis.*

q.6. art.1.

*Ad primum ergo dicendum, quod sensus spiritualis gratiæ non pervenit quidem ad corpus primo & principaliter: sed secundario & instrumentaliter, ut dictum est.**

In cor. art.

Ad secundum, dicendum, quod corpus animalis bruti nullam habitudinem habet ad animam rationalem: sicut habet corpus humanum. Et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod licet Christus traxerit materiam corporis ab aliis hominibus: vitam tamen immortalem corporis omnes homines trahunt ab ipso, secundum illud 1. ad Corint.15. Sicut in Adam omnes moriuntur, ita & in Christo omnes vivificabuntur.

COMMENTARIUS.

SEnsus hujus quæstionis juxta dicta in præcedenti articulo est, an Christus ut auctor gratiæ aliquid influat in corpora nostra.

b Et respondet affirmando; nam quamdiu hic vivimus influit virtutem, & auxilium, ut corpora nostra justitiæ organa efficiantur, & ut non solum cor, sed etiam caro in ipsum exultet, ut sic facilius, & virtutem operetur, & passiones, vel crucem sustineat; denique omnia bona corporis, quæ sunt media utilia ad salutem æternam, propter Christum dantur, & ad hunc influxum pertinent, in futura autem vita influet corporum resurrectionem, & vitam immortalem, & alias dotes corporis gloriosi; est ergo Christus caput etiã corporum, quamvis secundario, quia bona gratiæ, quibus corpus est capax, secundaria sunt, & minus principalia in illo ordine. Unde etiam fit Christũ secundum corpus suum habere rationem capitis, quia per corpus suum nos redemit, & sanguine suo nos lavit, & in statu gloriæ per corpus suum beatificabit corpora nostra, & per modum efficientis, & per modum objecti: non est tamen necesse, ut semper per actionem corporis influat in corpora, & per actionem animæ in animas, nam etiam per actionem corporis potest influere in animam, & per actum animæ in corpus; quod quidem de influxu morali manifestum est, nam per passionem corporis satisfecit & liberavit animas a pœna, & per actus animæ meruit ipsis corporibus gloriam. De influxu vero physico dicetur infra q.13. & hæc videntur sufficere ad hujus articuli expositionem.

ARTICULUS III.

Utrum Christus sit caput omnium hominum.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit caput omnium hominum, caput enim non habet relationem, nisi ad membra sui corporis. Infideles autem nullo modo sunt membra Ecclesiæ, quæ est corpus Christi, ut dicitur Ephes.1. Ergo Christus non est caput omnium hominum. *57. Infra q.13 art.3. c. & q.19. art.4 co. & 1. & dis.13. q.2 art.1. q.2. & 3.

2 Præterea. Apostolus dicit ad Ephes.5. Quod Christus tradidit semetipsum pro Ecclesia, ut ipse exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid hujusmodi. Sed multi sunt etiam fideles, in quibus invenitur macula, aut ruga peccati. Ergo nec etiam omnium fidelium Christus est caput.

3 Præterea. Sacramenta veteris legis comparantur ad Christum, sicut umbra ad corpus: ut dicitur Colos.2. Sed Patres veteris Testamenti sacramentis illis suo tempore serviebant, secundum illud Hebr.8. Qui exemplari & umbræ deserviunt cœlestium. Non ergo pertinebant ad corpus Christi, & ita Christus non est caput omnium hominum.

Sed contra est, quod dicitur 1. Timot.4. Est Salvator omnium hominum, & maxime fidelium. Et 1. Joan.2. Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi. Salvare autem homines, & propitiationem esse pro peccatis eorum, competit Christo secundum, quod est caput. Ergo Christus est caput omnium hominum.

a *Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter corpus hominis naturale, & corpus Ecclesiæ mysticum, quod membra corporis naturalis sunt omnia simul, membra autem corporis mystici non sunt omnia simul; neque quantum ad esse naturæ, quia corpus Ecclesiæ constituitur ex hominibus, qui fuerunt a principio mundi usque ad finem ipsius. Neque etiam quantum ad esse gratiæ: quia eorum etiam, qui sunt in uno tempore, quidam gratia carent, postmodum habituri, aliis eam jam habentibus. Sic igitur membra corporis mystici accipiuntur, non solum secundum quod sunt in actu, sed etiam secundum, quod sunt in potentia. Quædam tamen sunt in potentia, quæ nunquam reducuntur ad actum. Quædam vero sunt, quæ quandoque reducuntur ad actum. Et hoc secundum triplicem gradum, quorum primus est per fidem, secundus per charitatem viæ, tertius per fruitionem patriæ. Sic ergo dicendum est, quod accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, Christus est caput omnium hominum: sed secundum diversos gradus. Primo enim & principaliter est caput eorum, qui actu uniuntur sibi per gloriam: secundo eorum, qui actu uniuntur sibi per charitatem: tertio eorum, qui actu uniuntur sibi per fidem: quarto vero eorum, qui sibi uniuntur solum in potentia nondum reducta ad actum, quæ tamen est ad actum reducenda secundum divinam prædestinationem: quinto vero eorum, qui in potentia sunt sibi uniti, quæ nunquam reducetur ad actum: sicut homines in hoc mundo viventes, qui non sunt prædestinati, qui tamen ex hoc seculo recedentes totaliter desinunt esse membra Christi, quia jam nec sunt in potentia, ut Christo uniantur.*

Ad primum ergo dicendum, quod illi, qui sunt infideles, etsi actu non sint de Ecclesia, sunt tamen de Ecclesia in potentia. Quæ quidem potentia in duobus fundatur. Primo quidem & principaliter in virtute Christi, quæ est sufficiens ad salutem totius humani generis: secundario in arbitrii libertate.

Ad secundum dicendum, quod esse Ecclesiam gloriosam non habentem maculam neque rugam, est ultimus finis, ad quem perducimur per Passionem. Unde hoc erit in statu patriæ, non autem in statu viæ: in quo si dixerimus, quia peccatum non habemus, nos ipsos seducimus, ut dicitur primæ Joannis primo. Sunt tamen quædam scilicet mortalia, quibus carent illi, qui sunt membra Christi per actualem unionem charitatis. Qui vero his subduntur peccatis, non sunt membra Christi actualiter, sed potentialiter, nisi forte, imperfecte, per fidem informem: quæ unit Christo secundum quid, & non simpliciter, ut scilicet per Christum homo consequatur vitam gratiæ. Fides enim sine operibus mortua est, ut dicitur Jacob. 2. Percipiunt tamen tales a Christo quemdam actum vitæ, qui est credere: sicut si membrum mortificatum moveatur aliqualiter ab homine.

Ad tertium dicendum, quod Sancti Patres non insistebant sacramentis legalibus tanquam quibusdam rebus, sed sicut imaginibus & umbris futurorum. Idem autem est motus in imaginem, in quantum est imago, & in rem, ut patet per Philosophum in lib. de Memo. & remi. Et ideo antiqui Patres servando legalia sacramenta, ferebantur in Christum per fidem & dilectionem eamdem, qua & nos in ipsum ferimur. Et ita Patres antiqui pertinebant ad idem corpus Ecclesiæ, ad quod nos pertinemus.*

Cap. 2. in med. to. 2.

COMMENTARIUS.

Distinguit D. Thomas omnes homines, qui a principio mundi usque ad finem futuri sunt, in tres ordines, beatorum, viatorum, & damnatorum.

Christus est caput beatorum & viatorũ omnium.

Et respondet, Christum esse caput beatorum, & viatorum omnium in quocumque statu sint, non tamen damnatorum. Cajetan. beatorum nomine comprehendi putat antiquos Patres, qui in sinu Abrahæ existebant. Sed melius eos intelligimus sub nomine viatorum, quia per fidem adhuc ambulabant, & temporalem pœnam damni, seu carentiam visionis Dei, saltem propter culpam totius naturæ sustinebant: & in eodem ordine comprehenduntur sine ullo dubio animæ purgatorii & omnes, qui in hac vita mortali vivunt, sive sint prædestinati, sive reprobi, sive justi, sive injusti, fideles vel infideles, omnes enim, dum hic viv unt, possunt salvari, & Christi influxum suscipere. Dices, qui fide carent, non sunt membra, sunt enim bis mortui, ut Judas dicit in sua Canonica, quia neque spiritualem vitam, neque aliquem illius motum participant. Dicetur fortasse, hæc esse membra in potentia, sicut ea, quæ fidem habent, & non charitatem, sunt membra mortua actu, viva autem in potentia. Sed contra. Ergo Christus erit caput illorum in potentia, non in actu. Respondetur negando consequentiam, duo enim in capite considerari possunt; aliud est ipsum esse capitis; aliud est actualis unio membrorum ad ipsum. Christus igitur actu habet quidquid ad esse seu constitutionem capitis pertinet, & de se potens est ad influendum in omnia membra, & sine ulla sui mutatione omnibus uniri potest, si ipsa illi conjungi velint; interdum etiam habet aliquam influentiam in eos, qui tantum sunt membra in potentia, in mittendo aliquas illustrationes, seu inspirationes, ut eos paulatim ad suam fidem & amorem trahat; est enim hoc caput ita efficax, ut possit agere in membrum separatum, seu in potentia tantum, ut illud sibi tamdem conjungat.

Objectio. Respon. Objectio. Respon.

Christus non est caput damnatorum.

In tertio ordine constituuntur damnati, & in eo comprehenduntur, tam illi, qui propter actuale, quam qui propter solum originale peccatum a regno cœlorum exclusi sunt, & horum omnium negatur Christum esse caput, quia nullum gratiæ influxum illis tribuit, neque illi sunt in statu, quo possint illum participare, quia pro illis ut in eo statu existentibus, Christus, nec sua merita, nec satisfactionem obtulit. Dices. Damnati in inferno puniuntur citra condignum; sed hoc beneficium confertur illis propter Christi merita; ergo jam sentiunt aliquem influxum a Christo. Pueri etiam, qui in solo originali mortui sunt, recipiunt aliquando (ut credibile est) aliquam Dei cognitionem & amorem, & aliquem modum felicitatis, sed hoc totum non immerito in Christum revocari potest. Respondetur, hos omnes nullum beneficium sentire aut recipere ex meritis Christi perfectum, quia meritum Christi non communicatur alicui nisi per fidem, vel saltem remote propter dispositionem aliquam ad fidem obtinendam ordinatam, quæ omnia tandem ad charitatem & gloriam consequendam referuntur: isti autem omnes sunt jam incapaces fidei, & aliorum supernaturalium bonorum, quæ in illa fundantur, vel per eam obtinentur: illa ergo, si quæ est, remissior pœna in damnatis, non est ex meritis Christi, sed ex quadam generali providentia, & benignitate Dei: & simili modo, si bonum aliquod conferendum est iis, qui in solo originali decedunt, illud solum erit naturalis ordinis, & ad generalem providentiam pertinebit.

Objectio. Respon.

Reliqua, quæ hoc loco a D. Tho. insinuantur de membris Christi & Ecclesiæ, quæ sint & per quid constituantur, non sunt hic disputanda, cum ad materiam de Ecclesia pertineant, de qua in 2.2.q.1. differendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus sit caput Angelorum.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Christus, secundum quod homo, non sit caput Angelorum. Caput enim & membra sunt unius naturæ: sed Christus, secundum quod est homo, non est conformis in natura cum Angelis, sed solum cum hominibus: quia ut dicitur Hebræor. 2. Nusquam Angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

59. 3.d.13.q.2 art.q.1. & d.14.art.3 q.2. & 6.c. Et ver.q.2 9.art.4. & 5. opusc.3 c.223. Et 1. Cor.11. col.2.& Ephes.1. in fin.

2 Præterea. Illorum Christus est caput, qui pertinent ad Ecclesiam, quæ est corpus ejus, ut dicitur Ephes. 1. Sed Angeli non pertinent ad Ecclesiam: nam Ecclesia est congregatio fidelium: fides autem non est in Angelis: non enim ambulant per fidem, sed per speciem: alioquin peregrinarentur a Domino: secundum quod Apostolus argumentatur 2. ad Corinth. 5. Ergo Christus, secundum quod homo, non est caput Angelorum.

3 Præterea. Augustinus dicit super Joannem, quod sicut Verbum, quod erat in principio apud Patrem, vivificat animas: ita Verbum caro factum vivificat corpora, quibus Angeli carent. Sed Verbum caro factum est Christus secundum quod homo. Ergo Christus secundum quod homo non influit vitam Angelis. Et ita secundum quod homo non est caput Angelorum.*

Tract. 23. ante medium, & 19. tract. a med. to. 9.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Colossens. secundo. Qui est caput omnis principatus & potestatis. Et eadem ratio est de Angelis aliorum ordinum. Est ergo Christus caput Angelorum.

a Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, ubi est unum corpus, necesse est ponere unum caput. Unum autem corpus similitudinarie dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia. Manifestum est autem, quod ad unum finem, qui est gloria divinæ fruitionis, ordinantur & homines & Angeli. Unde corpus Ecclesiæ mysticum, non solum consistit ex hominibus, sed etiam ex Angelis. Totius autem hujus multitudinis Christus est caput, quia propinquius se habet ad Deum, & perfectius participat dona ipsius, non solum quam homines, sed etiam quam Angeli: & de ejus influentia non solum homines recipiunt, sed etiam Angeli. Dicit enim Ephes. 1. quod constituit eum scilicet Christum Deus Pater ad dextram suam in cœlestibus supra omnem potestatem, & principatum, & virtutem, & dominationem, & omne nomen, quod nominatur non solum in hoc seculo, sed etiam in futuro, & omnia subjecit sub pedibus ejus. Et ideo Christus non solum est caput hominum, sed etiam Angelorum: unde & Matthæi quarto legitur, quod accesserunt Angeli & ministrabant ei.*

Ar. 1. ad 2

Ad primum ergo dicendum, quod influentia Christi super homines principaliter quidem est quantum ad animas, secundum quas homines conveniunt cum Angelis in natura generis, licet non in natura speciei. Et ratione hujus conformitatis Christus potest dici caput Angelorum, licet deficiat conformitas quantum ad corpus.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia secundum statum viæ est congregatio fidelium: sed secundum statum patriæ est congregatio comprehendentium; Christus autem non solum fuit viator, sed etiam comprehensor. Et ideo non solum fidelium, sed etiam comprehendentium est caput, utpote plenissime habens gratiam & gloriam.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi loquitur secundum quandam similationem causæ ad effectũ: prout scil. res corporalis agit in corpus: & res spiritualis in res spiri-*

Loco cit. in argum.

spirituales. Tamen humanitas Christi ex virtute spiritualis naturæ, scilicet divinæ, potest aliquid causare non solum in spiritibus hominum, sed etiam in spiritibus Angelorum, propter maximam conjunctionem ejus ad Deum, scilicet secundum unionem personalem.

COMMENTARIUS.

AFfirmat D.Thom.& tota litera perspicua est. Solum adverto, si doctrina hujus articuli cum doctrina articuli primi conferatur, satis ex mente D.Thom. constare Christum habere influentiam gratiæ in Angelos, nihil enim aliud hic facit, quam respectu Angelorum applicare Christo tres conditiones capitis, quas art.1. posuerat. Cum ergo hic concludit de influentia Christi non tantum homines, sed etiam Angelos recipere, nisi valde ambigue & æquivoce loquatur, de influentia gratiæ eum loqui necesse est. Ne vero quis existimet, eum locutum esse de influentia pertinente ad ordinem gratiæ, non tamen de primaria influentia ipsius gratiæ, sed de secundaria alicujus accidentalis perfectionis, hoc excludit D.Thomas solutione ad primum, ubi ut ostendat Christum secundum humanam naturam esse caput Angelorum, etiamsi natura humana corporea sit, inquit, primariam influentiam hujus capitis super homines esse quantum ad animas, in quibus sunt aliquo modo similes Angelis, & ideo posse Christum eamdem influentiam in illos habere, atque adeo esse illorum caput: certum autem est, illam influentiam principalem, quam habet Christus super homines quantum ad animas, esse ipsius influxum seu donationem. Et hęc quantum attinet ad mentem D.Thom. nam de ipsa non est animus disputandi usque ad q.19. ubi de Christi merito agendum est.

ARTICULUS V.

Utrum gratia Christi, secundum quam est caput Ecclesiæ, sit eadem cum gratia habituali ejus, secundum quod est quidam homo singularis.

60. AD quintum sic proceditur. *Videtur, quod non sit eadem gratia, qua Christus est caput Ecclesiæ, cum gratia singulari illius hominis. Dicit enim Apostolus Roman.5. Si unius delicto multi mortui sunt: multo magis gratia Dei, & donum, in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit. Sed aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, & aliud est peccatum originale, quod traduxit in posteros. Ergo alia est gratia personalis, quæ est propria ipsius Christi, & alia est gratia ejus, in quantum est caput Ecclesiæ, quæ ab ipso ad alios derivatur.*

3.d.13.q.3 art.2.q.1. & 2. Et 4. d.5.q.1. art.3.q.2. ad 3. Et veri.q.29. art.2.cap. fin. & 6.& opusc.2.c. 212.& 223 Et Joan.3 li.6.col.2.

2 *Præterea. Habitus distinguuntur secundum actus. Sed ad alium actum ordinatur in Christo gratia ejus personalis, scilicet, ad sanctificationem illius animæ: & ad alium actum ordinatur gratia capitis, scilicet ad sanctificandū alios. Ergo alia est gratia personalis ipsius Christi, & alia est gratia ejus in quantum est caput Ecclesiæ.*

q.6. art.6. 3 *Præterea. Sicut supra dictum est*, in Christo distinguitur triplex gratia, scilicet, gratia unionis, gratia capitis, & gratia singularis illius hominis: sed gratia singularis Christi est alia a gratia unionis: ergo etiam est alia a gratia capitis.*

Sed contra est, quod dicitur Joan.1. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus. Secundum hoc autem est caput nostrum, quod ab eo accipimus. Ergo secundum hoc, quod habuit plenitudinem gratiæ, est caput nostrum. Plenitudinem autem gratiæ habuit, secundum quod perfecte fuit in illo gratia personalis, ut supra dictum est*. Ergo secundum*

q.7. art.9. *gratiam personalem est caput nostrum, & ita non est alia gratia capitis, & alia gratia personalis.*

a *Respondeo dicendum, quod quia unumquodque agit, in quantum est ens actu, oportet, quod idem sit actus, quo aliquid est actu, quo agit, sicut idem est calor, quo ignis est calidus, & quo calefacit. Non tamen omnis actus, quo aliquid est actu, sufficit ad hoc, quod sit principium agendi in alia: cum enim agens sit præstantius patiente (ut Augustinus dicit 12. super Gen. ad literam*: & Philosophus in 3. de anima*) oportet quod agens in alia habeat actum secundum eminentiam quandam. Dictum est autem supra*, quod in anima Christi recepta est gratia secundum maximam eminentiam: & ideo ex illa eminentia gratiæ, quam accepit, competit sibi, quod gratia illa ad alios derivetur: quod pertinet ad rationem capitis. Et ideo eadem est secundum essentiam gratia personalis, qua anima Christi est justificata, & gratia ejus, secundum quam est caput Ecclesiæ, justificans alios: differt tamen secundum rationem.*

Aug. li.12 c.16. circa med. to.3. * Arist. de anima lib. 3. tex.t.19. * ar.1. hujus q. & q. 7. art.9.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale in Adam, quod est peccatum naturæ, derivatum est a peccato actuali ipsius, quod est peccatum personale: quia in eo persona corrupit naturam: qua corruptione mediante, peccatum primi hominis derivatur ad posteros, secundum quod natura corrupta corrumpit personam. Sed gratia non derivatur a Christo in nos, mediante natura humana, sed per solam personalem actionem ipsius Christi. Unde non oportet in Christo distinguere duplicem gratiam: quarum una respondeat naturæ, alia personæ, sicut in Adam distinguitur peccatum naturæ & personæ.

Ad secundum dicendum, quod diversi actus, quorum unus est ratio, & causa alterius, non diversificant habitum: actus autem personalis gratiæ, qui est sanctum facere formaliter habentem, est ratio justificationis aliorum, quæ pertinet ad gratiam capitis. Et inde est, quod per hujusmodi differentiam non diversificatur essentia habitus.

Ad tertium dicendum, quod gratia personalis & gratia capitis ordinantur ad aliquem actum: gratia autem unionis non ordinatur ad actum, sed ad esse personale. Et ideo gratia personalis & gratia capitis conveniunt in essentia habitus, non autem gratia unionis. Quamvis personalis gratia possit quodammodo dici gratia unionis, prout facit congruitatem quandam ad unionem. Et secundum hoc una per essentiam est gratia unionis, & gratia capitis, & gratia singularis personæ, sed differens sola ratione.

COMMENTARIUS.

AFfirmat D.Thom. quia eadem est forma, qua agens in se perficitur, & agit in alios: & litera corporis art. clara est. Solum argumentum primum cum solutione indiget aliqua explicatione. Est ergo argumentum, quia in Adamo aliud est peccatum actuale ipsius Adæ, aliud peccatum originale, quod traduxit in posteros: ergo & in Christo alia est gratia capitis, & alia gratia personæ. Respondet D.Thom. negando consequentiam. Sed in antecedenti adverto peccatum originale proprie non fuisse in Adamo, sed in filiis, ad quos peccatum primi parentis per originem derivatur; & hoc modo sicut distinguitur peccatum originale a personali Adæ, ita distinguitur justitia baptismalis seu Christiana, quæ per Christum ad nos derivatur, a propria gratia & justitia, quæ est in ipso Christo capite; sed non hoc sensu procedebat argumentum, quamquam enim in Adamo non fuerit peccatum originale, id est, per originem contractum, fuit tamen peccatum quasi habituale, cui simile est originale peccatum, quod nos ab illo trahimus, & hoc vocavit D.Thom. peccatum originale in Adamo; quod tamen etiam dici potest personale, quia per actum proprium ipsius personæ fuit contractum, & ita in hoc proportionaliter convenit cum gratia Christi: quia sicut gratia capitalis in Christo necessario est etiam personalis, ita peccatum illud simul & capitale fuit & personale: tamen D.Thom. ipsum actuale peccatum Adæ videtur proprie vocare personale, & hoc distinguit ab ipso habituali peccato, & hoc modo constituit differentiam inter Adamum & Christum, quod in Adamo peccatum ipsum habituale, quod fuit veluti totius naturæ deordinatio, ortum est ex peccato actuali, & ita corrupta est natura per actionem personæ: natura vero sic corrupta communicatur filiis Adæ, & cum natura communicatur etiam culpa; & hoc modo distinguitur in Adamo peccatum naturæ a peccato personæ: at vero in Christo gratia communicatur humanæ naturæ assumptæ, non per aliquam actionem ipsius naturæ, sed immediate a Deo propter dignitatem personæ; ipse vero Christus communicat nobis gratiam, non per actionem seu communicationem naturæ, sed per propriam personalem actionem suam; & ideo in eo non distinguitur personalis gratia a capitali. Potest etiam alia differentia inter Adamum & Christum excogitari, quia in Adamo solum unum peccatum, scilicet, esus cibi prohibiti, fuit, ut ita dicam, capitale, alia vero, si quæ commisit, fuerunt tantum personalia: at vero in Christo omnis gratia personalis fuit etiam capitalis, & omne opus ab illa procedens fuit non solum in se bonum, sed etiam utile ac meritorium aliis, quo sensu dici potest omne opus Christi fuisse opus capitis. Ratio vero hujus differentiæ est quia

Peccatum originale proprie non fuit in Adamo, sed in filiis.

quia Christus per se propter excellentiam personæ suæ est caput hominum, & ideo omnis gratia illius est gratia capitis, quia est diffusiva suæ virtutis ad alios. Et similiter omnis actio illius est sufficiens ad perficiendum alios; at vero Adam non habuit ex intrinseca suæ personæ conditione, ut peccatum ejus esset peccatum totius naturæ, seu quatenus ex peculiari lege & pacto Dei acceperat illud peculiare præceptum veluti nomine totius naturæ: & tanquam principium totam illam in se continens, & ideo illa transgressio fuit, ut ita dicam, capitalis, non tamen omnis alia. Reliqua argumenta clara sunt.

ARTICULUS VI.

Utrum esse caput Ecclesiæ sit proprium Christo.

61. Infra art. 7. c. Et ve- 31. q. 29. ar. 4. c. Et 1. Cor. 11. cor. 13.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod esse caput Ecclesiæ non sit proprium Christo. Dicitur enim primo Regum 15. Cum esses parvulus in oculis tuis, caput in tribubus Israel factus es. Sed una est Ecclesia in novo & veteri Testamento. Ergo videtur, quod eadem ratione aliquis alius homo præter Christum poterit esse caput Ecclesiæ.

2 *Præterea. Ex hoc Christus dicitur esse caput Ecclesiæ, quod gratiam influit Ecclesiæ membris. Sed etiam ad alios pertinet, gratiam aliis præbere: secundum illud Ephes. 4. Omnis sermo malus ex ore vestro non procedat: sed si quis bonus est ad ædificationem fidei, ut det gratiam audientibus. Ergo videtur, quod etiam alii quam Christo competat esse Ecclesiæ caput.*

3 *Præterea. Christus ex eo quod præest Ecclesiæ, non solum dicitur caput, sed etiam Pastor & fundamentum Ecclesiæ. Sed non sibi soli Christus retinuit nomen Pastoris secundum illud 1. Petri 5. Cum apparuerit princeps pastorum, percipietis immarcessibilem gloriæ coronam. Nec etiam nomen Fundamenti, secundum illud Apocalyp. 21. Murus civitatis habens fundamenta duodecim: ergo videtur, quod nec etiam nomen capitis sibi soli retinuerit.*

Sed contra est, quod dicitur Colos. 2. Caput Ecclesiæ est, ex quo corpus per nexus & conjunctiones subministratum & constructum, crescit in augmentum Dei. Sed hoc soli Christo convenit. Ergo solus Christus est caput Ecclesiæ.

b *Respondeo dicendum, quod caput in alia membra influit dupliciter. Uno modo, quodam intrinseco influxu: prout scilicet, virtus motiva & sensitiva a capite derivatur ad cætera membra. Alio modo secundum quandam exteriorem gubernationem: prout, scilicet, secundum visum & alios sensus, qui in capite radicantur, dirigitur homo in exterioribus actibus. Interior autem influxus gratiæ, non est ab aliquo, nisi a solo Christo: cujus humanitas ex hoc, quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi. Sed influxus in membra Ecclesiæ, quantum ad exteriorem gubernationem potest aliis convenire. Et secundum hoc aliqui alii possunt dici capita Ecclesiæ: secundum illud Amos 6. Optimates capita populorum. Differenter tamen a Christo: primo quidem quantum ad hoc, quod Christus est caput omnium eorum, qui ad Ecclesiam pertinent, secundum omnem locum & tempus ad statum: alii autem homines dicuntur capita secundum quædam specialia loca, sicut Episcopi suarum Ecclesiarum: vel etiam secundum determinatum tempus, sicut Papa est caput totius Ecclesiæ, scilicet tempore sui pontificatus: & secundum determinatum statum, prout, scilicet, sunt in statu viatoris. Alio modo, quia, Christus est caput Ecclesiæ propria virtute & authoritate. Alii vero dicuntur capita, in quantum vicem gerunt Christi secundum illud 2. Corinth. 2. Nam & ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi: & secundum illud secundæ ad Corinth. 5. Pro Christo legatione fungimur, tanquam Deo exhortante per nos.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligitur, secundum quod ratio capitis consideratur ex exteriori gubernatione: prout dicitur Rex caput regni sui.

Ad secundum dicendum, quod homo non dat gratiam interius influendo, sed exterius persuadendo ad ea, quæ sunt gratiæ.

Tract. 46. in medio illius to. 9 *Ad tertium dicendum, quod sicut August.* dicit super Joann. Si præpositi Ecclesiæ Pastores sunt, quomodo unus pastor est, nisi quia sunt illi omnes unius membra pastoris? Et similiter alii possunt dici fundamenta & capita, in quantum sunt unius capitis & fundamenti membra. Et tamen sicut Augustinus ibidem dicit,* pastorem esse dedit membris suis, ostium vero nemo nostrum se dicit: hoc sibi ipse proprium tenuit. Et hoc ideo, quia in ostio importatur principalis auctoritas, in quantum ostium est, per quod omnes ingrediuntur in domum: & ipse solus Christus est, per quem accessum habemus in gratiam istam, in qua stamus. Per alia vero nomina prædicta potest importari authoritas, non solum principalis, sed etiam secundaria.* * Tract. 47. in Joann. inter princ. & m. ej. to. 9.

COMMENTARIUS.

Titulus articuli. HÆc quæstio, ut ex superioribus constat, solum movetur de influentia capitis, nam de duabus aliis conditionibus, satis ex superioribus constat inventas esse in Christo proprio quodam & singulari modo: & ita D. Th. in hoc articulo solum de influentia respondet.

Respon. *b* Dicitur igitur, internam gratiæ influentiam esse propriam Christi capitis, externam vero, quæ est per gubernationem seu jurisdictionem, interdum communicari aliis secundum quandam capitis participationem. Quę distinctio difficultate non caret; nam si est sermo de influxu externo ejusdem perfectionis, & excellentiæ cum influxu ipsius Christi, hoc modo nullus habet influxum capitis, nisi Christus: si vero sit sermo de influxu participato, & dependente a Christo, sic etiam internus influxus gratiæ communicatur aliis, nam remissio peccatorum ad hunc influxum pertinet, & hæc sacerdotibus communicatur. Respondetur primo, sermonem D. Th. esse præcipue de influxu gratiæ, quæ est per modum meriti, & redemptionis, hic enim est, qui proprie convenit in Christum, ut est caput Ecclesiæ, & hic non communicatur aliis, qui aliquam rationem capitis participant. Deinde potestas regendi Ecclesiam, quæ communicatur aliis, qui aliquo modo sunt capita, licet sit inferior potestate Christi, & ab illa manans, tamen in suo genere est propria, & quasi principalis, sicut potestas, aut virtus causæ secundæ, vel sicut potestas regia & dominativa, est in suo ordine propria, & principalis, quamvis a Deo derivetur: & ideo per hanc potestatem vere constituuntur Pastores Ecclesiæ, superiores, & veluti capita in suo genere, quoad hunc influxum externum: at vero potestas influendi gratiam vel dandi remissionem peccati, omnino est quasi instrumentaria, & ideo non censetur proprie exerceri a ministro ut capite, sed ut ab instrumento ipsius capitis: Christus vero habet potestatem hanc tanquam caput, quia licet ejus humanitas non possit gratiam efficere nisi ut instrumentum Verbi, tamen nihilominus hoc illi est debitum ratione suæ excellentiæ personalis, & propter suum infinitum meritum: & ideo est veluti causa principalis hujus influxus, ut quæstione 13. explicabitur.

DISPUTATIO XXIII.

De dignitate & gratia capitis, quæ est in Christo.

SI hoc loco tractanda essent omnia, quæ sub hac metaphora capitis comprehendi possunt, oporteret quæstiones multas, quas D. Thom. in sequentibus tractat, huc revocare: quia (ut diximus) hoc nomine præcipue indicatur potestas superioris ad influendum in omnes eos, qui sunt veluti partes ejusdem corporis mystici seu politici, unde in præsenti materia ad dignitatem capitis Christi pertinere potest potestas ferendi leges, condendi Ecclesiam, illuminandi, sanctificandi, &c. Et ita sub dignitate capitis continetur non tantum dignitas Redemptoris & Sanctificatoris, sed etiam dignitas Sacerdotis summi, Regis, Legislatoris, Doctoris, & si quæ sunt aliæ similes. Hoc vero loco non agimus de dignitate capitis Christi sub tota hac amplitudine, sed solum in ratione Sanctificatoris, seu Justificatoris, quia solum agimus de hac dignitate in ordine ad gratiam Christi explicandam. Quia vero hæc quæstio hoc sensu explicata omnino pendet ex cognitione meritorum Christi, ideo ne materias confundamus, brevissime illam expediemus, duo tantum explicando: scilicet hanc dignitatem convenire Christo respectu omnium creaturarum, eo modo quo illæ sunt capaces effectus hujus potestatis: & quæ sit gratia, quæ Christo ut capiti conveniat.

SE-

SECTIO I.

Utrum Christus sit totius Universi caput, præsertim hominum & Angelorum.

SEnsus quæstionis est de Christo homine, ut homo est, seu secundum humanitatem specificative, ut ajunt, id est, an in ipsa humanitate habeat hanc dignitatem, & per eam munus capitis exerceat; de qua tres sententiæ referri possunt. Prima affirmat Christum esse caput hominum tantum, non Angelorum, nec aliarum creaturarum. Ita Altisiod. lib. 3. sum. tract. 1. c. 4. q. 2. Gab. indicat in 3. dist. 13. art. 3. dub. 2. ubi dicit Christum ut hominem non esse caput Angelorum, nisi quoad excellentiam & perfectionem gratiæ. Idem tenet Driedo tract. 2. de Captiv. & redemp. gen. human. c. 2. p. 3. art. 5. prop. 4. for. 51. Soto in 4. dist. 49. q. 4. art. 2. in fine, cui sententiæ videntur favere multi Patres, qui ubicumque Paulus dicit Christum esse caput hominum & angelorum, explicant, hominum esse caput secundum humanitatem, angelorum vero secundum divinitatem, quos infra adducam. Fundamentum vero hujus sententiæ potest esse duplex. Primum, quia Christus ut homo non est ejusdem naturæ cum angelis, caput autem debet esse homogeneum. Secundum, quia Christus non meruit gratiam angelis. Secunda sententia est, Christum esse caput omnium hominum & angelorum, quia in omnes potest influere gratiam vel supernaturale aliquod donum, non vero aliarum creaturarum, quia illæ non sunt capaces hujus influxus. Hæc videtur esse D. Th. sententia in his articulis, nam primam illius partem aperte docet, secundam vero satis indicat art. 2. ad 2. Idem Alexand. Alens. 3. p. q. 12. m. 2. art. 1. & alii doctores in 3. dist. 13. Richard. art. 2. q. 3. Palud. q. 1. art. 3. Durand. q. 2. Turrecrem. lib. 1. sum. Eccles. cap. 45. & sequentibus. Tertia sententia est, Christum esse caput non solum hominum & Angelorum, sed etiam creaturarum omnium. Hanc late tractat Galat. lib. 7. de arcanis cathol. verit. cap. 2. & sequent. & Catherin. lib. de eximia Christi prædest. quibus favere videtur Orig. hom. 2. in Ps. 36. col. 2. dicens, Christus, cujus omne hominum genus, imo fortasse totius creaturæ universitas corpus est, &c. Et Hilar. in lib. de Synodis, ubi ex Conc. Sirm. refert, Christum esse caput omnium, caput autem Christi esse Deum. Quod necessario videtur intelligendum de Christo homine, nam Christus, ut Deus, licet habeat principium scilicet patrem, non tamen potest dici caput ejus, cum non sit quid perfectius.

1. Concl. Dico primo, Christum esse caput totius Ecclesiæ, quæ ex hominibus constat, sive in terra militantis, sive in cœlo regnantis. Hæc conclusio est de fide: probatur ex Paul. ad Ephes. 1. *Ipsum dedit caput super omnem Ecclesiam, quæ est corpus ipsius*. Ubi constat sermonem esse de Christo homine, præmittit enim: *Suscitans eum a mortuis, & constituens ad dexteram suam in Cœlestibus, & omnia subjecit sub pedibus ejus*: Christus enim non ut Deus, sed ut homo suscitatus est, & illi non tantum ut Deo (quod jam per se habebat), sed etiam ut homini omnia subjecta sunt. Unde Ans. non incommode ibi inquit, significatam esse humanitatem, quia sicut pes, inferior pars corporis est, ita humanitas est inferior Christi natura. Ac denique Ecclesia non dicitur corpus Christi ut Dei, sed ut hominis; ergo similiter Christus est caput ejus, non tantum ut Deus, sed ut homo, unde c. 4. *Veritatem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus*: & c. 5. *Vir caput est mulieris, sicut Christus caput est Ecclesiæ, ipse Salvator corporis ejus, &c.* Et ita interpretantur hæc loca Chrysost. Hierony. Ambros. Theodoret. Theophyl. & alii Patres. Simile est illud ad Colos. 1. *Et ipse est caput corporis Ecclesiæ*, quem locum tractans Hilar. 8. de Trinit. sub fine, inquit: *Ob dispensationem corporis nostri ipse est caput*; & idem docet Basil. lib. de Spirit. S. c. 5. Augustin. optime præfatione ad 2. enarrationem Ps. 29. & ad Ps. 139. & serm. 50. de Verbis Dom. & epist. 50. in fine & 57. in fi. ubi ait: aliter habitare Deum in Christo ut in capite, & aliter in cæteris membris, & lib. 1. de Trinit. c. 12. dicit Christum secundum formam servi esse caput Ecclesiæ. Ratio vero est, quam supra circa art. 1. D. Th. explicatam reliquimus. Et potest confirmari ex Paulo 1. ad Cor. 12. & aliis locis, ubi Ecclesiam dicit esse unum corpus habens diversa membra, quorum diversa sunt munera seu ministeria: ergo oportet, ut hoc corpus unum habeat caput, non tantum quasi extrinsecum, quod est Deus, sed etiam veluti intrinsecum, & quasi homogeneum; hoc autem non potest esse nisi Christus, qui inter omnia hujus Ecclesiæ membra eminet, & in omnia influit. Dices. Pari ratione posset dici cor Ecclesiæ, quia etiam cor influit, & est membrum principale. Respondetur. Quamquam concederetur totum, non esset magnum inconveniens; negatur tamen consequentia cum D. Th. art. 1. ad 3. quia cordis influentia est occulta & invisibilis, & ideo in Ecclesia potius Spiritui sancto accommodatur, caput autem habet eminentiam inter alia membra, & influentiam magis visibilem: & ideo hæc metaphora magis accommodatur Christo homini, qui in natura assumpta est caput visibile. Sed objicies, quia Christus, ut homo, non habuit sufficientem vim ad influendum in alios; ergo ut sic non potest esse caput. Antecedens patet, tum quia aliàs omnes homines haberent hanc vim: tum etiam quia sola humanitas non potest esse principium tam perfecti meriti. Respondetur non esse sermonem de Christo ut homine reduplicative, sed specificative. Unde non excluditur dignitas suppositi divini, sed illa est veluti radix hujus dignitatis, quæ in humanitate & per humanitatem exercetur. Objectio. Solutio. Esse caput Ecclesiæ proprius accommodatur Christo quam esse cor illius.

Et ex hac conclusione infertur, Christum esse caput omnium hominum, qui recipiunt, vel possunt recipere influxum ejus, ut circa art. 3. satis explicatum est; & quia omnes homines pro aliquo saltem tempore sunt in statu, in quo possunt recipere hunc Christi influxum, ideo simpliciter omnium illorum caput est: aliquorum quidem solum ad tempus, quamdiu in hac vita degunt, scilicet reproborum; aliorum vero perpetuo, scilicet prædestinatorum, quamvis ipsi non semper illi eodem modo conjungantur: aliquando enim sunt membra illius viva, aliquando mortua, donec ad statum patriæ perveniunt, ubi perfectissime illi conjunguntur. Christus solum in hac vita est caput reproborum, perpetuo tamen prædestinatorum.

Sed dubitari hic potest primo de infantibus, qui in uteris maternis moriuntur, quia illi numquam videntur esse membra Christi; non enim postquam moriuntur ut supra dictum est, nec vero dum vivunt in utero materno, quia etiam ibi non possunt recipere influxum a Christo capite. Hoc dubium tangit gravem difficultatem, alienam vero ab hoc loco, & in materia de baptismo vel de prædestinatione disputandam. Ideo breviter dico, statim ac homo incipit vivere etiam in utero materno, posse dici membrum Christi, quia per se loquendo potest recipere influxum ejus, quamvis per accidens interdum impediatur: aliqui etiam in utero sanctificati sunt per merita Christi, & aliqui etiam, præsertim prædestinati, recipiunt aliquod auxilium per specialem providentiam saltem mediis parentibus, hoc ergo satis est, ut Christus vere sit eorum caput.

Secundo dubitari potest, an Christus sit vel fuerit caput Adæ pro statu innocentiæ. Nonnulli enim Thomistæ negant. D. Th. autem art. 3. expresse dicit Christum esse caput omnium hominum accipiendo generaliter secundum totum tempus mundi, sub hoc vero tempore includitur etiam Adam in statu innocentiæ, & est expressa sententia Aug. cujus verba statim referam. Dico igitur etiam in eo statu fuisse Adam membrum Christi, quia tunc habuit fidem ejus, ut supra q. 1. art. 3. late ostendi.

Dico secundo: Christus ut homo etiam est caput angelorum. Hanc docent Theologi supra in opinione secunda citati. Et probatur primo eisdem testimoniis citatis ex Paulo, præsertim ad Eph. 1. ubi dicit Christum esse constitutum caput super omnem Ecclesiam: ita enim legit nostra Vulgata Latina, & frequentius Latini expositores, & Gregor. hom. 7. in Ezech. Igitur si super omnem Ecclesiam; ergo super angelicam & humanam, vel super totam universalem Ecclesiam ex Angelis & hominibus constantem, ut manifeste ibi exponit Hier. Præterea ad Colos. 2. *Estis*, inquit, *in illo repleti, qui est caput omnis principatus, & potestatis, &c.* aperte loquitur de Christo homine in utroque loco, ut in superioribus præsertim disp. 5. satis ostensum est. Tertio, est hæc communis sententia patrum. Aug. conc. 3. in Psal. 36. inquit: *Caput nostrum Christus est, corpus capitis illius nos sumus, numquid soli nos? Et non etiam illi, qui fuerunt ante nos? Omnes qui ab initio seculi fuerunt justi adjunctis etiam legionibus, & exercitibus Angelorum, ut illa una civitas* 2. Concl.

fiat

fiat sub uno Rege, & una provincia sub uno Imperatore. Hil.Psal.139. circa illa verba: *Caput circuitus eorum; ut in omnibus*, inquit, *Sanctis caput Christus est, in omnibus iniquis caput diabolus est.* Et similia habet Aug. in expos. ejusdem Ps. circa illa verba: *Qui cogitaverunt supplantare gressus meos, &c.* Unde potest sumi confirmatio, nam dæmon, eo modo quo est caput malorum, non tantum est caput malorum Angelorum, sed etiam malorum hominum; ergo multo magis Christus non tantum est caput bonorum hominum, sed etiam Angelorum.

Ratio vero est, quia ex Angelis & hominibus una Ecclesia, quæ est veluti una spiritualis respublica, constituitur; sed huic Ecclesiæ toti Christus præest, & potestatem habet super omnia membra illius; ergo est caput omnium, tam Angelorum, quam hominum. Major receptissima est, ut constat ex Hieronymo supra, & August. in Ench. c.56. & collatione 3. contra Donat. Et in ejus confirmationem nonnulla congerit Turrian. lib.2. de dogmat. character. non longe a principio, ubi adducit canonem Concilii Nicæni dicentis, unam esse Ecclesiam in cœlis & in terra. Hinc etiam Sancti frequenter dicunt, homines assumptos esse ad sedes Angelorum reparandas, utpote unum cum eis regnum, unamque Ecclesiam componentes. Minor etiam est certa, nam in primis per se se maxime decet, ut unum politicum corpus unum habeat caput, a quo regatur, ut August. citatis verbis egregie declaravit, & alia similia refert. Turrianus supra ex Theophane, Episcopo Nyss. Denique est hoc maxime debitum Christo Domino, & humanitati ejus, tum ratione unionis, tum ratione infinitorum meritorum. Tandem probatur ex ipso usu, nam in primis Angeli obediunt Christo, & sunt ministri ejus, unde in Evangelio legimus illi ministrasse, & Paul. ait: *Omnes esse administratorios spiritus propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis*: in hoc autem ministerio Christo homini parent, qui est nostræ salutis author, & totius Ecclesiæ gubernator. Unde D.Th. infra q.56. art. 6. dicit Christum judicaturum Angelos, saltem quoad ea, quæ pertinent ad gubernationem Ecclesiæ. Deinde Christus homo illuminat Angelos, ut Theologi fatentur cum Dion.7.c.de cœl.hierar. Denique quod illis meruerit gratiam, & gloriam, & consequenter quod in illis habeat perfectum influxum capitis in genere gratiæ, ostendemus infra q.19.

Sed contra, nam August. in Enchirid. c. 56. solum dicit Christum esse caput Ecclesiæ, quæ est in hominibus.

Object. Solutio. Sed hoc difficultatem non habet, quia licet August. ibi hoc tantum affirmaverit, non tamen aliud negavit, quod aliis locis expresse asseruit, ut vidimus. Major difficultas est in Chrys. homil.1. super ad Ephes.1. circa finem, quem Theophylact. sequitur, qui exponunt Christum esse caput hominum, & Angelorum: hominum secundum carnem, Angelorum vero, ut est Deus Verbum. Unde quod ibi dicit Paulus Christum datum esse caput super omnem Ecclesiam, intelligunt de Ecclesia hominum, quæ omnis Ecclesia dicitur, vel propter partiales Ecclesias, vel propter illam, quæ ex Gentibus, & Judæis congregatur. Quamquam alii non legant super omnem Ecclesiam, sed super omnia Ecclesiæ, id est, super omnia Ecclesiæ membra: vel certe dicitur datus caput Ecclesiæ super omnia, id est, ut omnibus bonis eam repleat, ut Anselm. exponit. Denique quod ad Colos. 2. dicitur Christum esse caput principatuum, &c. de Christo ut Deo ab eisdem Græcis exponitur. Respondetur, propter hujusmodi testimonia, & expositiones conclusio non est de fide, est tamen multo probabilior propter ea, quæ adduximus. Et fortasse Chrysost. non intendit negare, Christum esse caput Angelorum in humanitate ipsa, sed assignat causam propter quam est eorum caput, scilicet, quia est Deus, hominum enim posset esse caput, etiamsi tantum homo esset, quamvis non tam perfecte, & proprie sicut modo est: respectu vero Angelorum cum natura humana sit inferior illis, elevata est ad dignitatem capitis solum ratione divinæ naturæ, seu personæ infinitæ illi conjunctæ.

3. Concl. Dico tertio: Christus aliquo modo dici potest caput creaturarum omnium, non vero eo modo, quo Angelorum, & hominum. Prior pars declaratur breviter ex illo ad Colos. 1. ubi Christus dicitur: *Primogenitus omnis creaturæ*, quia dignitate, & propinquitate ad Deum antecedit omnes, nam & in mente & voluntate Dei fuit primus omnium, ut supra q.1.art.3. ostendimus, & perfectione etiam ac dignitate primus est, ut per se constat. Quod vero ad influentiam attinet, quidam existimant Deum per humanitatem Christi & ob illius merita influere in res omnes ipsum esse, & naturalem perfectionem. Sed non est hoc verisimile, nec probabili fundamento niti potest: quia si intelligatur de influxu physico, non est cur fingamus, Deum per humanitatem conservare res omnes, aut ad omnium actiones concurrere, quia hoc nec pertinet ad dignitatem assumptæ humanitatis, nec est necessarium ad manifestationem nominis Christi, ut dicetur q.13. Si vero sit sermo de influxu per modum meriti, solum meruit, quæ ad sanctitatem, vel beatitudinem pertinent, aut conferunt: nam hæc sunt bona, ad quæ merita ordinantur, non ad naturalia bona, ut talia sunt, unde Aug. epist.105. circa med. *Meruit*, inquit, *nobis Christus, ut justi essemus, non ut homines, vel liberi essemus.*

Solum ergo potest dici Christum influere in res omnes, & omnium esse caput, vel quatenus omnibus dominatur, & omnia subjecta sunt sub pedibus ejus, ut Ps.8. dicitur, & de Christo exponitur a Paulo ad Ephes. 1. & ad Hebr.2. & hoc modo dixit Hier. ad Ephes. Christum esse caput etiam dæmonum, quia est illorum dominus, & princeps, & illis potest imperare: vel quatenus per Christi Incarnationem res omnes quandam dignitatem, aut nobilitatem suscipiunt, ut supra q.1. explicatum est; vel certe quatenus omnibus uti potest ad bonorum salutem: & præsertim quia post diem judicii per Christum omnia renovabuntur, & quendam splendorem, & incorruptionem accipient, propter quod dicitur ad Rom.8. quod *expectatio creaturæ revelationem filiorum Dei expectat, nam liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Propter quod Theodoret, & Oecum. exponentes illud ad Hebr.2. *Ut pro omnibus gustaret mortem*, dicunt, Christi mortem omnibus creaturis attulisse emolumentum. Qua ratione dicitur Christus influere in res omnes Et ex his facilis est secunda pars conclusionis, nam influxus, quem habet Christus in creaturas rationales, multo est alterius rationis, & excellentior, quam sit influxus in creaturas irrationales. Deinde Ecclesia tantum ex Angelis & hominibus constans dicitur proprie corpus mysticum Christi, ad quod non pertinent res aliæ inferiores tanquam membra vel partes ejus, quia non vivunt spirituali vita hujus corporis, nec ad finem ultimum hujus reipublicæ ordinantur, quia revera non sunt capaces ejus, sed sunt quasi res, vel bona externa huic corpori seu Reipublicæ deservientia. Proprie ergo Christus est caput hujus Ecclesiæ; aliarum vero rerum dicetur dominus, aut princeps magis, quam caput, sicut Rex in regno, vel Pater familias in domo, proprie dicitur caput hominum, regni, vel familiæ, aliarum autem rerum, quibus illi homines utuntur, potius dicitur dominus, vel gubernator.

Sed hoc loco non immerito dubitabit aliquis, an sicut Christus dicitur caput hujus corporis, ita etiam possit dici membrum ejus? Solet enim caput esse membrum totius corporis. Quidam Theologi ita loquuntur, quia considerando totam Ecclesiam, ut constantem ex omnibus aliis membris, & suo capite, nihil obstare videtur, quin Christus vocetur membrum hujus corporis primum, & principale; sic enim videtur loqui Paul.1. ad Corint. 12. dicens: *Vos autem estis corpus Christi, & membra de membro*, id est, de principali membro, quod est Christus. Ita D.Th. ibi, & in 4.d.49.q.4.art.3. ad 4. Altisiod. lib.3. tract.1.c.4.q.6. Turrecre lib.1.sum. Eccl.c.47. Aliis autem non placet ille modus loquendi, quia ratio membri videtur quandam imperfectionem includere, quam non includit ratio capitis, nimirum dependentiam aliquam ab aliis membris, & participationem alicujus virtutis seu influxus, sicut naturale caput recipit ab aliis membris alimentum, & alia subsidia, Christus vero ita est caput, ut nihil a suis membris recipiat, neque ab illis ullo modo pendeat. Neque est inconveniens in his metaphoricis locutionibus accommodari unum nomen, quod imperfectionem non includit, non vero aliud propter imperfectionem importatam: & hic modus loquendi mihi magis probatur cum D.Th. in 3.dist.13.q.2.art.1.ad ult. Alens.3.p. q.12. memb.2. art.1. Marsil. in 3. q.10. Nec Paulus alio modo loquitur in illo loco ad Corinth. tribus enim aliis modis exponitur; primo *Estis membra Christi de membro*, id est, per ministerium alterius membri: scilicet ipsius Pauli, per quem Christo uniti fuerant. Ita An-

Anselm. ibi quamvis non ad literam. Alia ergo & magis literalis expositio est: *Vos estis corpus Christi, & membra adinvicem*, seu vicissim: hanc enim vim habet vox Græca ἐκ μέρους: ita indicant ibi Ambros. & Hieron. Claud. & Gagne. & consonant verba sequentia, scilicet: *Et quosdam posuit Apostolos, &c.* Tertia expositio & satis etiam consentanea literæ est. *Estis corpus Christi, & membra ex parte*, id est, non integrum corpus, neque omnia membra, sed ex parte: Ecclesia enim Corinthiorum non erat integrum corpus Christi, nec continebat omnia Christi membra, sed ex parte, & hoc significat magis proprie vox Græca ἐκ μέρους. Et ita etiam vertit vulgata, ut in margine notatur, sicut ad Rom. 15. *si vobis ex parte fruitus fuero*, Græce habetur, ἀπὸ μέρους, & ita exponunt hic Chrys. Theoph. & Græci, quos Cajet. sequitur.

Ad duo fundamenta prioris sententiæ respondetur breviter; ad primum dicitur, non oportere caput mysticum esse omnino ejusdem speciei cum omnibus membris: nam dæmon caput est malorum hominum, & Deus ut Deus est caput Christi hominis, & Angelorum: non ergo oportet, ut caput mysticum sit ejusdem naturæ specifice, sed satis est, ut in gradu intellectuali conveniant, & in fine seu beatitudine, ad quam tendunt: ita vero conveniunt natura humana & Angelica, quæ in ordine ad supernaturalia bona quasi ejusdem naturæ sunt: eamdemque gratiam, & gloriam participant; & ideo dicuntur homines futuri in beatitudine sicut Angeli; hoc ergo satis est, ut verissime Christus sit caput Angelorum.

Dices. Esto non sit necessarium, ut caput sit ejusdem naturæ, necessarium tamen videtur, ut sit vel æqualis, vel superioris naturæ, quod Christo ut homini non competit: nam in hoc minoratus est ab Angelis Ps. 8. ad Hebr. 2. Respondeo, neque id esse necessarium, quando excellentia personæ tanta est, ut naturam sibi unitam ad superioris perfectionis ordinem elevet. Imo sola excellentia gratiæ creatæ posset sufficere; quia Ecclesiæ perfectio magis ex gratia, quam ex natura pensatur.

Ad 2. quod est de merito Christi respectu Angelorum, primo negatur assumptum, de quo infra dicetur. Secundo etiam qui hoc negant non propterea negabunt Christum esse caput: dicent enim sufficere, quod influat aliquid pertinens ad accidentalem gloriam, vel supernaturalem cognitionem. Hi vero, qui ita opinantur, non dicent fortasse, Angelos fuisse membra Christi etiam ante Incarnationem ejus, quia pro eo tempore nihil in eos influebat, quia tunc tantum influere poterat ratione meriti: hoc autem mihi non probatur, quia tota Ecclesia in omnibus membris suis semper fuit Christo conjuncta per fidem vel charitatem, & illius influxum participavit.

SECTIO II.

Quæ fuerit in Christo gratia capitis.

Ex dictis in præcedenti sectione constat, hanc dignitatem capitis non esse distinctam a dignitate Redemptoris, vel Sanctificatoris, quia solum consideramus nunc rationem capitis quoad influxum gratiæ, qui convenit Christo, prout est aliorum sanctificator. Duplex autem influxus gratiæ intelligi potest in Christo, primus est proprie, ac physice effectivus, qui pertinet ad potestatem faciendi opera supernaturalia, de qua dicemus q. 13. alius est per modum meriti, & qui per se, ac proprie pertinet ad rationem hujus capitis, unde quia principium omnis meriti est gratia, ideo gratia Christi, quæ est principium hujus meriti, dicitur gratia capitis: quam propterea omnes Theologi supponunt esse in Christo, tanquam certum, quia necessario sequitur ex dignitate capitis, & ex dicto merito, si tantum vocis significatio, ut jam explicata est, intelligatur.

Duplex influxus gratiæ in Christo.

Dubitant vero, quid sit ista gratia; in quo triplex potest esse dicendi modus. Primus est hanc gratiam esse formam seu rem aliquam distinctam a gratia unionis, & gratia habituali. Sed hic modus neque ullum habet authorem, nec probabile fundamentum: & ideo omnino rejiciendus est: gratia enim, quę est principium meriti, non est alia ab illa, per quam homo sanctificatur, & operatur: imo ideo requiritur gratia ad meritum, quia requiritur ad sanctificandam personam, quod necessarium est, ut sit capax meriti, vel ad operandum; ergo in Christo eadem gratia, per quam humanitas ejus sanctificatur, & operatur, est principium merendi; illa vero est gratia unionis, vel habitualis, ut in superioribus ostensum est; eadem ergo fuit principium merendi; ergo illa fuit gratia capitis, quia (ut dixi) nihil aliud est gratia capitis, quam gratia, quę est principium merendi aliis, & in Christo eadem gratia fuit principium merendi sibi, & aliis, quia quodlibet meritum Christi habuit valorem & efficaciam ad utrumque.

Dubium.

Secundus modus dicendi est, hanc gratiam capitis esse ipsammet gratiam habitualem, quæ secundum essentiam suam, & prout sanctificat animam Christi, & est principium operandi, dicitur gratia habitualis seu personalis: prout vero fuit principium sanctificandi alios, dicitur gratia capitis. Hæc est communis sententia Theologorum D. Th. hic art. 5. & aliorum in 3. dist. 13. ubi Bonav. art. 2. q. 2. Richard. art. 3. q. 2. Gab. art. 3. in fine Almai. q. 1. in fine, Marsil. q. 10. art. 1. dub. 3. Alens. 3. p. q. 11. memb. 3. & fundamentum est supra tactum, quia eadem est gratia sanctificans, & quæ est principium meriti.

Tertia vero sententia esse potest, gratiam capitis esse ipsam gratiam unionis. Quæ sumi videtur ex D. Th. art. 6. ubi dicit proprium esse Christo esse caput Ecclesiæ simpliciter, & proprie secundum influxum gratiæ, quia ejus humanitas, ex hoc quod est divinitati conjuncta, habet virtutem justificandi: & videtur etiam sequi ex his, quæ supra diximus, animam Christi per gratiam unionis perfectissime sanctificari; sed gratia illa est principium meriti, quæ est forma sanctificans, imo ut D. Th. dixit art. 4. sicut non quælibet forma, quæ dat esse, est principium perficiendi alios, sed illa, quæ est forma excellens, & perfecta, ita non quælibet gratia sanctificans personam est principium merendi aliis, seu justificandi alios, sed illa, quæ est excellens, & perfectissima; sed hujusmodi est Christo gratia unionis, potius quam habitualis. Unde confirmatur, nam gratia habitualis secundum se, quantumvis sit intensa, & perfecta ex suo genere, non est principium merendi aliis, neque ad hoc ex natura sua ordinatur; si autem in Christo habet hanc vim est propter conjunctionem ad gratiam unionis, & propter dignitatem, quam in esse gratiæ inde accipit, ut supra declaratum est, & videtur intellexisse Cajetanus in art. 5. ergo, &c.

Inter has opiniones non invenio differentiam, quæ ad disputationem de re ipsa pertineat; rationes enim factæ in favorem ultimæ sententiæ concludunt, hanc dignitatem capitis potissimum deberi Christo ratione unionis, atque adeo gratiam unionis per se, & ratione excellentiæ, quam de se habet, esse sufficiens principium sanctificandi alios, gratiam vero habitualem participare hanc virtutem ex conjunctione ad unionem. Unde non immerito dici potest gratia unionis quasi principium principale meriti, nam ab illa oritur præcipuus, & infinitus valor, ac efficacia, & influxus in alios, ut ex dictis in 4. disp. satis constat; gratia autem habitualis est quasi principium proximum ejusdem meriti, unde fit, utramque posse dici gratiam capitis, unamquamque in suo ordine. Unde posset etiam distingui gratia, qua caput ipsum constituitur in esse capitis, a gratia, quæ datur capiti, ut eliciat actiones capitis, per quas influat in alios: prior est gratia unionis, quæ sine dubio potest hoc modo vocari gratia capitis, posterior vero est gratia habitualis, quæ proprie etiam vocatur in sua ratione gratia capitis. Et de hac potissime loquuntur D. Th. & alii Theologi, supponunt enim tanquam clarum, Christum ex vi suæ unionis esse & singularem hominem, & caput aliorum hominum: & inde inferunt indigere accidentali gratia, quæ & naturam ejus bene disponat, & perficiat, ut sit principium operandi ad sanctificationem aliorum, quia gratia unionis (ut supra dictum est) non est principium proximum, seu ratio operandi; & hoc sensu recte concludunt eamdem gratiam habitualem esse personalem, & capitis: loquimur autem generatim de gratia habituali, ut includit totam animæ justitiam & habitus etiam potentiarum.

Gratia capitis quid sit.

Ex his intelligitur, gratiam & dignitatem capitis ita esse Christo propriam, ut nulli alteri communicata sit, imo nec communicari possit puræ creaturæ saltem quoad perfectionem, & modum influendi gratiam in alios ex perfecta justitia, quia hoc non convenit nisi ratione gratiæ unionis, ut dicta disp. 4. late dictum est. Quoad alia etiam, quæ ad potestatem excellentiæ pertinent, ut est sacramentorum institutio, &c. nemini etiam communicata

Gratia capitis Christo propria.

cata fuit hæc dignitas, ut infra q.22. latius explicabimus.

Quod vero hic aliqui disputant, an alius præter Christum possit dici caput Ecclesiæ, ad hunc locum non pertinet, constat enim eo modo, quo est Christus, nullum aliud esse caput; tamen sub Christo, & dependenter ab illo Vicarius ejus potest dici caput Ecclesiæ militantis, tanquam supremus gubernator, & dispensator mysteriorum Dei ab eodem Christo constitutus.

ARTICULUS VII.

Utrum diabolus sit caput omnium malorum.

Inf. art 8. *AD septimum sic proceditur. Videtur, quod diabolus non sit caput malorum. Ad rationem enim capitis pertinet, quod influat sensum & motum in membra: ut dicit quædam glos. super illud ad Eph. 1. Ipsum dedit caput, &c. Sed diabolus non habet virtutem influendi malitiam peccati, quod ex voluntate peccantis procedit. Ergo diabolus non potest dici caput malorum.*

2 Præterea. Per quodlibet peccatum fit homo malus. Sed non omnia peccata sunt a Diabolo. Quod quidem manifestum est de peccatis dæmonum, qui non ex persuasione alterius peccaverunt. Similiter etiam nec omne peccatum hominis ex diabolo procedit: dicitur enim in libro de Ecclesiasticis dogmatibus. Non omnes cogitationes nostræ malæ, semper diaboli instinctu excitantur: sed aliquoties ex motu arbitrii nostri emergunt. Ergo diabolus non est caput omnium malorum.*

c.82. habetur inter opera Aug. to.3.

3 Præterea. Unum caput uni corpori præficitur. Sed tota multitudo malorum non videtur habere aliquid, in quo uniatur: quia malum malo contingit esse contrarium: contingit etiam ex diversis defectibus, ut Dion. dicit 4. cap. de Divinis nominibus. Non ergo diabolus potest dici caput omnium malorum.*

c.4 par.4. in er medium & fi.

Sed contra est, quod super illud Job. 18. Memoria illius pereat de terra dicit glos. De unoquoque iniquo dicitur, ut ad caput, id est diabolum, revertatur.*

Est Greg. lib.14. mor. c.11. in fin.

a *Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est,* caput non solum interius influit membris, sed etiam exterius gubernat, eorum actus dirigendo ad aliquem finem. Sic ergo potest dici aliquis caput alicujus multitudinis, vel secundum utrumque, scilicet secundum interiorem influxum, & exteriorem gubernationem: & sic est Christus caput Ecclesiæ, ut dictum est.* Vel secundum solam exteriorem gubernationem: & sic quilibet princeps vel prælatus est caput multitudinis sibi subjectæ. Et per hunc modum dicitur diabolus caput omnium malorum: nam ut dicitur Job. 41. Ipse est Rex super universos filios superbiæ. Pertinet autem ad gubernatorem, ut eos, quos gubernat, ad suum finem adducat: finis autem diaboli est aversio rationalis creaturæ a Deo unde & a principio hominem ab obedientia divini præcepti removere tentavit. Ipsa autem aversio a Deo habet rationem finis, in quantum appetitur sub specie libertatis: secundum illud Hie. 2. A seculo confregisti jugum, rupisti vincula, & dixisti, non serviam. In quantum igitur ad hunc finem aliqui adducuntur peccando, sub diaboli regimine & gubernatione cadunt: & ex hoc dicitur eorum caput.*

ar. præc.

Ar. præc.

Ad primum ergo dicendum: quod licet diabolus interius non influat rationali menti, tamen suggerendo inducit ad malum.

Ad secundum dicendum, quod gubernator non semper suggerit singulis subjectis, ut suæ voluntati obediant, sed proponit omnibus signum suæ voluntatis, ad cujus sequelam aliqui excitantur inducti, alii propria sponte. Sicut patet in duce exercitus, cujus vexillum sequuntur milites, etiam nullo persuadente. Sic igitur primum peccatum diaboli (qui ab initio peccat, ut dicitur 1 Joannis 3.) propositum est omnibus ad sequendum: quod quidam imitantur per suggestionem ipsius, quidam propria sponte absque ulla suggestione. Et secundum hoc omnium malorum caput est diabolus, in quantum ipsum imitantur: secundum illud Sap. 2. Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum: imitantur autem illum qui sunt ex parte illius.

Ad tertium dicendum, quod omnia peccata conveniunt in aversione a Deo, licet ad invicem differant, secundum conversionem ad diversa commutabilia bona.

COMMENTARIUS.

HIc, & sequens articulus tantum per occasionem a D.Th. positi sunt, & ideo præterea, quæ ad mentem ejus intelligendam pertinent, nihil de re ipsa disputabo. Cajetanus ergo circa finem articuli sequentis non bene exponit hunc titulum; dicit enim nomine diaboli hoc loco non intelligi aliquem singularem Angelum malum, scilicet Luciferum, sed totum ordinem diabolicum, & consequenter nomine omnium malorum tantum intelligi homines malos, quia articulus sequens ita necessario intelligendus videtur, & de eisdem malis est sermo in utroque, ut ex contextu patet.

Sed mihi non videtur hoc verisimile, sed D. Th. loqui de principe dæmoniorum, qui per antonomasiam solet in scriptura vocari, *diabolus*, eumque comparare ad omnes malos tam dæmones, quam homines: omnium enim est caput, quia omnes superat malitia, & omnes aliquo modo ad peccatum induxit, vel per se, vel per alios, ut traditur partim in 1. p. q. 63. art. 8. & q. 109. & 114. partim in 1.2. q. 80. propter quod *Princeps hujus mundi* dicitur, Joan. 12. & 14. & hic sensus aperte colligitur ex argumento secundo cum solutione, ubi D.Thom. declarat, quomodo diabolus fuerit causa peccandi & dæmonibus, & hominibus. Cætera, quæ hic dici posset de modo, quo dæmon est causa peccandi aliis, in citatis locis tractanda sunt, & videri potest Greg. 32. mor. c. 24. & 25. & Cassian. collat. 8.

Quid nomine diaboli D.Th. intelligat.

ARTICULUS VIII.

Utrum Antichristus possit etiam dici caput omnium malorum.

AD octavum sic proceditur, Videtur, quod Antichristus non sit caput malorum. Unius enim corporis non sunt diversa capita. Sed diabolus est caput multitudinis malorum. Non ergo Antichristus est eorum caput.

63. 1.2.q.84. a 3. & 4. Et 3.d 13. q.2. a.1.c. Et veri. q. 29. ar 4.c. & mal.q.8 ar.1 co. & op.3 223. & 1.e.11. co 4. & 4.

2 Præterea. Antichristus est membrum diaboli. Sed caput distinguitur a membris. Ergo Antichristus non est caput malorum.

3 Præterea. Caput habet influentiam in membra. Sed Antichristus nullam habet influentiam in malos, qui eum præcesserunt. Ergo Antichristus non est caput malorum.

Sed contra est, quod Job. 21. super illud, Interrogate quemlibet de viatoribus, dicit glos. Dum de omnium malorum corpore loqueretur, subito ad omnium iniquorum caput Antichristum verba convertit.*

Est gl. Gre. li. 15. Mor. c. 28. in princi. pio

a *Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est,* in capite naturali tria inveniuntur, scilicet ordo, perfectio, & virtus influendi. Quantum igitur ad ordinem temporis, non dicitur Antichristus esse malorum caput, quasi ejus peccatum præcesserit, sicut præcessit peccatum diaboli. Similiter etiam non dicitur esse caput malorum propter virtutem influendi: etsi enim aliquos sui temporis ad malum sit conversurus, exterius inducendo, non tamen illi, qui ante eum fuerunt, ab ipso sunt in malitiam inducti, nec etiam ejus malitiam sunt imitati, unde secundum hoc non posset dici caput omnium malorum, sed aliquorum. Relinquitur ergo, quod dicatur caput omnium malorum propter malitiæ perfectionem. Unde super illud 2. ad Thessal. 2. Ostendens se tanquam sit Deus, dicit glos.* Sicut in Christo omnis plenitudo divinitatis inhabitavit, ita in Antichristo omnis malitiæ plenitudo: non quidem ita quod humanitas ejus sit assumpta a diabolo in unitatem personæ, sicut humanitas Christi a filio Dei: sed quia diabolus suam malitiam eminentius ei influet suggerendo, quam omnibus aliis. Et secundum hoc omnes alii mali, qui præcesserunt, sunt quasi quædam figura Antichristi, secundum illud 2. ad Thessal. 2. Mysterium jam operatur iniquitatis.*

a.1. hujus qu.

gl. ord. ib.

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus & Antichristus non sunt duo capita, sed unum, quia Antichristus dicitur esse caput, inquantum plenissime invenitur in eo impressa malitia diaboli. Unde super illud 2. ad Thessal. 2. Ostendens se tanquam sit Deus: dicit glos. In ipso erit caput omnium malorum, scilicet diabolus, qui est Rex super omnes filios superbiæ. Non autem dicitur in eo esse per unionem personalem: nec per intrinsecam inhabitationem (quia sola Trinitas menti illabitur, ut dicitur in libro de ecclesiast. dogm. †) sed per malitiæ effectum.*

Gl. ord. ib.

c.83. inter opera Aug. to.3.

Ad

Ad secundum dicendum, quod sicut caput Christi est Deus; & tamen ipse est caput Ecclesiæ (ut supra dictum est), ita Antichristus est membrum diaboli, & tamen est caput malorum.*

Ad tertium dicendum, quod Antichristus non dicitur caput omnium malorum propter similitudinem influentiæ, sed propter similitudinem perfectionis. In eo enim diabolus quasi malitiam suam ducet ad caput, per modum, quo dicitur aliquis ad caput suum propositum ducere, cum illud perfecerit.

COMMENTARIUS.

Respondet D. Th. Antichristum posse dici caput solum quoad perfectionem, & abundantiam malitiæ. Ubi statim occurrit inquirendum, quomodo possit hoc esse verum respectu dæmonum. Propterea Cajet. dicit in hoc titulo nomine omnium malorum intelligendos esse solos homines, quia fieri, inquit, non potest, ut Antichristus malitia superet dæmones, cum illi sint ita obstinati in malo, ut nec converti possint, nec bene operari, Antichristus autem futurus sit viator. Quæ ratio (si quid valet) etiam probat, neque omnes malos homines posse in hoc titulo intelligi, quia etiam damnati homines habent voluntates obstinatas, sicut dæmones. Ratio ergo inefficax est, quia licet probet ratione status, damnatorum statum excedere in malitia statum, &c. cujuslibet viatoris: tamen in intensione, vel multitudine malitiæ superare interdum potest viator damnatum. Et ideo probabile videtur hunc articulum intelligi de omnibus malis, etiam comprehendendo dæmones præter Luciferum, ut titulus hujus articuli, & præcedentis eodem modo intelligantur: tum etiam quia ita D.Th. insinuat in solutionibus argumentorum, ubi dicit Antichristum esse quasi primarium membrum diaboli, & caput aliorum malorum. An vero hoc ita sit, incerta res est. Sed de Antichristo integra disputatio tradenda est infra in fine hujus materiæ, ubi de secundo Christi adventu disputabimus.

Dubium. Respōsio.

Quæri vero hic potest, an Adam possit etiam vocari caput malorum hominum: sed non oportet in hoc immorari, non est tamen ita vocandus, quia nec malitia superat alios, nec ex directa intentione sua alios ad malum inducit, sicut dæmon.

QUÆSTIO IX.

De scientia Christi in communi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de scientia Christi. Circa quam duo consideranda sunt. Primo, quam scientiam Christus habuerit: secundo, de unaquaque scientiarum ipsius.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam.

Secundo, utrum habuerit scientiam, quam habent Beati vel comprehensores.

Tertio, utrum habuerit scientiā inditam vel infusam.

Quarto utrum habuerit aliquam scientiam acquisitā.

Post tractatum de gratia aggreditur D. Th. tractatum de scientia animæ Christi, quem ab hac usque ad q. 12. prosequitur, & in hac quæstione agere proponit in communi de hac scientia, tamen in discursu ejus tractat quæstionem, an est, de hujusmodi scientia tam in communi, quam in particulari, in sequentibus vero quæstionibus de singularum scientiarum perfectione disputat.

ARTICULUS I.

Utrum Christus habuerit aliquam scientiam præter divinam.

64. 3.d.14.ar. 1.q.1.& ve.q.10.a. 2.& op 3. c.223.

Ad primum sic procedit. Videtur, quod in Christo non fuerit aliqua scientia præter divinam. Ad hoc enim necessaria est scientia, ut per eam aliqua cognoscantur. Sed Christus per scientiam divinam cognoscebat omnia: superfluum igitur fuisset, quod in eo esset alia scientia.

2 *Præterea. Lux minor per majorem offuscatur. Sed omnis scientia creata comparatur ad scientiam Dei creatam, sicut lux minor ad majorem. Ergo in Christo non refulsit alia scientia, quam divina.*

3 *Præterea. Unio humanæ naturæ ad divinam facta est in persona, ut ex supra dictis patet.† Ponitur autem in Christo secundum quosdam quædam scientia unionis: per quam scilicet Christus ea, quæ ad mysterium Incarnationis pertinent, plenius scivit, quam aliquis alius. Cum ergo unio personalis contineat duas naturas, videtur, quod in Christo non sunt duæ scientiæ, sed una tantum scientia pertinens ad utramque naturam.* q.2. art.2.

Sed contra est, quod Ambrosius dicit in libro de Incarnat. Deus in carne perfectionem naturæ assumpsit humanæ, suscepit sensum hominis, sed non sensum carnis inflatum. Sed ad sensum hominis pertinet scientia creata. Ergo in Christo fuit scientia creata.* In lib. de Incarn. Dom. sac. c.7. a medio t. 2.

a *Respondeo dicendum, quod sicut ex supradictis patet,* Filius Dei humanam naturam integram assumpsit, id est, non solum corpus, sed etiam animam: non solum sensitivam, sed etiam rationalem. Et ideo oportuit, quod haberet scientiam creatam propter tria. Primo quidem propter animæ perfectionem. Anima enim secundum se considerata est in potentia ad intelligibilia cognoscenda: est enim sicut tabula, in qua nihil est scriptum, & tamen possibile est in ea scribi per intellectum possibilem, in quo est omnia fieri, ut dicitur in tertio de Anima.* Quod autem est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Non autem fuit conveniens, quod Filius Dei humanam naturam imperfectam assumeret, sed perfectam, utpote, qua mediante, totum humanum genus ad perfectum erat reducendum. Et ideo oportuit, quod anima Christi esset perfecta per aliquam scientiam, quæ esset propria perfectio ejus. Et ideo oportuit in Christo esse aliquam scientiam præter scientiam divinam, alioquin anima Christi esset imperfectior animabus aliorum hominum. Secundo, quia cum quælibet res sit propter suam operationem, ut dicitur in secundo de Cæl.* frustra haberet Christus animam intellectivam, si non intelligeret secundum illam, quod pertinet ad scientiam creatam. Tertio, quia aliqua scientia creata pertinet ad animæ humanæ naturam, scilicet, illa, per quam naturaliter cognoscimus prima principia: scientiam enim hic large accipimus pro qualibet cognitione intellectus humani. Nihil autem naturalium Christo defuit, quia totam humanam naturam suscepit, ut supra dictum est.* Et ideo in sexta Synodo damnata est positio negantium in Christo esse duas scientias, vel duas sapientias.* qu. 5. li. 3. de anima tex. 18. tom.2. li. 2. de Cæl. tex. 17. tom.3. q.5. & c.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus cognovit omnia per scientiam divinam operatione increata, quæ est ipsa Dei essentia: Dei enim intelligere est sua substantia, ut probat Philosophus 12. Metaphy. Unde hic actus non potuit esse animæ humanæ Christi, cum sit alterius naturæ. Si igitur non fuisset in anima Christi aliqua alia scientia præter divinam, nihil cognovisset: & ita fuisset frustra assumpta, cum omnis res sit propter suam operationem.* lib.12 Meta. tex.39. tom.3.

Ad secundum dicendum, quod si duo lumina accipiantur ejusdem ordinis, minus offuscatur per majus, sicut lumen solis offuscat lumen candelæ: quorum utrumque accipitur in ordine illuminantis. Si vero accipiantur duo lumina, ita quod majus sit in ordine illuminantis, & minus in ordine illuminati, minus lumen non offuscatur per majus, sed magis augetur: sicut lumen aeris per lumen solis. Et hoc modo lumen scientiæ non offuscatur, sed magis clarescit in anima Christi per lumen scientiæ divinæ, quæ est lux vera illuminans omnem hominem venientem in hunc mundum, ut dicitur Joan. 1.

Ad tertium dicendum, quod ex parte unitorum ponitur scientia in Christo, & quantum ad naturam divinam, & quantum ad humanam: ita quod propter unionem, secundum quam est eadem hypostasis Dei & hominis, id, quod est Dei, attribuitur homini, & id, quod hominis, attribuitur Deo, ut supra dictum est. † Sed ex parte ipsius unionis non potest poni in Christo aliqua scientia: nam unio illa est ad esse personale, scientia autem non convenit personæ nisi ratione alicujus naturæ. q.3. art.1. arg. & respon.

COMMENTARIUS.

Divus Thom. nomen scientiæ pro nomine cognitionis usurpat, ut ipse in articulo exponit, & generatim agit de cognitione, ut actum primum, & secundum comprehendit: unde cum respondet, in Christo esse scientiam creatam, utrumque affirmat, scilicet esse in illo cognitionem creatam, & principia ad illam necessaria. Et ita ex tribus rationibus, quas affert, prima, quæ fundatur in perfectione animæ Christi, generalis est, & utrumque pro-

probat, scilicet tam actum, quam habitum, seu facultatem intelligendi. Secunda vero tantum procedit de operatione, & consequenter de facultate ad illam necessaria. Tertia autem, quæ in hoc fundatur, quod habitus principiorum est homini naturalis, non tam de actu, vel habitu proprie dicto, quam de ipso naturali lumine intellectus concludit, & ita est tota litera perspicua. Solutiones vero argumentorum faciles sunt, verum difficultas, quæ tangitur in solutione ad primum, in sequenti disputatione tractanda est. De opinione vero, quæ ponebat in Christo specialem scientiam unionis, quam D.Th. tangit in solutione ad 3. dicemus commodius disp. 26. super q. 10. D.Th.

DISPUTATIO XXIV.

In quatuor sectiones distributa.

De intellectu creato animæ Christi, & ejus actibus.

DE tribus occurrit hoc loco disputatio, scilicet de intellectiva potentia animæ Christi, & de actibus ejus, & habitibus in communi, omnia enim hæc D.Th. in hoc art. attigit, & supra q. 5. art. 4. quæsivit, an Verbum assumpserit intellectum, quam quæstionem ibi diximus pertinere ad hunc locum, prout intellectus significat ipsam potentiam intelligendi.

SECTIO I.

An in anima Christi sit intellectus creatus, & quantæ perfectionis sit.

PRæter errorem Apollinaris, & Arii, & aliorum, qui negarunt esse in Christo animam rationalem, non invenio aliquem posuisse in Christo substantiam animæ rationalis, & negasse potentiam intellectivam, quamquam aliqui voluntatem creatam negasse videantur, de qua eadem fere est ratio. Sed de eorum sensu, & errore infra q. 18. dicemus. Dico ergo, de fide certum esse habere animam Christi intellectum creatum. Probatur primo ex Scripturæ testimoniis, & Conciliorum definitionibus, quibus supra probatum est, assumpsisse Verbum mentem, seu animam rationalem; quamquam enim subtilitate metaphysica anima rationalis distingui possit, & præscindi ab intelligendi facultate, tamen communi loquendi modo, prout loquuntur Scripturæ, Concilia, & Sancti, anima rationalis vocatur illa, quæ proxime est apta ad ratiocinandum, atque adeo, quæ facultatem habet intelligendi. Secundo probatur ex generalibus definitionibus Conciliorum, quæ licet in particulari non loquantur de intellectu, tamen in generali definitione illum comprehendunt: dicit enim Agatho Pap. in epist. Synod. (quæ VI. Synod. act. 4. refertur, & in 8. suscipitur): ***Confitemur in Christo omnia duplicia, quæ ad naturas pertinent, duas naturas ejus prædicamus, & unamquamque proprietates naturales habere confitemur: divinã, omnia quæ divina, humanam omnia, quæ humana sunt, absque ullo peccato.*** Et idem inferius repetit, & refert in eamdem sententiam Concilium Chalcedonen. act. 5. dicens, Christum: ***Rationalem animam perfectam assumpsisse, salva omni ejus proprietate, & per omnia nobis similem, absque peccato***; & V. Synod. collat. 8. can. 7. ubi eodem modo loquitur. Idem Sophronius in epist. quæ refertur eadem VI. Synodo, act. 11. ubi expresse videtur loqui de intellectu, dicit enim: ***Assumpsisse Verbum animam rationalem animabus nostris contribulem, & mentem nostræ menti comparem***; & ideo D.Th. hic dixit in VI. Synodo damnatam esse positionem negantium in Christo duas scientias, vel duas sapientias. Similis denique definitio habetur in Concil. Lateranf. sub. Mart. I. can. 9. ubi dicitur: ***Fuisse proprietates humanitatis in Christo indiminute, & sine deminoratione.*** Tertio omnia, quibus statim probabimus in Christo fuisse actum intelligendi, hoc a fortiori convincunt, nam actus præsertim vitalis supponit potentiam. Idem etiam convincitur illis testimoniis, quibus infra probaturi sumus, in Christo fuisse liberum arbitrium, quo argumento utitur Damasc. lib. 3. de fid. c. 14. *Quoniam* θέλησις *inquit, appetitio est cum ratione conjuncta*; & Theologi definiunt liberum arbitrium esse *Facultatem voluntatis, & rationis*, ut constat ex 1.2.q.1. art. 1. Ultima ratio est, quia est evidens verum hominem necessario habere intellectum creatum, seu proximam intelligendi facultatem, quæ cum substantia animæ rationalis necessario conjuncta est.

In anima Christi intellectus creatus.

Dices: non est tamen evidens, non posse separari de potentia absoluta. Respondetur tamen. Ex dictis est certum non fuisse separatum; imo & evidens fere est, quia assumere animam sine potentia intellectiva, nec dignitatem Verbi Dei decebat, quia illo posito non esset capax in humanitate assumpta visionis divinæ, nec rationalis cognitionis, sed esset quasi brutum, unde contra finem incarnationis hoc fuisset, quia tunc nec mereri, nec satisfacere potuisset.

Objectio. Responsio.

Sed quæres, quantæ perfectionis naturalis fuerit hic Christi intellectus. Respondetur, si cum intellectibus angelicis conferatur, non dubium est, quin fuerit inferior illis in naturali perfectione, quia intellectus Christi in naturali perfectione non transcendit speciem humani intellectus, ut probant fere omnia, quæ in confirmationem positæ assertionis adducta sunt: intellectus autem humanus essentialiter est minus perfectus, quam angelicus: si autem intellectibus aliorum hominum comparetur, pendet comparatio ex quæstione physica, an unus intellectus sit perfectior alio secundum se, quam ego nunc neque tractare, neque definire intendo. Si tamen cum Cajet. & aliis id affirmetur, sine ullo dubio est consequenter dicendum intellectum Christi esse perfectissimum inter omnes creatos in hominibus, atque adeo superare etiam intellectum Adæ, quem credibile est inter alios homines optimam animam fuisse sortitum, eo quod fuerit totius naturæ parens ab ipso Deo solo immediate productus. Quod vero Christus illum superaverit, suaderi potest, tum ex dignitate personæ, tum ex fine altiori, ad quem anima Christi creabatur, & assumebatur. Dico autem inter intellectus creatos, quia si comparatio fiat cum omnibus intellectibus humanis, qui creari possunt, non est necesse, ut intellectus Christi sit omnium possibilium perfectissimus, quia juxta hanc præsertim sententiam, sicut una anima, vel unus intellectus est in sua entitate individua perfectior alio: ita in hac perfectionis inæqualitate, seu varietate potest in infinitum procedi: & ita semper Deus potest facere in hac specie perfectiorem intellectum, in hoc enim nulla potest assignari repugnantia supposita illa sententia, & est maxime consentaneum divinę omnipotentię, ut cõstare potest ex his, quę 1.p.q.25. de hac materia tractantur. Si autem quis contendat unum intellectum humanum non esse perfectiorem alio secundum se, cessat hæc quæstio: non est tamen negandum, eo modo, quo experimur unum hominem excedere alterum in facultate intelligendi, sive id proveniat ex ipsis animabus, sive ex sola corporis dispositione, hoc (inquam) modo Christum superasse reliquos homines propter rationes easdem supra tactas, & quia (ut infra ostendemus) corpus Christi fuit optime dispositum ad rationalem animam suscipiendam.

Dubium. Respon.

Perfectio naturalis intellectus Christi quanta.

Intellectus Adæ inter humanos perfectissimus excepto intellectu Christi.

SECTIO II.

Utrum fuerit in Christo homine actus intelligendi creatus, & ex quo tempore.

COnstat, in Christo esse scientiam increatam, est enim verus, & perfectus Deus, unde fit per communicationem idiomatum vere dici, hunc hominem omnia scire per increatam scientiam, ut bene exponit D.Th. quæstione sequenti, art. 1. ad 3. nunc vero inquirimus, an in humanitate, & anima, & intellectu creato habuerit actualem scientiam, & quæ illa fuerit.

In quo primus error esse potest negans, Christum per humanitatem aliquid actu cognovisse, & hujusmodi existimant aliqui fuisse Monothelitarum errorem, qui unam tantum dicebant esse in Christo operationem, eamque esse divinam: quod præcipue intelligebant de operatione interna voluntatis, atque adeo intellectus. Sed de hac hæresi infra q. 19. dicendum est.

Secunda sententia affirmat, Christum per animam suam actu intellexisse, non tamen actu creato, sed ipsa scientia increata unita intellectui creato Christi ratione actus intelligendi. Hanc sententiam ex parte tenet Hug. de Sanct. Vict. opusc. de anima Christi, & ejus scientia, & lib. 2. de sacrament. p. 6. c. 1. dico autem, ex parte, quia hic author, quamvis affirmet animam Christi cognovisse

per

per ſcientiam increatam, non tamen expreſſe negat eſſe in illa anima aliquem actum creatum, & in eamdem ſententiam citat hic Cajetanus Joan. de Ripa, & Capreolus in 3. diſt. 14. q. 1. art. 2. argumentis contra 2. concl. & Gregorius in 2. d. 7. q. 2. refert aliquos ita ſenſiſſe de omnibus beatis. Fundamentum in præſenti eſſe poteſt, quia hoc non implicat contradictionem, & pertinet ad maximam Chriſti perfectionem; ergo non eſt illi negandum, præſertim cum Paul. 1. ad Coloſ. 2. dicat in Chriſto eſſe *Omnes theſauros ſapientiæ, & ſcientiæ Dei*. Major probatur, quia eſſentia divina tam vere, ac formaliter eſt actus intelligendi, ſicut eſt objectum actu intelligibile; ergo ſicut per ſeipſam uniri poteſt in ratione objecti, ſeu ſpeciei intelligibilis, ita & in ratione actus. Idem argumentum & difficilius ſumitur ex ratione ſubſiſtentiæ, quia ſicut anima formaliter intelligit per actum intelligendi, ita ſubſiſtit per actum ſubſiſtendi: at Verbum, quia eſt formalis ſubſiſtentia, poteſt per ſe ipſum uniri, & ſupplere vicem ſubſiſtentiæ creatæ; ergo ſimiliter, &c.

Dico primo. Certum de fide eſt, Chriſtum ut hominem per intellectum creatum habuiſſe actualem ſcientiam, ſeu cognitionem. Probatur primo ex ſcriptura Joan. 8. *Scio, unde veni*; & infra, *ſcio eum, & ſermonem ejus ſervo*; ſicut ergo obſervat mandata, in quantum homo, ita & ſciebat, in quantum homo. Simile eſt illud Joan. 13. *Sciens Jeſus, quia venit hora ejus*, Matth. 22. *Cognita Jeſus nequitia eorum*, & ſimilia, quæ paſſim habentur in Evangelio. Secundo in Scriptura tribuuntur Chriſto oratio, meritum, & ſimiles actiones, quæ vel ſunt actus intellectus, vel voluntatis, quæ ſupponit actum intellectus ejuſdem animæ, cujus eſt voluntas, quia non excitatur anima ad amandum niſi ea, quæ cognoſcit. Tertio confirmatur ex ſermone & doctrina Chriſti, docebat enim, quæ intelligebat (loquebatur enim, ut homo rationalis); ſicut ergo docebat, & loquebatur ut homo, ita etiam intelligebat: unde Joan. 1. *Deum nemo vidit unquam: Unigenitus, qui eſt in ſinu Patris, ipſe enarravit*, & Joan. 8. *Quod video loquor*; & Agatho Pap. in citata epiſtola dicit in Chriſto fuiſſe locutionem humanam habentem humanas proprietates, quarum una eſt, ut ab humana intelligentia procedat. Quocirca definitiones ſupra adductæ ad hoc ipſum confirmandum adduci poſſunt. Ultimo uti poſſumus ratione, & optima eſt illa D. Th. quia potentia eſt propter operationem (fruſtra enim aſſumpſiſſet Verbum rationalem animam, & intellectum, niſi illa eſſet intellecturum), quare hoc eſſet contra finem Incarnationis, & præter dignitatem Verbi incarnati.

Dico ſecundo. In intellectu Chriſti fuit actus creatus intelligendi. Hanc etiam concluſionem exiſtimo de fide certam & definitam in VI. Synod. & aliis Conciliis, quæ definiunt in Chriſto eſſe duas operationes, divinam & humanam: eſt enim univerſalis definitio, quæ non minus locum habet in actu intellectus, quam voluntatis. Item ex ſupracitatis generalibus locutionibus, quibus affirmant Concilia fuiſſe in Chriſto utramque naturam perfectam cum omnibus proprietatibus. Probatur autem breviter ex Scriptura, Iſai. 11. *Requieſcet ſuper eum Spiritus Domini, Spiritus ſapientiæ, intellectus, ſcientiæ, & conſilii*; quod eſſe intelligendum de donis creatis ſupra oſtendimus ex ſanctis, qui magis de actibus, quam de habitibus loquuntur. Item Luc. 2. *Proficiebat ſapientia, &c.* Nam licet hic locus a multis ſanctis exponatur de demonſtratione, & oſtenſione ſapientiæ (ſicut ſupra diximus agentes de gratia), tamen, ſicut ibi diximus hanc oſtenſionem non eſſe ſine aliquo augmento in ipſis actibus gratiæ, ita nec fuit ſine actibus ſcientiæ, præſertim quia infra q. 12. referemus multos patres, qui locum hunc intelligunt de vero augmento ſcientiæ creatæ per proprios actus ejus. Ac denique ex contextu conſtat, ſicut eſt ſermo de ætate, & gratia hominis, ita & de ſapientia hominis, ut expreſſe docuit Ambr. lib. de Incarn. Dom. ſacram. 2. 7. Ultima ratio ſumpta ex proprietate, & perfectione humanæ naturæ, quæ eſt in Chriſto, hoc ſatis confirmat.

Dico tertio. Anima Chriſti Domini neque Deum ipſum, neque quidquam aliud formaliter intellexit per ipſam ſcientiam increatam divinitatis. Hæc eſt ſententia communis Theologorum D. Th. hic, in 3. q. 1. art. 1. & q. 20. de verit. art. 1. Cajet. & aliorum Thomiſtarum. Capreol. ſupra dicta diſt. 14. ubi Bonavent. q. 1. Marſil. q. 10. art. 2. Gregor. ſupra, & colligi poteſt ex Agathone Pap. dict. epiſt. inde enim probat in Chriſto non poſſe unam eſſe operationem utriuſque naturæ, quia impoſſibile eſt propriam operationem unius naturæ fieri operationem alterius. Et in hanc ſententiam citat Auguſtin. 5. contra Julian. ubi nihil invenio; in lib. tamen de duabus animabus contra Manichæos c. 10. multa habet, ex quibus illud deduci poteſt, & Ambroſ. lib. 2. de fide c. 4. aperte dicit operationem unius poteſtatis non poſſe eſſe alterius: *Nam ubi eſt*, inquit, *ſubſtantia diverſa, nequit eſſe operatio una*. Et ad eumdem modum argumentatur Damaſc. lib. 3. c. 13. 14. & 15. & Leo Pap. Epiſt. 10. ad Flavian. & 96. ad Leonem Auguſtum. Ratio vero peculiaris ex hoc myſterio reddi poteſt, quia, ſi ſcientia increata divinitatis per ſeipſam eſſet ita unita intellectui creato animæ Chriſti, ut redderet illam actu intelligentem, jam eſſet unio facta in natura, & eſſet communis toti Trinitati. Sed hæc ratio non cogit, diceretur enim, hanc unionem non eſſe hypoſtaticam, ſed beatificam, & vel eſſe, vel ſaltem poſſe eſſe communem omnibus beatis, atque adeo non eſſe ſubſtantialem unionem, ſed accidentalem, ſeu potius intelligibilem, ſicut multi loquuntur de unione divinitatis in ratione ſpeciei intelligibilis. Ratio ergo propria eſt, quia actus intelligendi intellectus creati eſſentialiter dicit duplicem reſpectum ad intellectum, quem conſtituit intelligentem, ratione cujus repugnat actui increato, ut per ſeipſum conſtituat talem intellectum actu intelligentem. Primus reſpectus eſt actionis: nam quia intelligere eſt actus vitæ, oportet, ut ſit actio intelligentis, nam actualis vita conſiſtit in actione, ut ex prima parte, ſeu materia de anima conſtat. Alius reſpectus eſt formæ, eſt enim intellectio actus formalis intelligentis, cum ſit actus ſecundus, & immanens, & ideo per formalem unionem ſui ad intellectum conſtituit illum intelligentem. Quod duobus modis fieri poteſt, ſcilicet, vel per ſummam identitatem, ut contingit in Deo, quia eſt ipſum intelligere per eſſentiam, vel per informationem propriam, ut eſt in omni intellectione, quæ ab intellectu diſtinguitur, quia ergo intellectio increata nec fieri poteſt ipſe intellectus creatus, neque ab illo effici, neque illum informare, ideo per ſeipſam non poteſt conſtituere illum actu intelligentem.

Anima Chriſti nihil formaliter intellexit per ſcientiam increatam divinitatis.

Actio vitalis immanens cur neceſſario petit eſſe a potentia ſui ſubjecti.

Et hæc ratio ſolvit fundamentum ſecundæ ſententiæ, ad priorem enim partem de ſpecie, ſeu objecto intelligibili reſpondet hic Cajetan. ſpeciem eſſe formam in eſſe intelligibili, intellectionem vero in eſſe naturali: eſſentiam autem divinam poſſe informare intellectum creatum, ut intelligibilem formam, non vero naturalem. Quod ſi interroges, cur actus intelligendi creatus magis ſit forma naturalis, quam ſpecies intelligibilis; Cajetan. nullam rationem reddit, ſed ſolum inductione probat intellectionem eſſe formam naturalem, quia ita reperimus in omnibus intellectionibus creatis, cum tamen eadem fere fieri poſſit in ſpeciebus creatis. Quare gratis mihi videtur conficta illa diſtinctio, ut omittam vix poſſe intelligi, ſi de vera forma ſit ſermo: nam illa, quæ dicitur forma in eſſe intelligibili, vel formaliter dat aliquod eſſe reale, vel nullum confert: ſi hoc poſterius dicatur, vere non eſt forma realis, cum non habeat realem cauſalitatem formæ, quæ eſt dare formaliter aliquod eſſe reale componendo unum aliquod reale ens. Si autem dicatur prius, fieri non poteſt, ut eſſentia divina ita informet intellectum creatum, quia nec poteſt dare illi eſſe ſubſtantiale, quia intellectus non eſt capax illius: nec accidentale, cum ipſa formaliter non ſit accidens: neque poſſet alteri ex his modis uniri, quin eſſet vera forma ſubſtantialis, vel accidentalis, atque adeo forma phyſica, ſeu naturalis. Et hæc ratio applicari optime poteſt ad confirmandam concluſionem poſitam, quia quamvis divina eſſentia ſit formalis intellectio, eſt tamen intellectio ſubſtantialis, cujus non eſt capax intellectus creatus, qui ſolum accidentaliter, non ſubſtantialiter eſt intelligens.

Reſpon. ad fundamentum.

Ad exemplum ergo de ſpecie intelligibili reſpondetur, ſpeciem intelligibilem creatam per ſe non poni, ut informet, ſed ut efficiat, nam per ſe tantum eſt quaſi ſemen objecti, ut ſuppleat abſentiam, vel efficacitatem ejus: ut enim intellectus intelligat, requirit concurſum ſui objecti, qui non eſt concurſus formæ intrinſece informantis, ſed efficientis, aut termini ſpecificantis: ſpecies vero ponitur, ut ſuppleat vicem ejus, præſertim in ratione principii

Eſſentia divina cur uniri poteſt intellectui creato per ſe ipſam in ratione ſpeciei intelligibilis, & non actus.

cipii

cipii coefficientis,quod vero inhæreat, convenit speciei accidentali eo quod accidens est,non ex vi concursus necessarii ad intellectionem:essentia ergo divina,cum dicitur per seipsam supplere vicem speciei,non est,quia vere informet,sed solũ, quia intime adest intellectui, & cum illo cõcurrit ad visionem sui, tam in ratione principii efficiẽtis,quam objecti terminantis illã,ut latius 1.p.q.12.

Ad aliud vero exemplum de subsistentia, negatur similitudo propter multa. Primo quia subsistere non consistit in actione,quæ fit ab intrinseco principio vitæ, sicut intelligere, quæ ratio etiam de specie intelligibili dari poterat. Secundo, quia subsistentia non est vera forma, sed tantum terminus naturæ,ut supra dictum est. Tertio, quia subsistentia etiam creata est actus substantialis,& ideo suppleri potest per subsistentiam increatam etiam substantialem: at vero intellectio creata est actus accidentalis, & ideo intellectio substantialis non potest vicem ejus subire. Et confirmatur hæc responsio & conclusio, nam si fundamẽtum illud aliquid valeret, sequeretur, quia essentia divina est formaliter sua misericordia,& justitia,& aliæ perfectiones similes, posse per se ipsam reddere formaliter justam,misericordem, &c. animam humanã, quod est absurdũ, aliàs posset etiã justificari homo formaliter per ipsam justitiam increatam Dei, quod est plusquam falsum,ut constat ex doctrina de justificatione.

Subsistentia creata cur suppleri potest per increatam, & non intellectio creata per divinam.

Ex quibus exemplis licet intelligere,nullam perfectionem formaliter existentem in Deo,posse per seipsam formaliter communicari, seu uniri creaturæ, præter subsistentiam, quia omnis alia perfectio, ut est in Deo,pertinet ad ipsius naturæ(ut ita dicam) constitutionem: Deus autem non potest uniri creaturæ in natura, ut supra ostensum est. Ut vero talis perfectio esse potest in creatura, vel est essentialis,ut est perfectio substantiæ,prout de natura dicitur, & ita non potest conferri per ipsam essentiam Dei,quia non potest illa essentialiter constituere essentiam creatam: vel est accidentalis, & ita etiam non potest formaliter dari per substantialem perfectionem ipsius divinitatis propter rationem factam.

Nulla perfectio existens in Deo potest per se uniri creaturæ præter subsistentiam.

Dubium.

Sed quæres primo, quam sit certa hæc postrema conclusio. Quidam enim eam putant esse de fide & contrariam hæreticam. Alii periculosam, & temerariam sententiam Ripæ appellant, quia ex illa sequitur, animam Christi comprehendere Deum, quia videret Deum eadẽ visione,qua ipse se videt. Sequitur etiam, animam Christi non indigere lumine creato ad videndum Deum, quod est damnatum in Concilio Viennen. Clement. Ad nostrum,de hær. Sequitur denique,animam Christi amare Deum ipso amore increato,quo Deus se amat, & non per charitatem creatam illi infusam, quod supra hæreticum esse diximus. Denique in Concil. Basil. Sess. 22. damnantur hæc propositio Augustini de Roma: *Anima Christi tã clare, ac intense videt Deum, sicut Verbum ipsum.*

Sententia Jo. Ripæ qualis.

Responsio.

Respondeo, ita asserere animam Christi cognoscere omnia,quæ intelligit, per ipsam increatam scientiam,ut nullum habeat creatum actum intelligendi, est plane hæreticum: tamen,si non negetur habere actus creatos, asserere etiam cognoscere per increatum, non est hæreticum, quia neque conclusio nostra est definita in aliquo Concilio,neque aperte colligitur ex Scriptura,vel ex aliis principiis fidei,neque enim ex contraria sententia sequitur aperte comprehensio Dei:dici enim posset, illam scientiam increatam non totaliter uniri intellectui creato, sed juxta capacitatem ejus, & eadem ratione dici posset lumen gloriæ esse necessarium, non ad agendum, sed ad suscipiendam illam visionem,& ut intellectus fiat capax illius. Merito tamen temerarius censendus esset, qui contrariam sententiam vellet defendere,quam Theologi fere omnes,ut absurdam,& improbabilem reliquerunt,cuique Agatho Pap.& alii Patres citati fere aperte contradicunt, quæ denique licet non aperte repugnet, parum tamen consentanea est principiis fidei.

Dubium 2

Quæres secundo, quo tempore inceperit anima Christi habere hos actus intelligendi,seu ratione uti? Gnostici,quantum ex Irenæo colligitur l.1.c.17. videntur asseruisse,Christum in infantia non habuisse rationis usum. Brentium etiam asseruisse Christum, sicut corpore ita & animo adolevisse, refert Fevarden. in Iren. l.2. c.49. n.5. Et ibidem ait, Gallasium in annotat. illius loci Irenæi asseruisse,Christum more aliorum hominum didicisse. Et alios similes hæreticos ibidẽ refert, quos variis Patrũ testimoniis confutat, & ex his, quæ in discursu sequentium quæstionum dicemus,sufficienter confutabuntur a nobis. Nunc breviter dico,ex communi doctrina Theologorum in 3.dist.14. Christum a primo instanti conceptionis suæ usum fuisse ratione, & habuisse actus intelligendi. Hæc est aperta sententia August.l.2.peccat. merit.c.29.& juxta illam intelligenda sunt, quæ idem tractaverat,lib.cap.37. idem docet Ansel. lib. 2. Cur Deus hom.c.13. Probatur ex illo Jerem.31. *Mulier circumdabit virum*,id est,Virgo Christum,qui vir dicitur, non ætate,sed sapientia:ut ibi Hieron.& alii Patres exponunt, & eleganter Bernard. homil.2.in Missus est: deinde ex illo Joan.1. *Vidimus gloriam ejus gloriam quasi unigeniti a Patre plenum gratiæ,& veritatis*,id est, scientiæ, ut August. & alii exponunt: sicut ergo a primo instanti conceptionis fuit *Unigenitus a Patre*, ita etiam fuit plenus scientiæ,ita enim decebat tantæ personæ dignitatem, ut in simili argumentatur August. 15. de Trinit.c.26. & indicat Cypr. lib. de Cardin. Christ. oper. capit. de Nativ. Christi,& melius Anselm.l.2. Cur Deus hom. c. 13. Ex quibus confirmatur:nam Verbum in natura nostra eas tantum imperfectiones assumpsit,quæ ita sunt connaturales naturæ nostræ mortali,ut possent etiam ad nostram redemptionem conducere:at vero carentia actus intelligendi,seu usus rationis,nihil nobis prodesse poterat; non ergo assumpsit hanc imperfectionem: sed veritas hæc magis ex sequentibus disputationibus constabit, & explicabitur. Sed objici potest contra hoc,illud Isai.8. *Antequam sciat puer vocare Patrem,&c.* cujus proprius sensus esse videtur, antea quam habeat usum rationis, cui consonat illud Luc.2. *Proficiebat sapientia*. Respondetur, Hieronymum ita exponere primum locum; *Antequam sciat vocare Patrem* id est, antequam fiat homo, & habeat Patrem,quem vocare possit. Ambros. vero lib. de incarnat.c.7.& August. serm.32. de tem. exponunt: *Antequam sciat*,id est,antequam propter infantiam possit vocare Patrem. Exponi etiam potest de scientia experimentali,sicut testimonium Lucæ,de quo qu. 12.

SECTIO III.

Utrum omnis actus intelligendi animæ Christi fuerit verus, certus, & evidens.

Nonnulli antiqui hæretici docuerunt, habuisse animam Christi cognitionem creatam admistam ignorantiæ,atque adeo ex aliqua patre incertam, & evidentem. Ita sensisse Gnosticos,colligitur ex Iren. 1. contra hæres. c.16. de Arianis idem indicat Ambros. 5. li. de fid.c.7.& idem docuit Themistius quidam, a quo Themistiani,ut refert Sophronius in epist. quæ habetur VI. Synod. act.11.& Liberatus in Breviario,c.19. Idem denique Agnoitæ,ut refert Gregor.li.2.regist.c.42. & Isidor. lib.8. Etymolog. c.5. Fundamenta horum errorum sunt quædam loca Scripturæ, quæ in sequentibus quæstionibus a nobis explicanda sunt.

Suppono ergo in intellectu animæ Christi fuisse actus, tum naturales,tum etiam supernaturales. Hoc ex seqq. quæstionibus fusius constabit, nunc breviter explicatur; quia in Christo fuit perfecta natura humana cum omnibus suis proprietatibus naturalibus, ut Concilia definiunt;ergo habuit suos actus naturales, nam licet hi actus non sint ad modum proprietatum manantium a natura, sed pendere possint ex voluntate operantis, tamen sunt proprietates seu perfectiones maxime consentaneæ ipsi naturæ,quibus privari non debet natura omni ex parte per se:quin potius servato naturali ordine impossibile est,ut homo utens sensibus non interdum eliciat aliquem actum naturalem intellectus:unde, ut anima Christi caruisset,vel suspendisset omnem hujusmodi actum,oportuisset preternaturali, & miraculoso modo hoc facere: quod tamen sine fructu, & sine causa fieret, quia neque ad perfectionem ejus,neque ad utilitatem nostram conferebat. Unde censeo hanc partem certam esse de fide, eamque colligo ex definitionibus Conciliorum supra citatis, & aliis, quibus tradunt esse in Christo duas operationes, & ex modo, quo Scriptura de Christo loquitur, ut de homine sentiente, & intelligente naturali modo.

Altera pars de actu supernaturali, etiam est de fide, quia

quia si de fide certum est in aliis justis, & beatis esse supernaturalem cognitionem, multo magis de anima Christi, de qua infra ostendemus esse beatam, & cognoscere omnia divina mysteria, quæ non nisi supernaturaliter cognosci possunt. Dices. Quamvis hæc cognitio aliis sit supernaturalis, tamen animæ Christi erit naturalis propter unionem. Respondetur, si sit sensus ipsum actum in se esse naturalem, vel animam unitam non indigere altiori lumine, & auxilio ad illum eliciendum, quam ad alios actus naturales, falsum omnino est: quia sicut unio non immutat, nec confundit naturas, ita nec proprietates earum, neque ipsa unio per se formaliter dat vires ad operandum, ut supra disp. 18. late dictum est: si vero sit sensus, illum actum esse connaturalem animæ unitæ, quia ratione unionis debita est illi tam perfecta cognitio, verum est quidem: non tamen est contra id, quod dicimus, loquimur enim de ipsis actibus secundum se, sicut habere dicitur anima Christi amorem Dei naturalem, & supernaturalem, quamvis uterque possit dici aliquo modo connaturalis animæ unitæ, & hoc exemplum confirmat positionem factam.

Objectio. *Responsio.*

Dico primo. Omnis actus supernaturalis, qui fuit in intellectu animæ Christi, est verus, certus, & evidens. Hæc conclusio est omnino certa, nam primum de ratione omnis actus intellectualis supernaturalis est, ut sit verus: quia cum hujusmodi actus fit ex speciali Dei revelatione & influxu, non potest non esse verus, quia si falsus esset, ejus falsitas in Deum redundaret. Quod explicatur, & confirmatur, quia vel talis actus est evidens, vel obscurus, si evidens, hoc ipso necessario est verus, si obscurus, & supernaturalis, necessario est actus fidei infusæ, cui non potest subesse falsum. Denique rationes omnes, quibus hoc solet probari de actu fidei infusæ, evidentius procedunt de omni actu supernaturalis cognitionis. Ex his vero plane efficitur, omnem hujusmodi actum debere esse certum, ostensum est enim necessario esse infallibilem, certitudo autem ibi est, ubi non potest esse falsitas. Quod vero etiam evidens sit, facile declaratur, suppositis iis, quæ dicta sunt qu. 7. ostendimus enim ibi nunquam fuisse fidem infusam in anima Christi, quia non fuit capax cognitionis obscuræ; ergo.

Dico secundo. Omnis actus naturalis intellectus Christi fuit etiam verus, certus, & evidens. Hæc conclusio etiam colligitur ex communi doctrina Theologorum in 3. dist. 14. & 17. & ex D. Th. infra, q. 15. art. 3. & est omnino certa, Scriptura enim sacra ita loquitur de Christo, sicut de homine habente infallibilem auctoritatem, qui in iis, quæ loquebatur, decipere alios non potuit, & consequenter neque ipse decipi: & in hoc fundatur maxima certitudo nostræ fidei: ergo omne judicium, quod fuit in anima Christi, fuit verum, & infallibile, atque adeo certum, & evidens: quia in actibus naturalibus certa veritas, & infallibilitas assensus fundatur in evidentia, nec potest dari actus obscurus omni ex parte, verus & certus, hoc enim est proprium fidei infusæ. Et confirmatur, quia error, seu falsus assensus est magna imperfectio, quæ per se utilitatem afferre non posset ad nostram redemptionem, quin potius posset obesse, valde enim imminueret loquentis Christi auctoritatem: ergo non assumpsit Verbum talem imperfectionem, neque ejus majestatem, aut dignitatem decebat, ut illam assumeret. Confirmatur tandem, quia omne judicium, etiam naturale, quod est in intellectu beati, est verum, & infallibile, multo ergo magis in intellectu Christi, qui non solum beatus erat, sed etiam Deus.

Omne judicium naturale animæ Christi fuit infallibile.

Sequitur primo, non fuisse in intellectu Christi actum opinionis, vel fidei humanæ de se fallibilis, quia his actibus potest subesse falsum, unde si illos exerceret, potuisset interdum habere actum falsum. Item hi actus sunt de se incerti: actus autem incertus non habuit locum in Christo, ut dictum est, quia incertitudo includit dubium, seu formidinem de veritate judicii, & ideo, qui assensum incertum habet, ex vi illius exponit se periculo falsitatis.

In intellectu Christi nullus actus opinionis.

Sequitur secundo, omnem actum intellectus Christi fuisse aliquo modo actum scientiæ, quia generali quadam ratione omnis actus evidens, actus scientiæ dicitur; & propter hanc fortasse causam D. Th. hic, & alii Theologi, solum sub nomine scientiæ agunt de cognitione creata intellectus Christi.

2. Object.

Sed contra primo, quia Christus per intellectum creatum multa ignoravit; ergo eadem ratione potuit in multis errare; quia non est major ratio de ignorantia privationis, quam pravæ dispositionis. Antecedens patet ex Damasc. l. 3. de fid. c. 21. dicente; *Verbum assumpsisse naturam ignorantem*; & Ambr. 2. de fid. videtur tribuere Christo dubitationem ex ignorantia profectam propter verba illa Matth. 26. *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste*; & idem significat Aug. exponens verba illa Ps. 21. *Quare me dereliquisti, &c.* Et confirmatur primo, quia oportuit *Christum per omnia fratribus assimilari*, ad Hebr. 2. *Pro similitudine absque peccato*, ad Hebr. 4. Sed error non est peccatum; ergo. Et confirmatur secundo, quia error intellectus sæpe nascitur ex errore in sensu; sed in sensibus Christi sæpe potuit esse deceptio: nam interdum a longe potuit res apparere minor, quam erat, vel aliquid simile.

Ad argumentum respondetur in primis, non esse eandem rationem de ignorātia privationis, & de errore, quia hæc multo major imperfectio est, magisq; contraria perfectioni virtutis, & infallibili auctoritati, quæ in Christo esse debuit. Secundo dicitur, antecedens, proprie & in rigore loquendo, esse falsum, quia Christi anima nihil eorum nescivit, quæ in aliqua temporis differentia existentiam habitura sunt; & quāvis demus, ex rebus, quę in sola divina potentia cōtinentur, & ab ea fieri possunt, aliquas non cognovisse (de quo infra dicetur), tamen illa carentia seu negatio scientię non potest dici vera ignorantia; quia ignorantia non significat quamcunque negationem cognitionis, sed privationem illius scientiæ, quæ inesse deberet, juxta conditionem, vel statum propriæ naturæ, ut non dicitur homo ignorans, eo quod careat scientia angelica; cognoscere autem omnia possibilia fortasse non pertinet ad statum, vel conditionem intellectus creati, & ita Christus nihil eorum nescivit, seu ignoravit, quæ oportuit scire, considerata dignitate personæ, conditione naturæ, & ratione status seu officii, & ita, simpliciter loquēdo, ignorantiam non habuit, sed plenitudinem scientiæ, ut dicitur Jo. 1. *Et thesauros sapientiæ Dei*, ad Colos. 2. & hoc magis constabit ex quæstionibus seqq. Ad Damascenum ergo respondetur, sensum ejus esse, assumpsisse Christum naturam, quæ de se ignorans esset, nisi in assumptione ipsa impleta esset sapientia, ut ipse postea exponit ibidem, & optime, l. 2. de fide c. 22. Ambr. vero non dicit, Christum dubitasse, vel ignorasse: sed ita se gessisse, ac si dubitaret, vel ignoraret. Et eodem modo potest exponi August. quamvis ipse addat, Christum ibi locutum esse in persona suorum membrorum.

Christus nullam habuit ignorantiam.

Ad primam confirmationem respondetur oportuisse Christum esse similem hominibus peccatoribus in natura passibili, & mortali, & hanc esse Pauli intentionem: non tamen decuisse illum fieri similem in culpa, vel in aliis defectibus, quia ita sunt cum culpa conjuncti ut ad medendum illi prodesse non possint: & hujusmodi est error, & ideo nullo modo potuit esse, neque expediens, neque decens, ut illum assumeret: unde Paulus nunquam dixit oportuisse, ut Christus esset nobis similis in omnibus præter peccatum: alias etiam in modo nativitatis, & in aliis rebus omnibus debuisset esse similis: sed prius dixit debuisse: *Per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret, &c.* Itaque in iis, quæ conferebant ad opus nostræ redemptionis, quo factus est nobis misericors, oportuit, ut nobis esset similis, in alio vero loco solum dicit fuisse *tentatum per omnia*, absque ullo peccato.

Ad secundam confirmationem respondetur, primum non recte inferre, quia Christus per sapientiam intellectus prævenire poterat, & corrigere sensum, ne saltem intellectui deceptionem pareret. Deinde negatur etiam minor, quia licet deceptio sensus minor esset imperfectio: potuit tamen Christus Dominus, sua divina virtute, ita confortare sensus, ut semper viderent, seu apprehenderent res, prout veræ sunt, sive prope essent, sive distantes, & sive hoc, sive illo modo applicarentur.

Alii addunt etiam per superiorem rationem potuisse prævenire sensus, ne deciperentur. Sed non placet, quia sola ratio superior non poterat præcavere, ne objectum immutaret sensum modo sibi proportionato. Unde neque etiam potuit prævenire, ne sensus sentiret, & apprehenderet, juxta qualitatem speciei ab objecto receptæ, & ideo quamvis ratio per superiorem scientiam possit præveniri, ne ipsa sequatur apparentem cognitionem

nem ſenſus,non tamen, ne ſenſus ipſe tali modo apprehendat objectum, & ideo oportuit hoc fieri alia ſuperiori virtute,& poteſtate.

Object. Sed contra ſecundo,quia Chriſtus Dominus intelligebat omnes rationes probabiles omniũ opinionum,& credebat hominibus,qui ſibi aliqua narrabant; ergo poterat habere aſſenſus opinionis,& fidei humanæ, qui ſunt incerti. Confirmatur primo, quia hujuſmodi actus ſunt connaturales homini. Sed Chriſtus aſſumpſit naturam cum omnibus proprietatibus, aliàs neque potuiſſet per diſcurſum cognoſcere, quia hic modus eſt imperfectus. Præſertim,quia licet ita aſſentiret,poſſet vitare periculũ falſitatis,ita per ſuperiorem aliquam ſcientiam dirigendo hæc judicia, ut nunquam niſi in vera materia verſarentur.

Reſponſ. Reſpondetur, Chriſtum evidenter ſemper cognoviſſe res omnes,quæ,vel ab hominibus narrari poterant, vel rationibus probabilibus confirmari: & ita nunquam utebatur teſtimonio humano ad aſſentiendum, ſed per ſuam evidentiam judicabat de uniuſcujuſque teſtimonio,per rationes autem probabiles non judicabat de veritate, ſed tantum de ſingularum opinionum probabilitate,de qua evidentiam habere poterat.

Ad confirmationem reſpondetur, oportuiſſe quidem, ut intellectus Chriſti haberet actus ſibi connaturales, non tamen omnes,pręſertim illos,qui magnam imperfectionem includunt,ut ſunt iſti actus obſcuri, & incerti, quia(ut dictum eſt)habere hos actus, neque ſuæ naturæ perfectionem,neque nobis utilitatem afferret.Quod ita etiam declaratur, quia in voluntate nullum actum habuit Chriſtus, qui non ſit actus virtutis ipſius voluntatis; ergo neque in intellectu habuit actus, niſi virtutis intellectualis;fides autem humana & opinio non ſunt intellectuales virtutes, & ideo neque ſancti Angeli, neque beati,hujuſmodi actus exercent.

Unde ad ultimam confirmationem reſpondetur, potuiſſe quidem Chriſtum modo ibi indicato vitare omnẽ aſſenſum falſum, etiam ſi hujuſmodi aſſenſus præſtare vellet: tamen non propter ſolam falſitatem vitandam non decuit illos exercere, ſed etiam quia ex vi objecti formalis incerti ſunt,& falſitati expoſiti,& ideo ad perfectionem intellectus non pertinent. Non deerunt etiam, qui dicant,non potuiſſe ullo modo habere hos actus, ſuppoſita evidenti cognitione, quam de eiſdem rebus aliunde habebat. Sed quam verum hoc ſit, alibi eſt diſputandum.

Dubium. Sed quæres ultimo an ſaltem de potentia abſoluta poſſet Verbum in humanitate aſſumere, vel permittere falſum aſſenſum,vel erroneum.Quibuſdam enim ita videtur,nec ſine probabili conjectura: poſſet enim Verbum aſſumere humanam naturam, nullum donum, vel ſpeciale auxilium intellectus illi præbendo, quo poſito ille homo non poſſet certius, aut verius judicare de rebus, quam poſſet purus homo cum eodem ingenio, & eiſdem ſenſibus,ut ſupra diſp. 18.demonſtratum eſt; poſſet ergo decipi,ſicut purus homo.Primum antecedens probatur, quia illud neque phyſicam repugnantiam involvit, neque eſt contra aliquam moralem virtutem, neque contra ſapientiam, aut aliud attributum ipſius Dei,ut Deus eſt:ſicut ergo non repugnat, Deum in aſſumpta natura mori,ita neque errare,neque falſum materialiter proferre,hoc enim nec peccatum eſſet,& ideo neque eſſet contra divinam bonitatem,quia Deus non vellet tale materiale mendacium, vel errorem, ſed tantum permitteret: neque etiam eſſet contra veritatem, vel auctoritatem Dei, quia ille homo tunc non ſentiret,nec loqueretur auctoritate divina,ſed humana.

Reſponſ. Difficile quidem eſt, implicationem contradictionis in hoc oſtendere: nihilominus tamen non poſſum ita de Chriſto,ſeu Deo homine, ſentire, ut exiſtimem potuiſſe, vel in intellectum ejus cadere errorem,vel in ſermonem mendacium,etiam materiale,& ſine culpa: quæ videtur eſſe ſententia Anſelmi,l.2.Cur Deus homo,c.13.Et poteſt ſuaderi primo, quia licet hoc nude conſideratum in ordine ad ſolam potentiam quaſi phyſicam non videatur contradictionem involvere, conſideratum tamen in ordine ad potentiam conjunctam divinæ ſapientiæ, & prudentiæ, videtur ſane repugnare. Quia ad prudentem providentiam rationalis perſonæ pertinet, non admittere falſitatem,& deceptionem in propria natura, quando facile præveniri, & caveri poteſt;per unionem autem facta eſt humanitas vere ac proprie natura Verbi Dei; & Verbum,quod eſt perſona illius naturæ, poteſt illam ita dirigere & gubernare,ut nunquam decipiatur:ergo. Secundo quia in errore aut falſitate nulla poteſt eſſe ratio boni honeſti,neque ad illud poteſt conferre:ſed Deus non poteſt in propria natura admittere, niſi quod honeſtum eſt,vel ad honeſtum confert: qua ratione utitur Anſelmus ſupra. Tertio,quia talis error, ſi eſſet poſſibilis in divina perſona ratione aſſumptæ naturæ, multum diminueret auctoritatem talis perſonæ,per aſſumptam naturam loquentis.Si enim ex hoc ſolum, quod is,qui loquitur,eſt perſona divina, non intrinſece ſequitur, ipſum nec decipi poſſe, nec decipere, etiam ſine peccato, fere non haberet Deus homo majorem auctoritatem in loquendo, quam homo purus, quia uterque decipi poſſet, niſi ex divina relatione loqueretur,& uterque poſſet illa carere,& decipi, etiam ſine culpa, exiſtimando verum eſſe,quod non eſt,ſeu a Deo revelari, quod vera revelatione oſtenſum non eſt. Conſequens autem videtur valde abſurdum.

(Margin: Chriſtus de potentia etiam abſoluta falli,ervel fallere non potuit.)

SECTIO IV.

Utrum in anima Chriſti fuerint habitus intellectuales.

HÆC quæſtio ex dictis facile definiri poteſt, nam ex actibus facile eſt habitus colligere: ſicut ergo actũ in naturalem, & ſupernaturalem diſtinximus, ita pari ratione poteſt diſtingui habitus. Dico ergo primo, in Chriſti intellectu fuiſſe habitus naturales. Hęc concluſio certa eſt apud Theologos,in 3.diſt.14. & patebit etiam ex dicendis diſputatione ſequenti, & infra etiam quæſt. 12. Nunc ſolum adverto primo, ſimpliciter loquendo, non eſſe certius,eſſe habitus naturales in intellectu Chriſti,quam aliorum hominum, quia hoc nullo modo revelatum eſt de Chriſto, & pendet ex principio generali de omnibus hominibus, non omnino certo. Si quis tamen hos habitus in aliis hominibus admitteret,in Chriſto autem negaret,certe & temerarius eſſet & ſuſpectus in fide: & hoc modo intelligo concluſionem eſſe certam ſuppoſito,ſcilicet, principio philoſophico, non ſolum probabiliori,ſed fere evidenti. Secundo adverto, nomine habituum comprehendi hoc loco, tam ſpecies intelligibiles,quam habitus ſcientiarum,atque omne id (quidquid illud eſt) quod in intellectu manet per modum actus primi, & eſt principium recordationis, ſeu memoriæ,& reddit illum facilem, & promptum ad naturales actus ſcientiæ. Quamquam enim de his variæ verſentur opiniones, tamen in genere,quod aliquid ſit in intellectu permanens per modum habitus, quo intellectualis memoria generetur, fere nullus dubitat: negari autem non poteſt,quin in anima Chriſti fuerit memoria intellectiva. Eſt enim hæc naturalis proprietas,& facultas animæ rationalis, & oſtenſum eſt ex definitionibus fidei, fuiſſe in anima Chriſti omnes proprietates naturales humanitatis;fuit ergo in illa intellectualis memoria.Item hæc facultas,& uſus ejus, ſpectat ad perfectionem prudentiæ humanæ,teſte Ariſt.6.Ethic. c.8. ubi ad prudentiam, experientiam requirit, experientiam autem memoria efficit,ut idem docet 1.Metaph.in principio. Sic ergo in genere conſtat eſſe in intellectu Chriſti aliquid permanens per modum habitus naturalis. In particulari vero,quid illud fuerit,pendet ex opinionibus. In eis tamen ita loquendum eſt de Chriſto, ſicut de aliis hominibus,ut ſupra dictum eſt, quia hoc pertinet ad conſummatam humanæ naturæ perfectionem,& ita conſtat,probabilius eſſe habere ſpecies intelligibiles naturales, & habitus ab ſpeciebus diſtinctos, &c.

(Margin: Habitus naturales in intellectu Chriſti.)

Dico ſecundo, etiam eſt in intellectu Chriſti habitus infuſus intellectualis:nomine habitus intelligo quodcũque principium actus,quod ſit qualitas infuſa intellectui, & in eo permanens, ſive ſit per modum luminis, ſive per modum ſpeciei,& ſive habeat actum ſecundum ſemper conjunctum,ſive non. Et hoc ſenſu exiſtimo concluſionem eſſe ita certam,ut ſit fidei proxima, neque negari poſſit ſine nota erroris. Probatur ex dictis ſupra de habituali gratia Chriſti. Illa enim æque fere generalia ſunt perfectionibus intellectus, ſive voluntatis, unde in locis Scripturæ, quæ de hoc loquuntur, ambæ con-

(Margin: Habitus infuſus in intellectu Chriſti.)

conjunguntur, ut Isai. 11. *Requiescet super eum Spiritus Domini, Spiritus sapientiæ, & intellectus.* Ubi verbum, *requiescit*, indicat permanentiam per modum habitus. Et Jo. 1. *Vidimus gloriam ejus plenum gratiæ & veritatis.* Item, quia tam certum est, lumen gloriæ datum esse animæ Christi ad videndum Deum, sicut aliis beatis.

Denique ostensum est, fuisse in anima Christi actus supernaturalis cognitionis; sed ad eliciendos hujusmodi actus connaturali, & perfecto modo requiritur habitus; ergo. Confirmatur, nam hac ratione in quocunque Sancto est aliqua virtus intellectualis infusa, cur igitur non erit in Christo? Nulla sane est dubitandi ratio, neq; aliquid invenio, quod contra has veritates objiciam, quod responsione dignum sit; quamquam Palud. in 3. d. 13. qu. 2. multa in utramque partem objiciat. An vero hic habitus sit unus, vel multiplex, in sequentibus disputabitur.

ARTICULUS II.

Utrum Christus habuerit scientiam, quam habent beati, vel comprehensores.

65 Inf. a. 3. co. Et op. 3. c. 223.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit scientia beatorum, vel comprehensorum. Scientia enim beatorum est per participationem divini luminis: secundum illud Ps. 35. In lumine tuo videbimus lumen. Sed Christus non habuit lumen divinum tanquam participatum, sed ipsam divinitatem in se habuit substantialiter manentem: secundum illud Colos. 2. In Christo inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter. Ergo in Christo non fuit scientia beatorum.*

2 Præterea. Scientia beatorum eos beatos facit, secundum illud Jo. 17. Hæc est vita æterna, ut cognoscant te, solum verum Deum, & quem misisti Jesum Christum. Sed homo ille fuit beatus ex hoc ipso, quod fuit Deo unitus in persona: secundum illud Ps. 64. Beatus, quem elegisti & assumpsisti. Non ergo oportet ponere in ipso scientiam beatorum.

3 Præterea. Scientia duplex homini competit, una secundum suam naturam, alia supra naturam. Scientia autem beatorum, quæ in divina visione consistit, non est secundum naturam hominis, sed supra ejus naturam. In Christo autem fuit alia supernaturalis scientia multo altior, scilicet, scientia divina. Non ergo oportuit in Christo esse scientiam beatorum.

Sed contra. Scientia beatorum in Dei cognitione consistit. Sed ipse plene cognovit Deum, etiam secundum quod homo: secundum illud Joan. 8. Scio eum, & sermonem ejus servo. Ergo Christo fuit scientia beatorum.

a *Respondeo dicendum, quod illud, quod est in potentia, reducitur in actum per id, quod est actu: oportet enim esse calidum id, per quod alia calefiunt. Homo autem est in potentia ad scientiam beatorum, quæ in Dei visione consistit, & ad eam ordinatur sicut ad finem: est enim creatura rationalis capax illius beatæ cognitionis, in quantum est ad imaginem Dei. Ad hunc autem finem beatitudinis homines reducuntur per Christi humanitatem, secundum illud Hebræorum 2. Decebat eum, propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, auctorem salutis eorum per passionem consummari. Et ideo oportuit, quod cognitio beata in Dei visione consistens excellentissime Christo homini conveniret: quia semper causam oportet esse potiorem causato.*

Ad primum ergo dicendum, quod divinitas unita est humanitati Christi secundum personam, non secundum essentiam, vel naturam, sed cum unitate personæ remanet distinctio naturarum: & ideo anima Christi quæ est pars humanæ naturæ, per aliquod lumen participatum a natura divina, perfecta est ad scientiam beatam, qua Deus per essentiam videtur.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa unione homo ille est beatus beatitudine increata, sicut ex unione est Deus. Sed præter beatitudinẽ increatam oportuit in natura humana Christi esse quandam beatitudinem creatam, per quam anima ejus in ultimo fine humanæ naturæ constitueretur.

Ad tertium dicendum, quod visio, seu scientia beata, est quodammodo supra naturã animæ rationalis, in quantum, scilicet, propria virtute ad eam pervenire non potest. Alio vero modo est secundum naturam ipsius, in quantum, scilicet, secundum naturam suam est capax ejus, prout scilicet, est ad imaginem Dei facta, ut supra dictum est. Sed scientia increata est omnibus modis supra naturam animæ humanæ.* In corp. art.

COMMENTARIUS.

AFfirmat D.Th. & probat, quia Christus est aliis beatitudinis causa, multo ergo magis eam habuit. Quæ ratio est moralis demonstratio, non metaphysica: & ideo difficultas, quam Cajetanus movet, necessaria non est, quamvis quæ occasione illius dicit, & quæ notat in solutione ad tertium, utilia sint, omnia tamen clara.

ARTICULUS III.

Utrum Christus habuerit scientiam inditam, vel infusam.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in Christo non sit alia scientia indita, vel infusa, præter scientiam beatam. Omnis enim alia scientia comparatur ad scientiam beatam, sicut imperfectum ad perfectum. Sed, præsente cognitione perfecta, excluditur cognitio imperfecta, sicut manifesta visio faciei excludit ænigmaticam visionem fidei, ut patet 1. Corinth. 13. Cum igitur in Christo fuerit scientia beata (ut dictum est), videtur, quod non potuerit in eo inesse alia scientia indita.* 66. Inf q. 12. a. 1. cor. & 3 d. 14 a. 1 q. 5. Et ver. q. 20. a. 2. c. fin. & a. 3. & opus. 9. c. 223. & op. 2 q. 81. Art. præc.

2 Præterea, imperfectior modus cognitionis disponit ad perfectiorem, sicut opinio, quæ est per syllogismũ dialecticũ, disponit ad scientiã, quæ est per syllogismum demõstrativũ. Habita autem perfectione, non est ulterius necessaria dispositio: sicut habito termino, non est necessarius motus. Cum ergo cognitio quæcunque alia creata comparetur ad cognitionem beatam sicut imperfectum ad perfectum, & sicut dispositio ad terminum, videtur, quod cum Christus habuerit cognitionem beatam, quod non fuit ei necessarium, habere aliam cognitionem.

3 Præterea. Sicut materia corporalis est in potentia ad formam sensibilem, ita intellectus possibilis est in potentia ad formam intelligibilem. Sed materia corporalis non potest simul recipere duas formas sensibiles, unam perfectiorem, & aliam minus perfectam: ergo neque anima potest simul recipere duplicem scientiam, unam perfectiorem, & aliam minus perfectam: & sic idem, quod prius.

Sed contra est, quod dicitur Colos. 2. quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiæ & scientiæ absconditi.

b *Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est*, decebat, ut natura humana assumpta a Verbo Dei imperfecta nõ esset: Omne autem, quod est in potentia, est imperfectum, nisi reducatur ad actum. Intellectus autem possibilis humanus est potentia ad omnia intelligibilia. Reducitur autem in actum per species intelligibiles, quæ sunt quædã formæ completivæ ipsius, ut patet ex his, quæ dicuntur in 3. de Anima*. Et ideo oportet in Christo ponere scientiã inditam, in quantum per Verbum Dei, animæ Christi sibi personaliter unitæ, impressæ sunt species intelligibiles ad omnia, ad quæ intellectus possibilis est in potentia. Sicut etiam per Verbum Dei impressæ sunt species intelligibiles menti angelicæ in principio creationis rerum: ut patet per August.* 2. super Genes. ad liter. Et ideo, sicut in Angelis, secundum eundem August.* ponitur duplex cognitio (una scilicet, matutina, per quam cognoscunt res in Verbo: & alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura per species sibi inditas) ita præter scientiam divinam & increatã, est in Christo secundũ ejus animã sciẽtia beata, qua cognoscit Verbũ, & res in Verbo: & sciẽtia infusa sive indita, per quã cognoscit res in propria natura per species intelligibiles humanæ mẽti proportionatas.* Ar. 1. hujus qu. Li. 3. t. 32. 38. tom. 2. Lib 2. c. 8. tom. 3. Li. 11. de civ. Dei c. 7. d. medio to 5 Et l. 4. super Gen. c 24. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod visio imperfecta fidei, in sui ratione includit oppositum manifestæ visionis, eo quod de ratione fidei est, ut sit de non visis, ut in secunda parte dictum est. Sed cognitio, quæ est per species inditas, non includit aliquid oppositum cognitioni beatæ. Et ideo non est eadem ratio utrobique.* 2. 2. q. 1. a. 4.

c *Ad secundum dicendum, quod dispositio se habet ad perfectionem dupliciter. Uno modo, sicut via ducens ad perfectionem: alio modo, sicut effectus a perfectione procedens. Per calorem enim disponitur materia ad suscipiendam formam ignis, qua tamen adveniente, calor non cessat, sed remanet quasi quidam effectus talis formæ. Et similiter opinio ex syllogismo dialectico causata, est via ad scientiam, quæ per demonstrationem acquiritur; qua tamẽ acquisita potest remanere cognitio, quæ est per syllogismũ dialec-*

dialecticum, quasi consequens scientiam demonstrativã, quæ est per causam. Quia ille, qui cognoscit causam, ex hoc etiam magis potest cognoscere signa probabilia, ex quibus procedit dialecticus syllogismus. Et similiter in Christo, simul cum scientia beatitudinis, manet scientia indita, non quasi via ad beatitudinem, sed quasi per beatitudinem confirmata.

Ad tertium dicendum, quod cognitio beata non fit per speciem, quæ sit similitudo divinæ essentiæ, vel eorum, quæ in divina essentia cognoscuntur: ut patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt: sed talis cognitio est ipsius divinæ essentiæ immediate per hoc, quod ipsa essentia divina unitur menti beatæ, sicut intelligile intelligenti, quæ quidem essentia divina est forma excedens proportionem cujuslibet creaturæ. Unde nihil prohibet, quin cum hac forma superexcedente, simul insint rationali menti species intelligibiles proportionatæ suæ naturæ.* 1.p.q.12. ar.1.

COMMENTARIUS.

DUpliciter potest aliqua scientia esse infusa, vel per se, quia natura sua postulat illum productionis modum; vel per accidens, quia licet acquiri possit, ex accidente infunditur. D.Th. ergo de scientia per se infusa loquitur, ut constat ex tota qu. seq. præsertim art. 4. Cajet. vero nescio quam differentiam invenit inter nomen scientiæ *inditæ*, vel *infusæ*. Ait enim, scientiam dici infusam, quando datur supra naturæ debitum, atque adeo diversa actione, qua illius subjectum creatum est, qualem dicit (& bene) fuisse scientiam infusam animæ Christi; inditam autem scientiam vocari dicit, quæ datur alicui simul cum ipsa natura, quia est connaturalis, & quasi debita ipsi naturę, atque adeo, quę imprimitur eadem actione, qua ipsa natura creatur, ut est, inquit, scientia angelica. Sed, quod ad verba attinet, non immoror, quamquam existimem, has voces apud Theologos fere semper pro eadem usurpari, & Latine idem significare, si tamen vox, *indita*, Latina est. Quod vero ad rem attinet, illud solum de productione scientiæ inditæ per eandem actionem, qua producitur subjectum, existimo esse falsum, quia, cũ sit qualitas a subjecto distincta, & ab illo effective non resultet, ut in materia de angelis ostendi, etiamsi connaturalis sit subjecto, necesse est, ut ab agente distincta actione producatur. Vera ergo differentia solum est, quod scientia cum natura concreata, sive infusa, sive indita dicatur, interdum est supra naturalem capacitatem, & debitum naturæ; interdum vero est illi consentanea.

b Respondet D.Th. esse in Christo scientiam infusam præter beatam. Probat, quia intellectus Christi est in potentia ad species intelligibiles; ergo, ut esset perfectus, debuit habere actum. Sed contra, nam vel est sermo de potentia naturali, & sic non concluditur intentum, quia ad scientiam per se infusam non est intellectus humanus in potentia naturali. Vel est sermo de obedientiali, & hanc potentiam non oportet habere semper actum, quia neque est debitus, nec potest dari omnino adæquatus. Responsio Respondetur ex eodem D.Th. q.11. art.1. sermonem esse de potentia obedientiali. Sed (ut bene Cajetan. hic, & ibi notat) non est intelligendum de potentia obedientiali in tota sua latitudine, prout ad absolutam Dei potentiam comparari potest, sic enim recte procedit argumentum factum; sed intelligendum est de hac potentia, ut pertinente ad perfectum statum gratiæ, seu prout in eo statu secundum legem Dei ordinariam reduci solet in actum, ac si diceremus, animam esse in potentia ad gratiam, vel ad caritatem infusam; eodem enim modo per intellectum est in potentia, ut in aliquo statu perfecte cognoscat res in proprio genere seu per proprias species; & ita optime procedit ratio D.Thomæ, & multo magis in Christo, quam in aliis, cui ratione unionis potest hæc capacitas dici quodammodo naturalis.

Objectio.

c In argumentis tractat D.Th. an cum scientia beata possit esse simul alia scientia de eisdem rebus per beatam cognitis; quæ quæstio facilis est, & communis aliis beatis, & ita argumenta omnia clara sunt, & non indigent expositione. Notanda vero est solutio ad secundum, ubi D.Tho. sentit: actum opinionis esse posse simul cum scientia, & Cajetanus in re idem affirmare videtur, quamvis in modo loquendi neget. Sed de hoc aliàs.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus habuerit aliquam scientiam acquisitam.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit aliqua scientia experimentalis acquisita. Quicquid enim Christo conveniens fuit, excellentissime habuit. Sed Christus non habuit excellentissime scientiam acquisitam, non enim instituit studio literarum, quo perfectissime scientia acquiritur, dicitur enim Jo. 7. Mirabantur Judæi dicentes: Quomodo hic literas scit, cum non didicerit? Ergo videtur, quod in Christo non fuerit aliqua scientia acquisita.* 67. Inf.q.12.a.2. & q.15 a.8. & opu. 3. c.215. & 3.d.14.a.3 q.5. & d. 18 a.3. & ver.q 10. a.31.

2 Præterea. Ei, quod est plenum, non potest aliquid superaddi. Sed potentia animæ Christi fuit impleta per species intelligibiles divinitus inditas, ut dictum est. Ergo non potuerunt supervenire animæ species acquisitæ.* Ar.præc.

3 Præterea. In eo, qui jam habet habitum scientiæ, per ea, quæ a sensu accipit, non acquiritur novus habitus (quia sic duæ formæ ejusdem speciei simul essent in eodẽ); sed habitus, qui prius inerat, confirmatur & augetur. Ergo, cum Christus habuerit habitum scientiæ inditæ, non videtur, quod per ea, quæ sensu percepit, aliquam aliam scientiam acquisierit.

Sed contra est, quod Hebræorum 5. dicitur: Cum esset Filius Dei, didicit ex his, quæ passus est, obedientiam. Glos. id est, expertus est. Fuit ergo in Christo aliqua experimentalis scientia, quæ est scientia acquisita.* Glos. interlin. ibidem.

b Respondeo dicendum, quod ut ex supra dictis patet, nihil eorum, quæ Deus in nostra natura plantavit, defuit humanæ naturæ, assumptæ a Dei Verbo. Manifestum est autem, quod in humana natura Deus plantavit, non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem. Unde necesse est dicere, quod in anima Christi fuit, non solum intellectus possibilis, sed etiam intellectus agens. Si autem in aliis Deus & natura nihil frustra faciunt (ut Philosophus dicit in 1. de Cœlo*) multo minus in anima Christi aliquid fuit frustra. Frustra autem est, quod non habet propriam operationem, cum omnis res sit propter suam operationem, ut dicitur in 2. de cœlo*. Propria autem operatio intellectus agentis est facere species intelligibiles actu, abstrahendo eas a phantasmatibus: unde dicitur in 3.* de Anima, quod intellectus agens est, quo est omnia facere. Sic igitur necesse est dicere, quod in Christo fuerint aliquæ species intelligibiles, per actionem intellectus agentis in intellectu possibili ejus receptæ: quod est, esse in ipso scientiã acquisitã, quã quidã experimentalẽ nominant.* A.1. hujus & q. 5. Li.1. de cœl.32. & 1.32. & 48. to.2. Li.3. de cœl.tex.17 to.1. Li.3. de anima text.18. to 2.

Et ideo, quamvis aliter alibi scripserim, dicendum est, in Christo fuisse scientiam acquisitam, quæ proprie est scientia secundum modum humanum, non solum ex parte subjecti recipientis, sed etiam ex parte causæ agentis. Nam talis scientia ponitur in Christo secundum lumen intellectus agentis, quod est animæ humanæ connaturale. Scientia autem infusa attribuitur animæ humanæ secundum lumen desuper infusum: qui modus cognoscendi est proportionatus naturæ angelicæ. Scientia vero beata, per quam ipsa Dei essentia videtur, est propria & connaturalis soli Deo, ut in prima parte dictum est*.* 3. sent. d. 14. q. 3. ar. 1.p q.12. a.4.

Ad primum ergo dicendum, quod, cum duplex sit modus acquirendi scientiam, scilicet, inveniendo & addiscendo, modus, qui est per inventionem, est præcipuus: modus autẽ, qui est per disciplinam, est secundarius. Unde dicitur in primo Ethicorum. Ille quidem est optimus, qui omnia per se ipsum intelligit: bonus autem rursus est ille, qui bene dicenti obedit. Et ideo Christo magis competebat habere scientiam acquisitam per inventionem, quam per disciplinam, præsertim cum ipse daretur a Deo omnibus in doctorem: secundum illud Joelis 2. Lætamini in Domino Deo vestro, quia dedit vobis doctorem justitiæ.* Li.1. c 4. in fi. to. 5.

Ad secundum dicendum, quod humana mens duplicem habet respectum. Unum quidem ad superiora: & secundum hunc respectum, anima Christi fuit plena per scientiam inditam. Alius autem respectus ejus est ad inferiora, id est, ad phantasmata, quæ sunt nata movere mentem humanam per virtutem intellectus agentis. Oportuit autem, quod, etiam secundum hunc respectum, anima Christi scientia impleretur: non quin prima plenitudo menti humanæ sufficeret secundum se ipsam: sed oportebat eã perfici, etiam secundum comparationem ad phantasmata.

Ad tertium dicendum, quod alia ratio est de habitu acquisito, & de habitu infuso. Nam habitus scientiæ acquiritur per comparationem humanæ mentis ad phantasmata: unde secundum eandem rationem non potest alius habitus iterato acquiri. Sed habitus scientiæ infusæ est alterius rationis, utpote a superiori descendens in animam, non secundum proportionem phantasmatum: & ideo non est eadem ratio de utroque habitu.

COMMENTARIUS.

DUplex potest esse sensus quæstionis hujus. Prior, an in Christo fuerit scientia natura sua acquisita, sive ab ipso acquisita fuerit, sive aliunde habita, ut fuit in Adam. Posterior est, an in illo fuerit talis scientia, & tali modo, scilicet, per proprios actus paulatim comparata, & hic posterior est manifestus sensus D.Th. ut patet ex corpore articuli. Quid autem nomine scientiæ intelligat, non satis constat, potest enim intelligere, vel proprium habitum scientiæ in rigore sumptum (ut Cajet. illum intelligit, & videtur sane mens ejus), vel generaliter quemcumque habitum in intellectu acquisitum, sive sit species, sive quidvis aliud, de quo magis videntur procedere probationes D.Thomæ.

Assertio ergo est, fuisse in anima Christi hujusmodi scientiam acquisitam, ne intellectus agens in Christo fuerit otiosus. Quæ ratio, ut constat, summum probat, comparasse Christum aliquas species intelligibiles per actionem intellectus agentis, eadem enim potest ad Adamum applicari. Sed de hac re infra disputandum est latius. Argumenta D.Th. solum procedunt contra priorem sensum quæstionis, & ideo difficultatem non habent.

DISPUTATIO XXV.

In tres Sectiones distributa.

De triplici scientia animæ Christi, quoad quæstionem, an est.

OStendimus disputatione præcedenti in Christo esse scientiam creatam. Sequitur, ut videamus, quotuplex illa sit, tractaturi postea, quid unaquæque sit, ordinem D.Th. sequentes. In hac vero quæstione non distinguemus actum, & habitum scientiæ, supponentes eandem esse de utroque rationem, ut ex fine præced. disp. constat.

SECTIO I.

Utrum anima Christi a principio creationis suæ fuerit beata.

DIfficultas hujus quæstionis posita est in tempore, quo Christus Dominus cœpit habere hanc scientiam. Nam, quod nunc illam habeat, & saltem a tempore mortis suæ illam habuerit, de fide certum est, neque aliquem, qui in Christum credat, invenio in hoc dubitasse, cum per mortem Christi aliis etiam justis aperta sit janua cæli, ut infra ostendetur, & cum Latroni ipse promiserit: *Hodie mecum eris in paradiso*, & cum gloriosa Resurrectio corporis fuerit evidens testimonium gloriæ ipsius animæ. Quod ergo in quæstionem verti potest, solum est, an in tempore vitæ mortalis hac eadem scientia potitus fuerit. Hæretici enim, qui Christo ignorantiam tribuunt multarum rerum, quas prius non cognovit, & postea paulatim didicit, consequenter negant, habuisse semper hanc scientiam beatam, in quem errorem multi ex hæreticis hujus temporis lapsi sunt, præsertim Lutherus, Calvinus, & Zuinglius. Fundamenta eorum (si quæ esse possunt) statim attingemus.

Dico ergo primo, animam Christi Domini, etiam eo tempore, quo fuit conjuncta corpori mortali, habuisse scientiam beatam. Ita sentiunt Theologi statim citandi. Et probatur testimoniis Scripturæ sacræ, quæ licet per se singula non cogant, tamen simul sumpta, & adjunctis Patrum testimoniis, magnam fidem faciunt. Joan. 1. *Deum nemo vidit unquam. Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit.* Acsi apertius diceret, *Unigenitus*, qui videt, *ipse enarravit*. Et sicut per humanitatem, & dum in mortali vita viveret, enarravit: ita per eandem humanitatē, & eodem tempore vidit. Ita fere Aug. tr. 3. in Jo. & colligitur etiam ex Cyril. li. 1. in Jo. c. 22. & Chrys. hom. 14. in Jo. cui non consonant verba Christi, Jo. 3. *Quod scimus, loquimur, & quod vidimus, testamur.* Ubi aperte loquitur de se homine, & ad eundem sensum exponitur, quod statim subdit: *Nemo ascendit in cœlum, nisi qui descendit de cœlo, filius hominis, qui est in cœlo.* Ubi verbum, *ascēdit*, non est præsentis temporis, sed præteriti, ut constat ex verbo Græco, ἀναβέβηκε; dicitur ergo Christus secundum humanitatem ascendisse, & esse in cælo, non corporeo ascensu, sed visione beata; quia priori modo non dum ascēderat, neq; ille ascensus potuit convenire Christo secundū divinitatem, quia in illam nō cadit ascensus, ratione sui. Neq; obstat, quod ait: *Nemo ascendit, nisi qui descendit.* Quia non oportet, ut ascensus & descensus secundum eādem rationem vel metaphoram intelligantur: descendit ergo per incarnationem, ascendit per visionem. Unde nō fuit prior ascensus, quam descensus, sed e contrurio, prius descendit (scilicet, ordine naturæ) ut posset ascendere. Unde ibidem ait de illo Joannes. *Qui de cœlo venit, super omnes est, & quod vidit, & audivit, hoc testatur.* Quæ verba eandem vim habent, quam præcedentia. Quod autem dicit: *Vidit, & audivit*, non sunt diversa, sed eadem visio, auditio dicitur, ut significetur, non habere illam ex vi humanitatis, sed ex infusione divina: est ergo illa auditio longe diversa ab ea, quam nos habemus per fidem. Unde veluti hoc ipsum interpretans, ait Christus, Jo. 6. *Omnis qui audivit a Patre & didicit, venit ad me, non quia Patrem viderit quisquam, nisi is, qui est a Deo.* Ac si diceret, non ita audiunt alii, sicut Christus, qui videndo audit. Simile est illud Jo. 8. *Ego, quæ vidi apud Patrem, loquor.* Et Jo. 12. *Ubi ego sum, illic & minister meus erit*, id est in gloria. Et c. 14. *Ut, ubi ego sum, & vos sitis.* Accommodatur etiam illud Ps. 40. *Beatum faciet illum in terra* nam Ps. ille de Christo exponitur, Jo. 13. Et confirmari potest, nam gloria Transfigurationis signū fuit gloriæ latentis in anima, ut Patres ōnes tradunt, exponētes illud mysteriū, ut infra suo loco videbimus. Ex dictis etiam testimoniis sumitur bona ratio, nam Christus futurus erat auctor divinæ doctrinæ, & doctor præcipuus mysteriorum Dei; ergo oportuit, ut non tantū audita, sed a se visa narraret. Sed hæc assertio magis cum sequenti confirmabitur.

Dico ergo secundo. Anima Christi vidit Deum a primo instanti creationis suæ. Ita docent Theologi omnes in 3. d. 14. D.Th. hic & infra q. 15. ar. 10. 34. a. 4. Can. late lib. 12. de locis c. 14. & sequitur fere ex præcedenti conclusione, quia non est major ratio de uno tempore vitæ mortalis, quam de alio. Nam visio beata non magis impediri poterat in infantili corpore, quam passibili, cum supra utriusque statum sit, & a neutro statu corporis pendeat. Alioqui vero fons & primaria ratio illius visionis eadem fuit semper in Christo a principio conceptionis, scilicet, unio hypostatica. Et ita probatur optime hæc conclusio ex illo Jo. 1. *Vidimus gloriam ejus, gloriā quasi unigeniti a Patre, plenum gratiæ & veritatis.* Ubi indicatur (ut supra cum D.Th. & Theologis) gloriam & plenitudinem gratiæ & veritatis datam esse Christo homini, quia est unigenitus Patris: & ita esse veluti proprietatem manantem ab unione: ergo sicut a primo instanti conceptionis ille homo fuit unigenitus Patris, ita ex tūc habuit gloriā, & gratiam consummatā in gloria & visione Dei. Ita colligitur ex Athanas. orat. 4. contra Arian. & in li. de salutari Christi adventu, & de humanitate Verbi, clarius & brevius ex Damasc. l. 3. de fide c. 22. Ubi *propterea* inquit, *eos, qui dicunt Christum verum incrementum in sapientia accepisse, consequenter negare unionem factam esse a primo illo carnis ortu: nam si tunc*, inquit, *facta est, quid tandem afferri potest, quin omnibus prorsus sapientiæ, gratiæque opibus affluxerit?* &c. Confirmari potest ex illo Jer. 31. *Fœmina circumdabit virum*, scilicet, sapiētia ut supra cum Hieronymo exposuimus: in Scripturis autem non dicitur hoc modo vir, nisi qui videt Deum, reliqui enim, ut parvuli, existimantur, juxta illud 1. Cor. 13. *Postquam autem factus sum vir, evacuavi, quæ erant parvuli.* Confirmatur secundo ex illo Psal. 21. *In te projectus sum ex utero.* Quæ verba de Christo intelligit Eusebius li. 10. de demonstrat. Evangel. cap. ultimo. Et introducit Christum dicentem ad Patrem: *Ex tunc Deum meum jam videbam.* Denique accommodatur illud Psalm. 65. *Beatus, quem elegisti & assumpsisti*. Quod de humanitate Christi intelligit Augustinus, indicans, in ipsa assumptione plenam fuisse gloria & beatitudine. Idem sentit

Christus a primo suæ conceptionis instanti scientiam & visionē habuit beatam.

ſentit lib.83.q.65.& li.4.de conſenſu Evangel.c.ultimo in fine. Ubi, cùm dixiſſet, nullum mortalem hominem poſſe in hac vita videre Deum, ſubdit: *Quam maxime proprietate diſtat a cæteris homo, cujus ſuſceptione Verbum caro factum eſt.* Denique Richardus de S.Victore li.1.de Emmanuel.c.22. *Quod nos*, inquit, *expectamus in conſummatione, illi datum eſt in ſua conceptione.* Ad hoc etiam confirmandum afferri poſſunt omnia, quæ ſupra adduximus ſuper art.12.qu.7.D.Thomæ, ex Patribus exponentibus locum Lucæ 2. *Proficiebat ſapientia*, & docentibus non ita in ſe profeciſſe, ut aliquid denuo didicerit, de quo teſtimonio dicemus plura infra, qu.12. Afferri etiam poſſunt, quæ diſp.18.& 22. de plenitudine gratiæ Chriſti attulimus, quam a principio conceptionis obtinuiſſe probavimus. Denique afferri poſſunt, quæ ſtatim q.10.a.2.D.Th.dicemus de illo teſtimonio Matt.13. *De illa die nemo ſcit, neque filius*.

Ultimo addere poſſumus rationes. Prima, quæ ex dictis teſtimoniis Scripturæ ſumitur, eſt, quia Chriſtus ſemper fuit Filius Dei naturalis; ergo hæres; ergo poſſeſſor, neque enim tempore indigebat ad fruendum hęreditate: neque interventura erat mors patris, ut filius in poſſeſſionem mitteretur; neque propter ętatem impediri poterat, ut ſupra oſtenſum eſt. Secunda, quia non eſt credibile, divinam perſonam non ſtatim ditaſſe naturam ſuam omnibus donis gratiæ & gloriæ, & omnem contrariam imperfectionem ab anima ſua abjeciſſe: carere autem felicitate, magna eſt imperfectio, quæ nec nobis erat neceſſaria, nec divinam perſonam decebat.

Objectio 1. Dices. Imo fuit nobis & ipſi neceſſaria propter majorem perfectionem, ſcilicet, ut ſibi, & nobis mereri poſſet, & pro nobis dolere & triſtari. Reſponſio. Reſpondetur, quod ad ipſum attinet, melius ipſi fuiſſe, ſemper fuiſſe beatum, quam beatitudinem mereri, præſertim cum beatitudinem quodammodo ſibi connaturalem haberet ratione unionis. Adde, ſi oportuiſſet ſibi mereri beatitudinem, potuiſſe hoc facere etiam ſi nullo tempore ea caruiſſet, ut inferius, q.19. oſtendemus: unde, quod ad nos pertinet, potuit ſimul eſſe viator, & comprehenſor, & ita pro nobis mereri, & pro nobis ſatisfacere, & veram triſtitiam, & dolorem pro nobis ſuſcipere, abſque carentia beatitudinis. Tertia ratio ſumitur ex D.Tho. hic, quia Chriſtus eſt caput influens in omnes gratiam & gloriam; ergo debuit ipſe multo magis eſſe ornatus gratia, & gloria. Cui adde, quod a principio conceptionis fuit caput etiam Angelorum quod ſtatim ipſi juſſi ſunt adorare, ut dicitur ad Hebr.1. ergo non eſt credibile, fuiſſe caput in inferiori ſtatu gratiæ, aut gloriæ, quam Angeli erant. Unde confirmatur, nam Angeli ſancti parum poſt creationem ſuam acceperunt gloriam, in tertio, vel (ut alii volunt) in ſecundo inſtanti; ergo anima Chriſti illos ſuperavit, & a primo inſtanti Deum vidit. Tandem conjectura, quæ ex D.Th. hic colligitur, optima eſt, quia Chriſtus de juſtitia meruit aliis gratiam, & gloriam. Ergo decuit, ut a principio ipſe haberet gratiam & gloriam, quia licet viſio Dei proprie & per ſe non requiratur ad meritum, tamen in eo, qui eſt perfectiſſimum principium omnis meriti, quique ad ſuam ſanctificationem non indigebat merito, convenientiſſimum fuit, ut gratia conſummata eſſet illi principium meriti. Unde confirmatur, quia Adam, eo quod futurus erat naturale principium generis humani, creatus fuit a principio perfectus in naturalibus: ergo Chriſtus, qui eſt ſupremus auctor gratiæ & gloriæ, debuit a principio ſuæ conceptionis habere gratiam & gloriam ſumme perfectam.

Dubium. Sed quæres, qua certitudine hæc doctrina tenenda ſit. Aliqui exiſtimant, ſimpliciter eſſe de fide. Sed non videtur, quia Scripturæ teſtimonia non ſunt adeo expreſſa, quin aliis modis explicari poſſint, & nulla etiam extat de hac re Eccleſiæ definitio, neque etiam traditio eſt ſatis aperta, nam licet Theologi in hac veritate aſſerenda conſentiant, non tamen illam affirmant, ut dogma fidei, & fere eodem modo loquuntur ſancti Patres: & ideo alii ſolum dicunt eſſe opinionem ita veram, ut contrarium opinari temerarium ſit. Et hæc cenſura eſt mitiſſima omnium, quæ fieri poteſt: exiſtimo enim contrariam ſententiam etiam erroneam, & proximam hæreſi eſſe, quia Reſponſ. Scripturæ teſtimonia adjunctis expoſitionibus, & teſtimoniis Patrum, & conſenſu Doctorum omnium Catholicorum ſufficiunt ad hanc certitudinem præſtandam.

Objectio. Sed contra hanc veritatem objici ſolent varia loca Scripturarum, quæ partim tractata ſunt, cum de gratia ageremus, partim attingentur in ſequentibus. Nunc ſolum objicitur illud Luc.22. *Nonne oportuit pati Chriſtum, & ita intrare in gloriam ſuam?* Ergo ante paſſionem non intravit in gloriam. Unde Jo.7. dicitur: *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jeſus glorificatus*. Et ideo Jo.17. orat ipſe Chriſtus: *Clarifica me Pater*, &c. Reſponſ. Reſpondetur, hæc teſtimonia intelligi de gloria Reſurrectionis, & Aſcenſionis, & de manifeſtatione & exaltatione nominis Chriſti, ut Patres omnes intelligunt.

Object. Dices. Gloria corporis & animæ conjuncta neceſſario ſunt, ſi corpus & anima inter ſe ſint conjuncta; manat enim gloria corporis ex gloria animæ, ut Theologi docent Reſponſ. cum Aug. ep.56. Reſpondetur, fuiſſe quidem debitam gloriam corpori Chriſti a principio conceptionis, non tantum ratione gloriæ animæ, ſed etiam ratione unionis; tamen propter noſtram redemptionem, divina diſpenſatione, illa ad tempus caruiſſe, cujus rei ſignificationem quandam in Transfiguratione tradidit, ut dictum eſt.

SECTIO II.

Utrum in anima Chriſti ſit ſcientia connaturalis animæ humanæ.

IN hac quæſtione, ſicut in pręc. dixi, nulla eſt difficultas de hac ſcientia ſecundum ſe, ſeu abſolute conſiderata, ſed ſolum in tempore & modo, quo Chriſti anima cœpit habere hanc ſcientiam. De qua re nihil hoc loco dicam, quia pendet ex multis, quæ circa q.12.D.Tho. tractanda ſunt, ubi hoc melius expedietur: & ideo hic breviſſime dicendum eſt, certum omnino eſſe, Chriſtum Dominum habere ſcientiam connaturalem animæ humanę. Ita docent omnes Theologi, in 3.d.13. & 14. Quamvis Bona. ſoleat in contrarium citari, quia negat fuiſſe in Chriſto ſcientiam acquiſitam. (In anima Chriſti ſcientia acquiſita, ſu connaturalis.) Sed non eſt credibile, eum eſſe locutum de ſubſtantia ipſius ſcientiæ (ut ita dicam), ſed de modo acquirendi illam, ut ex ſequenti ſectio. & magis ex diſp.28. conſtabit. Richard. vero ibi, a 3.q.2. & 3. videtur hanc ſententiam docere, quia ſentit, ſcientiam infuſam animæ Chriſti fuiſſe ſuperioris rationis a ſcientia connaturali homini, & tamen præter illam negat in Chriſto fuiſſe aliam acquiſitam; ſed eſt ſententia omnine falſa. Unde ſine magno errore negari hæc veritas non poteſt, quia (ut ſupra late citatum eſt) in Chriſto eſt natura humana cum omni proprietate, & perfectione illi connaturali; ſed ſcientia humana eſt una ex maximis perfectionibus humanæ naturæ, ergo. Deinde ſupra oſtendimus, fuiſſe in intellectu Chriſti actus intellectus naturales; ergo maxime actus ſcientiæ; ergo. Tertio quia habuit virtutes morales connaturales homini: ergo & prudentiam naturalem, ergo pari ratione alias ſcientias. Deniq; Angeli habent ſcientiam ſibi connaturalem, eandem habent beati, habuit etiam Adam in ſtatu innocentiæ, & in univerſum perfectio gratiæ non deſtruit perfectionem naturæ, quæ imperfectionem non includit, perfectioni gratiæ repugnantem: ergo. Neque contra hoc occurrit nova objectio, præter eas, quæ fieri ſolent de beatis, quas tetigit D. Th. ſupra, art.1. hujus quæſtionis.

Sed obſervandum eſt primo, nomine ſcientiæ hic intelligi omnes virtutes intellectuales, ſcilicet, intellectum ſeu habitũ principiorum, de quo nulla poteſt eſſe dubitãdi ratio, cũ aſſenſus principiorum ſint maxime evidentes, & connaturales homini: ſapientiã deinde, ac ſcientiam. (Quid nomine ſcientiæ connaturalis hic intelligatur.) De quibus ſolũ poteſt dubitari, quia in hominibus nõ ſunt ſine admiſſione opinionũ, & incertitudinis. Dicendũ vero eſt, in Chriſto fuiſſe quoad concluſiones evidẽtes, quę per lumen naturæ certæ eſſe poſſunt. De iis vero rebus, de quibus lumẽ naturæ conſequi non poteſt evidentẽ cognitionẽ, aſſecutus eſt Chriſtus, quidquid ratio naturalis cõſequi poteſt, & omnes rationes probabiles, aut veriſimilia judicia opinionũ omniũ: non tamen per hæc de veritate ipſa judicabat, ſed vel ſuſpẽdebat aſſenſum, vel de probabilitate, quę evidẽs eſſe poterat, judiciũ ferebat. Præterea comprehendi etiam poteſt prudentia, de qua jã dictũ eſt. (In Chriſto ars factibiliũ fuit.) Et ultimo etiam artem complectimur, quę, ut eſt intellectualis virtus, etiam pertinet ad abſolutam perfectionem intellectus, & fortaſſe a ſcientia non multum diſtinguitur, niſi in materia factibili; ait autem D. Thom. infra q.13.ar.1.ad 3. fuiſſe in Chriſto ſcientiam omnium factibilium. (In Chriſto ſcientia experimentalis.) Nec refert, quod ars videtur eſſe conjuncta cum uſu, nam licet ipſa dirigat uſum, non tamen ab illo eſſentia-

tialiter pendet; tota enim perfectio artis, quæ ad intellectum spectat, sine usu haberi potest.

Observandum secundo est, scientiam hanc connaturalem generaliter dictam, prout comprehendit omnem naturalem cognitionem evidentem, duplicem distingui posse: est enim quædam cognitio, quæ vocatur exprimentalis, & potissimum versatur circa singularia, quæ per sensum experimur, ex quo intellectus accipit evidentem cognitionem in ipsa experientia fundatam. Alia est cognitio evidens cõclusionum ex propriis principiis naturali lumine evidentibus, quę proprie vocatur, seu meretur nomen scientiæ; hic vero utrumque genus cognitionis sub hac voce comprehendimus, nam cum utraque harum cognitionum naturalis sit homini, & perfectionem afferat sine imperfectione, unioni, aut beatitudini repugnante; dubium non est, quin utraque fuerit in Christo, ut latius q.12. tractabitur.

SECTIO III.

Utrum fuerit semper in anima Christi scientia rerum in proprio genere supernaturalis, & per se infusa.

TRactavi prius de scientia naturali, quam de hac infusa, ut ratio dubitandi, & opinionum varietas, quæ hic esse potest, melius intelligatur. Ratio enim difficultatis est, quia per scientiam beatam & naturalem, habet anima Christi omnem cognitionem & perfectionem, quæ vel ex Scripturis, vel ex dignitate personæ, vel ex munere Redemptoris, vel ex capacitate intellectus humani, vel denique ex quovis alio judicio, vel signo colligi potest. Habet enim per illas duas cognitiones, perfectionem naturę debitam & gratiæ, & consequenter habet actum respondentẽ capacitati naturali intellectus, & obedientiali, habet cognitionem rerum omnium naturalium, & supernaturalium, contingentium, & liberarum: quorsum ergo necessaria est alia scientia?

Propter hoc quidam Theologi videntur aperte negare habuisse animam Christi hanc scientiam. Ita sentit Bonav. in 3.d.14.a.3.q.1. & 2. quamquam enim concedat, habuisse Christum scientiam infusam, aperte tamẽ sentit illam fuisse naturalem & infusam per accidens: propterea enim negat ibidem, Christum aliam scientiã sibi acquisivisse, & illam sciẽtiam dicit esse similem illi, quam Adam habuit in statu innocentiæ, & idem sentit Alens.3.p.q.13.memb.1.&2. quia non aliter ponit sciẽtiam infusam in Christo, quam in Adamo, & fere eodem modo loquuntur alii Nominales, ut Almain. Gab. & alii in 3. dist. 14. Scot. vero ibi q.3.& Durand.q.3.& 4. mediam quandam videntur habere opinãdi rationem; nam circa res naturales, quæ per naturalem scientiam humanam cognosci possunt, non putant habuisse Christum aliam scientiam per se infusam: circa alias vero res, quæ naturalem capacitatem humani intellectus superant, illam videntur admittere; fortasse, ut non tantum in Verbo, sed etiam in proprio genere cognoscantur. Sed hoc jam pertinet ad quæst. de objecto hujus scientiæ infusæ, quæ inf. q.11. tractanda est.

Dico primo, Christi animæ datam esse scientiam per se infusam, distinctam a beata & a naturali. Hæc est sententia D.Th. hic, & tota qu.11. quam ita intelligunt, & sequuntur Thomistæ omnes, Cajet. Capreol. in 3. d.14. q.1.a.1.conc.2.& a.3. ad argum. contra illam. Paludan. ibi.q.2. Richard. a.3.q.2. & 3. si attente legatur. Idem Marsil.q.10.a.2. & alii. Ex Scriptura, & Patribus non potest hæc conclusio efficaciter probari, ut ostendit ratio dubitandi in principio posita. Nam licet ex Scriptura constet, Christum fuisse sapientissimum sapientia plusquam humana, & infusa, quia cognoscebat cogitationes hominum, & revelabat divina, & supernaturalia mysteria & futura contingentia, & Luc. 2. *adhuc infans, sedeb. t in medio Doctorum, & stupebant omnes super prudentia, & responsis ejus.* Unde Joan. 7. quidam interrogabant: *Unde hic literas scit, cum non didicerit?* Quamvis hoc (inquam) ita sit, quia tamen omnes hi effectus, vel demonstrationes sapientiæ proficisci potuerunt ex sola scientia beata, ideo non potest ex illis efficaciter concludi alia scientia per se infusa. Arguitur ergo ratione probabili, & pro materiæ qualitate sufficienti. Primo, quia Christus non solum erat comprehensor, sed etiam viator; ergo etiam, ut viator, debuit habere cognitionem aliquam supernaturalem, quia visio est propria scientia comprehensoris. Secundo, quia hæc scientia possibilis est, & expedit, pluribus modis cognoscere creaturas, atq; adeo non tantum in Verbo, sed etiam in ipsis per proprias earum species. Propter quam causam Aug. 4. Genes. ad lit. c.23.&24. duplicem scientiam in Angelis distinguit: *Matutinam, & vespertinam*: & hoc etiã tendit ratio D. Th. in ar.3. pertinere ad perfectionem proportionatã intellectui creato, tam secundum se, quã elevato per gratiam, ut cognoscat res per proprias species, ut ibi exposuimus. Et hæc cõclusio magis cũ seq. cõfirmabitur.

Anima Christi habuit scientiam infusam.

Dico ergo secundo. Christi anima habuit hanc scientiam a primo instanti suæ creationis. Ita sentit D.Th.& omnes, qui illã ponunt. Et probari potest ex præcedenti, addito testimonio Pauli ad Hebr. 10. ubi de Christo dicit: *Ingrediens mundum dicit, Hostiam & oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi, &c.* ex Psal. 39. & infra subdit: *In qua voluntate sanctificati sumus*; satis significans in ipso ingressu, atque adeo in primo momento conceptionis suæ, cognovisse Christi animam voluntatem Patris, & mysteria nostræ redemptionis, & voluntarie obtulisse vitam pro hominibus, & per illam voluntatem, nostram sanctificationem meruisse. Hinc ergo satis probabiliter colligitur, illam cognitionem ad hanc scientiam per se infusã pertinuisse; fuit enim sine dubio supernaturalis cognitio, cum esset de supernaturalibus mysteriis; & cum illa fuerit fundamentum meriti, credibile est non fuisse tantum visionẽ comprehensoris, sed cognitionem aliam scientiæ infusæ. Facit etiam illud Isai.7. *Butyrum, & mel comedet, ut sciat reprobare malum, & eligere bonum*; ubi Hieron. *id est, adhuc puer hoc sciet*, quæ scientia electiva melius accommodatur scientiæ infusæ. Denique faciunt illa communia testimonia Isaiæ 11. *Egredietur virga, &c. & requiescet super illũ, &c.* & Coloss. 2. *In quo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei.* Posset etiam hoc confirmari testimoniis Patrum asserentium, Christi animam a principio fuisse sapientia plenam; sed ea omitto, quia non de hac scientia in specie loquuntur, sed in communi de sapientia, & ita in superioribus sufficienter facta sunt, & videri possunt in Bellarm. lib.4. de Christi anima cap.3. Ratio vero est sæpe jam tacta. Primo, quia tota hæc sapientia data est Christo ratione unionis, quam a principio habuit, & neque illi fuit necessarium, nec nobis utile illa carere aliquo tempore. Secundo, quia hæc scientia aliquo modo pertinet ad perfectum statum beatificum animæ Christi, non quidem, ut essentialis, sed quasi accidentalis perfectio; quæ cum non pendeat a corpore, statim dari debuit. Immo addit Marsil. supra, hanc scientiam infusam manare a beata, ut a causa efficiente, quod videtur gratis, & sine fundamento dictum: quia actus secundus amoris, vel cognitionis non efficit aliquid, nisi fortasse interdum habitum, qui similes actus producat. Satis ergo est, si dicamus, hanc scientiam esse convenientem dispositionem, vel perfectionem intellectus beati. Tertio argumentari possumus, quia in Christo etiam pertinuit hæc scientia ad perfectum statum viatoris; quia, licet sit etiam perfectio comprehensoris, tamen quatenus respectu Dei est abstractiva cognitio, est magis accommodata ad statum viatoris; Christus autem a primo instanti suæ conceptionis fuit perfecte viator, & comprehensor. Denique Angelis in primo instanti suæ creationis infusa est scientia illis connaturalis; sed hæc scientia est etiam connaturalis Christo ratione unionis; ergo.

Scientia infusa Christi ab instanti conceptionis

Ratio dubitandi in principio posita ex dictis satis est expedita. Quæret vero fortasse aliquis, quo gradu certitudinis tenẽda sit doctrina posita. Nonnulli enim Theologi temerarium esse dicunt negare hanc scientiam. Sed vereor, ne hoc temere dictũ sit, quia ubi nulla est authoritas Scripturę, vel Patrum, quæ multũ urgeat, & graves Theologi inter se dissident, solũque conjecturis utuntur, non video, cur temeritatis nota inurenda sit. Negare igitur omnem scientiam infusam in anima Christi, esset plusquam temerarium & erroneũ, & quia scientia beata etiam est infusa: negare vero scientiam supernaturalem, & per se infusam distinctam a beata, est quidem falsum, & minus probabile: nullam vero meretur graviorem censuram, præsertim in eorum opinione, qui asserunt habuisse Christum ab instanti conceptionis scientiam per accidens infusam. Nam si quis negando hanc scientiam per accidens infusam, negaret etiam aliam, multo minus probabiliter loqueretur, & non sine

Dubium

Responsio.

sine temeritate, quia nullus Theologorum ausus est ita opinari: multum enim derogat ille modus dicendi perfectioni debitæ animæ Christi, & eam in hoc facit inferiorem Angelis; quod nec veritati, nec pietati consentaneum est, nec Paulo dicenti, minoratum quidem esse ab Angelis propter passibile corpus, non propter defectum perfectionis, quæ ad animam pertineat.

Dubium. Ultimo dubitari hic poterat, an præter has tres scientias habeat aliam Christi anima. Alexand. enim 3. p. qu. 13. memb. 1. & 2. videtur addere quandam aliam scientiam, quam vocat unionis, & indicat esse distinctam a beata. Idem Altisiod, lib. 3. summ. tr. 1. c. 5. Sed, ut recte

Responsio dixit D.Th. in hac qu. ar. 1. ad 3. quamvis ipsa scientia beata, vel infusa, possit denominari scientia unionis, quia per ipsam scitur, & cognoscitur ipsa unio, vel quatenus ratione unionis data est: tamen fingere distinctam scientiam a prædictis, omnino superfluum, & præter rationem est: quia scientia convenit Christo ratione naturæ, id est, in aliqua natura; unde necesse est, vel creatam esse, vel increatam; si sit increata, non pertinet ad scientiam humanitatis, de qua agimus: si autem creata sit, vel est clara visio Dei in se ipso, & hæc est scientia beata; vel est scientia creaturarum per proprias species, & Dei tantum abstractiva, & hæc esse potest vel naturalis, vel supernaturaliter infusa; non est ergo in anima Christi alia scientia præter dictas. Et confirmatur, quia illa unio nullius scientiæ principium est: non est enim operativa, sed ad subsistendum.

QUÆSTIO X.

De scientia beata animæ Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de qualibet prædictarum scientiarum. Sed quia de scientia divina dictum est in prima parte, restat nunc dicendum de aliis tribus: primo, de scientia beata: secundo, de scientia indita: tertio, de scientia acquisita.* Quæst. 14.

Sed quia etiam de scientia beata, quæ in Dei visione consistit, plura dicta sunt in prima parte: hic illa sola videntur dicenda, quæ proprie pertinent ad animã Christi.* Quæst. 12.

Circa hoc ergo quæruntur quatuor.

Primo, utrum anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam.

Secundo, utrum in Verbo cognoverit omnia.

Tertio, utrum anima Christi in Verbo cognoverit infinita.

Quarto, utrum videat Verbum, sive divinam essentiam clarius qualibet alia creatura.

Connexio hujus quæstionis cum præcedenti satis ex supra dictis constat.

ARTICULUS I.

Utrum anima Christi comprehenderit Verbum, sive divinam essentiam.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi comprehenderit, & comprehendat Verbum, sive divinam essentiam. Dicit enim Isidorus, quod Trinitas sibi soli nota est, & homini assumpto. Igitur homo assumptus communicat cum sancta Trinitate in illa notitia sui, quæ est sanctæ Trinitati propria. Hujusmodi autem est notitia comprehensionis. Ergo anima Christi comprehendit divinam essentiam.* 3.d.14 a 2 q.1.& 2.& ver.q. 20. a.4.& 5 c. & quod.3. q.2.a 1.c. 223.& 1. Tim.6.lectio.3. † Lib 3. de sum. bono c.3. Lib. 3. orth. fid. c.6.

2 *Præterea. Magis est uniri Deo secundum esse personale, quam secundum visionem. Sed, sicut Damascenus * dicit in 3. lib. Tota divinitas in una personarum est unita humanæ naturæ in Christo. Multo ergo magis tota natura divina videtur ab anima Christi: & ita videtur, quod anima Christi comprehenderit divinam essentiam.*

3 *Præterea. Illud, quod convenit Filio Dei per naturam, convenit filio hominis per gratiam: ut Aug.* dicit in primo de Trinit. Sed comprehendere divinam essentiam competit Filio Dei per naturam. Ergo filio hominis competit per gratiam. Et ita videtur, quod anima Christi per gratiam Verbum comprehenderit.* Lib.1. c.13 tom.3

b *Sed contra est, quod Augu. dicit in lib. 83. q.† Quod se comprehendit, finitum est sibi. Sed essentia divina non est finita in comparatione ad animam Christi, cum in infinitum eam excedat. Ergo anima Christi non comprehendit Verbum.* † Lib 83. q.14. in pr. tom.4.

Respondeo dicendum quod, sicut ex supra dictis patet, sic facta est unio naturarum in persona Christi, quod tamen proprietas utriusque naturæ inconfusa permanserit, ita scilicet, quod increatum manserit increatum, & creatum manserit intra limites creaturæ: sicut Dam.* dicit in 3. li. Est autem impossibile, quod aliqua creatura comprehendat divinam essentiam (sicut in prima parte ostensum est †) eo quod infinitum non comprehenditur a finito. Et ideo dicendum, quod anima Christi nullo modo comprehendit divinam essentiam.* q.2.a.1. & q.6.a.6. Lib.3.c.3. & 4. † p.q.12 a.7.

c *Ad primum ergo dicendum, quod homo assumptus connumeratur divinæ Trinitati in sui cognitione, non ratione comprehensionis, sed ratione cujusdam excellentissimæ cognitionis præ cæteris creaturis.*

Ad secundum dicendum, quod nec etiam in unione, quæ est secundum esse personale, natura humana comprehendit Dei Verbum, sive naturam divinam. Quæ quamvis tota unita fuerit humanæ naturæ in una persona Filii, non tamen fuit tota virtus divinitatis ab humana natura quasi circumscripta. Unde Aug. dicit in Ep. ad Volusianum: Scire te volo, non hoc Christianam habere doctrinam, quod ita Deus infusus sit carni, ut curam gubernandæ universitatis, vel deseruerit, vel amiserit, vel ad illud corpusculum quasi contractam, collectamque transtulerit. Et similiter anima Christi totam Dei essentiam videt, non tamen eam comprehendit, quia non totaliter eam videt, id est, non ita perfecte, sicut visibilis est: ut in prima parte* expositum est.* Est ep.3. non multum remote a prin. to.2 1 p.q.12. a.7

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Augustini est intelligendum de gratia unionis, secundum quam omnia, quæ dicuntur de Filio Dei secundum divinam naturam, etiã dicuntur de filio hominis, propter identitatem suppositi. Et secundum hoc vere potest dici, quod filius hominis est comprehensor divinæ essentiæ, non quidem secundum animam, sed secundum divinam naturam. Per quem etiam modum potest dici, quod filius hominis est creator.

COMMENTARIUS.

Comprehensio interdum significat ultimi finis consecutionem, quæ est spei, seu vitæ terminus: juxta illud Paul. 1. Cor. 9. *Sic currite, ut comprehendatis.* Alio modo accipitur comprehensio pro adæquata, & exacta rei cognitione, qua, videlicet, cognoscitur, quantum cognoscibilis est; & hoc posteriori sensu movetur quæstio, nam in priori constat, non solum animam Christi, verum etiam omnes beatos Deum comprehendere.

b Negat ergo D.Th. animam Christi comprehendere Deum, & probat, quia infinitum non potest adæquari finito; ergo neque ab illo comprehendi; anima autem Christi finita est, divina vero essentia infinita; ergo. In qua ratione solum est advertendum, dupliciter posse intelligi. Primo, ut sit sermo de re finita tantum in essentia. Secundo, de re finita, etiam in intensione: si hoc posteriori modo intelligatur, nulla est difficultas, quia per se notum videtur, virtutem omni ex parte finitam, scilicet, in essentia & intensione, non posse comprehendere objectum simpliciter infinitum: tamen in hoc sensu antecedens non est evidens: quia licet anima Christi finita sit in essentia, non tamen constat, omnem virtutem ejus esse finitam intẽsive: si autẽ priori modo intelligatur, antecedens quidem evidens est, tamen ratio non est evidens; quia licet anima sit finita, si tamen haberet lumen gloriæ infinite intensum, posset comprehendere divinam essentiam, ut ex eodem D.Th. colligitur 1. p. q. 12. a. 7. Quocirca D.Th. in hac ratione videtur supponere ex præc. q. 7. animam Christi hoc ipso, quod finita est, non esse capacem alicujus perfectionis, vel virtutis infinitæ in essentia, aut intensione. Sed de hac re plura in seq. disp. Infinitum duplex.

c Argumentum primum D.Tho. fundatur in testimonio Isidori, quod D.Th. his verbis citat. *Trinitas sibi soli nota est, & homini assumpto*, quod non videtur posse intelligi, nisi de notitia comprehensiva: nam alio modo etiam clare, & quidditative, aliis etiam nota est. Respondet D.Th. illud esse intelligendum, non ratione comprehensionis, sed ratione excellentissimæ cognitionis, quam habet Christus præ cæteris creaturis. Sed hæc pia expositio non omnino quadrare videtur literæ, & contextui Isido- Isidori testimoniũ.

ri;

ri:sumptum enim est hoc testimonium ex li. 1. Sentent. seu de Summo bono c.3.ubi prius ait, Trinitatem esse *invisibilem* omni creaturæ, etiam Angelis beatis, ubi necesse est, *invisibilem*, accipi pro incomprehensibili, quod etiam ipse satis explicuit, dicens: *Videre tamen ejus essentiam plane non valet, quam nec ipsa perfectio Angelica attingit scire in totum*; hæc enim particula, *in totum*, comprehensionem indicat: unde consequenter subdit: *Sola enim Trinitas sibi integre nota est*, ubi illa particula, *integre*, idem significat. Addit vero obscura verba, & in quibus tota est difficultas: *Sola*, inquit, *Trinitas sibi integre nota est, & humanitas a Christo suscepta, quæ tertia est in Trinitate persona*: totus ergo sermo videtur esse de comprehensione. Non videtur tamen Isidorus dicere Trinitatē, sibi, & humanitati esse integre notam, sed potius, tam Trinitatem ipsam, quam humanitatem assumptam, soli Trinitati esse notam; ac si diceret, non solum mysterium Trinitatis, sed etiam Incarnationis, esse soli Deo comprehensibile, quia Christus est tertia in Trinitate persona. Unde non existimo, esse legendum illud relativum, *Quæ*, prout habetur in aliquibus exemplaribus, sed, *Qui*, ne referat humanitatem, sed Christum: ille enim, non humanitas, est tertia in Trinitate persona. Alia argumenta facilia sunt.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi in Verbo cognoverit omnia.

89. 3. d. q. 14. a. 3. q. 2. & 4. ad 3. & 4. Et ver. q. 8. a. 4 & 5. & quod. 3. q. 2 a. 1. c. & opusc. 3. c. 223. & op. 9. q. 81.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi in Verbo non cognoscat omnia. Dicitur enim Marc. 13. De die autem illa nemo scit, neque Angeli in cœlo, neq; Filius, nisi Pater. Nō ergo ōnia scit in Verbo.

2 Præterea. Quanto aliquis perfectius cognoscit aliquod principium, tanto plura in illo principio cognoscit. Sed Deus perfectius videt essentiam suam, quam anima Christi. Ergo plura cognoscit in Verbo, quā anima Christi. Non ergo anima Christi in Verbo cognoscit omnia.

3 Præterea. Quantitas scientiæ attenditur secundum quantitatem scibilium. Si ergo anima Christi sciret in Verbo omnia, quæ scit Verbum, sequeretur, quod scientia animæ Christi æquaretur scientiæ divinæ, creatum, videlicet, increato, quod est impossibile.

Glo. ord. ib.

Sed contra est, quod super illud Apoc. 5. Dignus est agnus, qui occisus est, accipere divinitatem, & sapientiam. Glos. dicit, id est, omnium cognitionem.*

b *Respondeo dicendum, quod, cum quæritur, an Christus cognoscat omnia in Verbo, ly, omnia, potest dupliciter accipi. Uno modo proprie, ut distribuat pro omnibus, quæ quocumq; modo sunt, vel erūt, vel fuerunt, vel facta, vel dicta, vel cogitata a quocunq; secundum quodcunq; tempus. Et sic dicendum est, quod anima Christi in Verbo cognoscit omnia. Unusquisq; enim intellectus creatus, in Verbo cognoscit, non quidem omnia simpliciter, sed tanto plura, quanto perfectius videt Verbum. Nulli tamen intellectui beato deest, quin cognoscat in Verbo omnia, quæ ad ipsum spectant. Ad Christum autem, & ad ejus dignitatem spectāt quodammodo omnia, in quantum ei subjecta sunt omnia. Ipse etiā est omnium judex constitutus a Deo, quia Filius hominis est, ut dicitur Jo. 5. Et ideo anima Christi in Verbo cognoscit omnia existentia, secundum quodcumq; tempus, & etiam hominum cogitatus, quorum est judex: ita ut, quod de eo dicitur Jo. 2 ipse enim sciebat, quid esset in homine, possit intelligi, non solum, quantum ad scientiam divinam, sed etiam quantum ad scientiam animæ ejus, quā habet in Verbo. Alio modo, ly, omnia, potest accipi magis large, ut extendatur, non solum ad omnia, quæ sunt actu secundum quodcunq; tempus, sed etiā ad omnia, quæcunq; sunt in potentia, nunquam reducenda, vel reducta ad actum. Horum autem quædam sunt in sola potentia divina, & hujusmodi non omnia cognoscit in Verbo anima Christi. Hoc enim esset comprehendere omnia, quæ Deus potest facere: quod esset comprehendere divinam virtutē, & per consequens divinam essentiam. Virtus enim qualibet cognoscitur per cognitionem omnium, in quæ potest. Quædam vero sunt, non solum in potentia divina, sed etiam in potentia creaturæ & hujusmodi omnia scit anima Christi in Verbo. Comprehendit enim in Verbo omnis creaturæ essentiam, & per consequens potentiam, & virtutem, & omnia, quæ sunt in potentia creaturæ.*

c *Ad primum ergo dicendum, quod illud verbum intellexerunt Arius, & Eunomius, non quantum ad scientiam animæ, quam in Christo non ponebant (ut supra dictū est*)* q. 9. a. 1. *sed quantum ad divinam cognitionem Filii, quem ponebant esse minorem Patre, quantum ad scientiam. Sed illud stare non potest, quia per Verbum Dei facta sunt omnia, ut dicitur Jo. 1. Et inter alia, facta sunt etiam per ipsum omnia tempora. Nihil autem per ipsum factum est, quod ab eo ignoretur. Dicitur ergo, nescire diem, & horam Judicii, quia non facit scire: interrogatus enim super hoc ab Apostolis, Act. 1. hoc eis noluit revelare, sicut e contrario legitur. Genes. 22. Nunc cognovi, quod timeas Deum, id est, nunc cognoscere te feci. Dicitur autem Pater scire, quia hujusmodi cognitionem tradidit Filio. Unde in hoc ipso, quod dicitur. Nisi Pater, datur intelligi, quod Filius cognoscit, & non solū quantū ad divinam naturam, sed etiam quantum ad humanam: quia, ut Chrys.* argumentatur, si Christo homini datum est, ut sciat, qualiter oporteat judicare, quod est majus, multo magis datum est ei scire quod minus est, scilicet, tempus Judicii. Origenes tamen † hoc exponit de Christo secundū corpus ejus, quod est Ecclesia, quæ hoc tēpus ignorat. Quidā autē dicunt, hoc esse intelligendum de filio Dei adoptivo, non de Filio naturali.*

Ho. 72. in Matt. to. 2. & hom. 14 in Mar. idem in-uit t. 2. Hom. 30 in Mat. in ult fol. illius hom. to. 2.

Ad secundum, dicendum, quod Deus in tantum perfectius cognoscit suam essentiam, quam anima Christi, quod eam comprehendit, & ideo cognoscit omnia, non solum quæ sunt in actu, secundum quodcumq; tempus, quæ dicitur cognoscere scientia visionis: sed etiam omnia, quæcumque ipse facere potest, quæ dicitur cognoscere per simplicem intelligentiam, ut in primo habitum est. † Scit ergo anima Christi omnia quæ Deus in se cognoscit per scientiam visionis, non tamen omnia, quæ Deus in se ipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiæ. Et ita plura scit Deus in se ipso, quam anima Christi.

1. p. q. 14. a. 9.

Ad tertium dicendum, quod quantitas scientiæ non solum attenditur secundum numerum scibilium, sed etiam secundū claritatē cognitionis. Quamvis igitur scientia animæ Christi, quā habet in Verbo, parificetur sciētiæ visionis, quam Deus habet in se ipso, quantū ad numerū scibilium: scientia tamen Dei excedit in infinitum, quantum ad claritatem cognitionis, scientiam animæ Christi; quia lumen increatum divini intellectus in infinitum excedit lumen creatū quodcūq; receptum in anima Christi. Licet, absolute loquendo, scientia divina excedat scientiā animæ Christi, non solum quantum ad modum cognoscēdi, sed etiam quantum ad numerum scibilium, ut dictum est.*

In cor. art.

COMMENTARIUS.

Titul art.

TItulus hic de omnibus, quæ eminenter in Deo continentur, intelligendus est, ut ex corpore articuli aperte colligitur; de iis enim, quæ formaliter in Deo sunt, supponit D. Th. non solum ab anima Christi, sed a quolibet beato omnia videri: ex iis vero, quæ sunt tantum eminenter in Deo, quædam interdum actu futura sunt, quædam nunquam, ex quibus aliqua in potentia creaturæ, alia in sola Dei virtute, & ōnipotētia cōtinētur. Juxta hæc ergo tria mēbra respōdet D. Th. tribus assertionibus.

b Prima assertio est. Anima Christi videt in Verbo omnia, quæ in aliqua differentia temporis existunt, vel aliquando existent, quia hęc omnia pertinent ad statū ejus.

Secunda. Non videt anima Christi in Verbo omnia, quæ in omnipotentia Dei continentur: quia aliàs comprehenderet omnipotentiam Dei, & Deum ipsum.

Tertia est. Videt anima Christi in Verbo omnia, quæ continentur in potentia, seu virtute creaturarum, quas in Verbo intuetur; comprehendit enim illas, & virtutem earum, & ideo omnia cognoscit, quæ efficere possunt. Et potest tam de speciebus, quam de individuis, intelligi hæc conclusio, ut magis ex art. sequenti patebit. Sed hæc omnia statim latius disputanda sunt.

c In argumento 1. tractat D. Th. locum illum Marc. 13. *De die autem illa nemo scit neque Angeli in cœlo, neque Filius nisi Pater.* In quo primo advertendum est, quosdam dubitasse cum Ambr. 5 de Fide c. 7. an illa particula, *neque Filius*, ad textum pertineat, vel ab Arianis malitiose addita sit: nam Hieron. Mat. 4. dicit, in codicibus quibusdam deesse. Sed jam nullo modo licet hoc in dubium revocare: imo Sotus in 4 d. 43 q. 2. art. 2. hæreticum dicit esse in hoc dubitare; satis vero est, si dicamus, id jam esse omnino certum, præsertim post Concilium Trid. & quia, licet in Matthæo sit nonnulla varietas in codicibus Græcis, tamen in Marco nulla est, neque Hieronymus, neque ullus antiquorum illam notat; unde neque Ambrosius in illa sententia perstitit.

Illa

1. Expositio in locum Marc. 13. Illa ergo ſuppoſita, eſt prima expoſitio hæretica, hoc eſſe intelligendum ut ſonat, de Filio ſecundum divinitatem, cui Ariani ignorantiam tribuebant. Sed contra hos diſputant Patres, agentes de myſterio Trinitatis, & oſtendentes Filii divinitatem: & ex dicendis a fortiori pa-

2. Expoſit. tebit hujus expoſitionis falſitas. Secundo ergo exponitur de Filio, etiam ſecundum divinitatem, ita tamen, ut non dicatur neſcire illum diem, quia vere ignoret; ſed quia non ſcit ad manifeſtandum aliis. Pater autem dicitur illum ſcire, quia communicat Filio etiam ſcientiam per generationem æternam. Quæ expoſitio non videtur diſplicere D.Th. hic. Sed non invenio illam apud antiquos Patres, omnes enim agentes contra Arium, nolunt hoc intelligi de Filio, ut Deus eſt; quos ſtatim referam. Deinde, quia illo modo potius Spiritus S. debuiſſet excludi, quam Filius: nam etiam Filius ita ſcit, ut communicet eam ſcientiam Spiritui S. imo cum omnes tres perſonæ communicent eam ſcientiam Chriſto homini, nulla earum dici poteſt, etiam in eo ſenſu, neſcire illum diem: unde particula illa, *niſi ſolus Pater*, non excludit alias perſonas, ut ſunt unus Deus, ut conſtat ex generali regula, quæ de Trinitate dari ſolet, quia particula excluſiva non excludit concomitantia. Ulterius ergo exponitur hic locus de Chriſto ſecundum humanitatem, ut eſt apud Cyril. l.9. theſ. c.4. & l.2. de Fide ad Regin. & in defenſione 4. anathem. in cujus impugnatione Theod. idem dixerat. Idem Athan. ſerm.4. contra Arian. & Orig. hom. 30. in Matt. Nazianz. orat. 36. n.60. & orat. 35. n.77. ubi videtur, in Chriſto ponere ignorantiam, ut ibi Elias notat. Idem Baſil. ep.1. ad Amphil. Juxta hanc vero expoſitionē poteſt adhuc variis modis intelligi verbum illud.

3. Expoſit. Tertia ergo expoſitio ſit, Chriſtum, ut hominem, vere ignoraſſe illum diem, ſaltem eo tempore, quo verba illa protulit, & hic fuit error hæreticorum, qui Agnoitæ dicuntur, quos refert Gregorius l.8. regiſt. ep. 42. & Iſid. 8. etymol. c.5. & Damaſ. l. de hæreſ. & Niceph. l.18. hiſt. c. 50. & idem ſentit Themiſtius quidam, qui auctor hujus hæreſis fuiſſe dicitur, ut colligitur ex Liberato in Breviario c.19. & ex ep. Sophronii in VI. Synod. act. 11. ubi hæc ſententia damnatur, ut erronea & hæretica, & Juſtinus Matt. q.58. ad orthod. impium eſſe dicit, hanc ignorantiā Chriſto tribuere: & merito, quia repugnat teſtimoniis Scripturæ, quæ Chriſto tribuunt *ſcientiæ plenitudinem*, *& theſauros ſapientiæ, & ſcientiæ Dei*: repugnat etiam dignitati perſonali Chriſti Domini, & muneri ſupremi Judicis, ac denique pugnat cum revelationibus, ab ipſo Chriſto Domino factis; tum quia, ut Ambroſ. & Hier. & alii argumentantur, Chriſtus prædixit omnia ſigna diei Judicii, & quæ ante, & poſt illum futura ſunt, quomodo ergo illum ignorabat? tum etiam, ut argumentatur Hila. 9 l. de Trin. ſub finem, quia Chriſtus præſcivit, quid alii eſſent facturi, ſcilicet, qui eſſent credituri in ipſum, Jo. 6. quis eſſet eum traditurus, Jo. 13. &c. quomodo ergo ignoravit, quid ipſe eſſet facturus?

4. Expoſi. Quarta ergo expoſitio eſt, Chriſtum, ut hominem, dici neſcire diem Judicii, non quia in humanitate neſcivit, ſed quia non ex humanitate, ſeu humana ſcientia, ſed divina, & ſingulari revelatione. Hic eſt ſine dubio ſenſus Greg. Nazian. qui hoc ſenſu tribuit ignorantiam Chriſto homini, non quam habuit, ſed quam de ſe habuiſſet, quantum eſt ex conditione humanitatis, niſi eſſet Deo conjuncta, ut recte expoſuit Damaſc. l.3. de Fide ca.21. & Nicet. 3. theſau. c.38. & idem eſt ſenſus Baſilii, qui ita expoſitionem concludit: *Nemo ſcit, neq; Angeli, neque Filius ſciret, niſi Pater ei revelaſset.* Neque aliud ſentit Athanaſius, qui hoc explicat exemplo Pauli, qui dixit: *Sive in corpore, ſive extra corpus, neſcio*; quod ipſe ita intelligit, Paulum revera non id ignoraſſe: ſed quia ſuperiori quadam ſcientia cognoverat, ideo ſe neſcire dixiſſe; hoc ergo accommodat Athanaſius ad dictum verbum Chriſti, quem ibidem dicit plenum fuiſſe ſcientia, neque unquam in illa creviſſe. Cyril. etiam ſine dubio, juxta hūc ſenſum aliorum Græcorum, locutus eſt; nam aliàs etiam ipſe ſæpe docet, Chriſtum ut hominem, ſemper fuiſſe plenum ſcientia, & non acquiſiviſſe augmentum ejus, ut patet li. 1. in Jo. c.17. & li. 10. theſ. c.7. Unde in loco citato ex lib. 9. hanc expoſitionem declarat exemplo verborum Chriſti, Jo. 11. quando interrogabat: *Ubi poſuiſtis eum?* & Matth. 16. *Quem dicunt homines eſse Filium hominis?* quibus interrogationibus inquit fuiſſe Chriſtum uſum ad oſtendendam ignorantiam humanæ naturæ, ſcilicet, ſecundum ſe, & ſecundum vires ſibi naturales: quomodo etiam dixit Baſil. ep. 141. in Evangelio voluiſſe interdum Chriſtum *cum ignorantibus numerari, propter infirmos.* Denique eadem videtur eſſe expoſitio Ambroſii ſuper c. 17. Lucæ. Quæ expoſitio probabilis eſt, ſed non ſatis circumſtantiæ loci conſentanea, quia Chriſtus ideo dixit, ſe neſcire, ut Apoſtoli intelligerent, ideo eos de illo die non docuiſſe, ſicut deſiderabant; ſi autem ſciebat ex divina revelatione, quamvis neſciret humana ſcientia, eorum petitioni non ſatisfaceret.

5. Expo. Et propter eandem rationem minus placet quinta expoſitio Origenis ſupra, & Chryſ. hom. de Trin. 3. & Epiph. in Ancorato, & hær. 69. & Bernard. l. de 12. grad. humil. qui ajunt, Chriſtum locutum eſſe de ſcientia practica, quia nondum exercuerat judicium, & ita non ſciebat practice illum diem: ſed hoc etiam non erat ad rem, imo nec Pater ſciebat proprie illo modo. Diſplicet etiam

6. Expoſi. propter eandem cauſam ſexta expoſitio, dicens Chriſtum ibi fuiſſe locutum, non in perſona propria, ſed ſuorum membrorum, quā etiam habet Orig. ſupra, Hier. & Greg.

7. Expoſ. Ultima ergo, & vera expoſitio eſt, Chriſtum negaſſe ſe ſcire, quia veluti ſub ſecreto illud ſciebat, & non ad dicendum aliis. Quæ optime quadrat contextui, & reſponſioni Chriſti Domini, & phraſi Scripturæ, in qua interdū Deus dicitur ſcire, quia alios facit ſcire, ut Gen. 22. *Non cognovi, &c.* e contratio vero dicitur neſcire quia non facit ſcire, & Jo. 15. dicit Chriſtus Apoſtolis: *Omnia, quæ novi a Patre meo, nota feci vobis*: cum tamen non omnia ſimpliciter illis revelaſſet, ſtatim enim dixit: *Multa habeo vobis dicere, quæ non poteſtis portare modo*: non ergo illis dixerat omnia, quæ a Patre audierat: ſed quæ audierat illis revelanda, & tamen illa vocat omnia ſimpliciter. Conſonat etiam hæc expoſitio communi, & prudenti loquendi modo, quo ea, quæ ſub ſecreto accipimus, neſcire dicimus. Et hęc eſt communior expoſitio Patrum in illo loco Matth. Hier. Chryſ. Theophyl. & aliorum, quam habet etiam Aug. 1. de Trin. c.12. & 1. Geneſ. ad lit. c.22. Ambr. Athanaſ. Hilar. locis citatis, Baſil. lib.4. lib.4. contra Eunomium, & Scholaſtici frequentius.

Objectio. Solum poteſt objici, quia juxta hanc expoſitionem etiam Pater neſcit. Sed hoc facile ex dictis expeditur, negando ſequelam, quia Pater ita ſciebat, ut ſaltem homini Chriſto revelaret. Sed urgebis, nam e contrario ſequitur, Angelos ſcire diem Judicii, quamvis ad revelandum neſciant.

Reſponſio. Reſpondetur, ex hoc loco tantum in rigore colligi, eos neſcire ad dicendum, an vero omnino neſciant, ex hoc loco non colligi, ſicut neque oppoſitum. Unde Abulenſis in 24. cap. Matthæi, q.209. affirmat, eos ſcire diem Judicii. Sotus vero ſupra omnino negat: uterque autem divinat, quamquam opinio Soti majori conjectura niti videatur, quia neceſſe non eſt, Angelos ſcire diem Judicii, cum neque ſint judices, neque ſciant omnia, ſicut Chriſtus: & aliunde nulla eſt ratio, vel auctoritas, quæ ad id aſſerendum cogat. Alia argumrnta attingunt difficultatem ſequenti diſp. tractandam.

ARTICULUS III.

Utrum anima Chriſti in Verbo cognoverit infinita.

AD tertium ſic proceditur. Videtur, quod anima Chriſti non poſſit cognoſcere infinita in Verbo. 70.
Quod enim infinitum cognoſcatur, repugnat definitioni infiniti, 1.q.4.a.12 & 3. d.14.
prout dicitur in 3. *Phyſic.* † *quod infinitum eſt, cujus quantitatem recipientibus, ſemper eſt aliquid extra accipere.* a.2.q.2 ad 2. & ver. q.2.a.4.
Impoſſibile autem eſt, definitionem a definito ſeparari: quia hoc eſſet, contradictoria eſſe ſimul. Ergo impoſſibile eſt, quod anima Chriſti ſciat infinita. cor. & ad 1.2. & 5. & quodl.3. q.2.a.1. & p.9.q.82.

2 *Præterea. Infinitorum ſcientia eſt infinita. Sed ſcientia animæ Chriſti non poteſt eſſe infinita: eſt enim capacitas ejus finita, cum ſit creata. Non ergo anima Chriſti poteſt cognoſcere infinita.* † Lib.3. Phyſ. text 63. tom.2.

3 *Præterea. Infinito non poteſt eſſe aliquid majus. Sed plura continentur in ſcientia divina, abſolute loquendo, quam in ſcientia animæ Chriſti, ut dictum eſt* * *. Ergo anima Chriſti non cognoſcit infinita.* * q. præc. a. 1. & ſequ.

Sed contra. Anima Chriſti cognoſcit totam ſuam potentiam, & omnia, in quæ poteſt. Poteſt autem in emundationem infinitorum peccatorum, ſecundum illud 1. *Joan.* 2.

Ipſe

Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non autem pro nostris tantum, sed etiam pro totius mundi. Ergo anima Christi cognoscit infinita.

b *Respondeo dicendum, quod scientia non est nisi entis, eo quod ens, & verum convertuntur. Dupliciter autem dicitur aliquid ens. Uno modo simpliciter, quod, scilicet, est ens actu: alio modo secundum quid, quod, scilicet, est ens in potentia. Et quia, ut dicitur in 9. Metaph.† unumquodque cognoscitur, secundum quod est actu, non autem, secundum quod est in potentia: scientia primo, & principaliter respicit ens actu, secundario autem respicit ens in potentia, quod quidem non secundum se ipsum cognoscibile est; sed secundum quod cognoscitur illud, in cujus potentia existit. Quantum igitur ad primum modum scientiæ, anima Christi non scit infinita, quia non sunt infinita in actu, etiam si accipiantur omnia, quæcumque sunt in actu, secundum quodcumque tempus, eo quod status generationis, & corruptionis non durat in infinitum. Unde est certus numerus, non solum eorum, quæ sunt absque generatione, & corruptione, sed etiam generabilium, & corruptibilium. Quantum vero ad alium modum sciendi, anima Christi in Verbo scit infinita: scit enim, ut dictum est*, omnia, quæ sunt in potentia creaturæ. Unde cum in potentia creaturæ sint infinita, per hunc modum scit infinita, quasi quadam sciẽtia simplicis intelligentiæ, non autem scientia visionis.*

Lib. 9. Met. text. 20. & 2. — Art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod infinitum (sicut in 1. p. dictum est) dupliciter dicitur. Uno modo secundum rationem formæ. Et sic dicitur infinitum negative, scilicet, id, quod est forma, vel actus non limitatus per materiam vel subjectum, in quo recipiatur: Et hujusmodi infinitum, quantum est de se, est maxime cognoscibile, propter perfectionem actus, licet non sit comprehensibile a potentia finita creaturæ: sic enim dicitur Deus infinitus. Et tale infinitum anima Christi cognoscit, licet non comprehendat. Alio modo dicitur infinitum secundũ rationem materiæ: quod quidem dicitur privative, ex hoc, scilicet, quod non habet formam, quam natum est habere: & per hunc modũ dicitur infinitum in quantitate. Tale autem infinitum ex sui ratione est ignotum, quia, scilicet est quasi materia cũ privatione formæ (ut dicitur 3. Phys.*) omnis autem cognitio est per formam vel actum. Sic ergo, si hujusmodi infinitum cognosci debeat secundum modum ipsius cogniti, impossibile est, quod cognoscatur: est enim modus ipsius, ut accipiatur pars ejus post partem ut dicitur in 3. Physic.* Et hoc modo verum est, quod ejus quantitatem accipientibus, scilicet, parte accepta post partem, semper est aliquid extra accipere. Sed sicut materialia possunt accipi ab intellectu immaterialiter, & multa unite: ita infinita possunt accipi ab intellectu, non per modum infiniti, sed quasi finite: ut sic ea, quæ sunt in se ipsis infinita, sint in intellectu cognoscentis finita. Et hoc modo anima Christi scit infinita, in quantũ, scilicet, scit ea, nõ discurrendo per singula, sed in aliquo uno, puta in aliqua creatura, in cujus potentia existũt infinita, & principaliter in ipso Verbo.*

1. p. q. 7. ar. 1. — Lib. 3. text. 67. & 2. — Lib. 3. Phy. text. 65. & 92. & 2.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet, aliquid esse infinitum uno modo, quod est alio modo finitum: sicut, si imaginemur in quantitatibus superficiem, quæ sit secundum longitudinem infinita, secundum latitudinem autem finita. Sic igitur, si essent infiniti homines numero, haberent quidem infinitatem secundum aliquid, scilicet, secundum multitudinem, secundum tamen essentiæ rationẽ haberent finitatem, eo quod omnium essentia esset limitata sub ratione unius speciei. Sed id, quod est simpliciter infinitum secundum essentiæ rationem, est Deus: ut in prima parte dictum est †. Proprium autem objectum intellectus est, quod quid est (ut dicitur 3. de Anima) ad quod pertinet ratio speciei. Sic igitur anima Christi propter hoc, quod habet capacitatem finitam, id, quod est simpliciter infinitum secundum essentiam, scilicet, Deum, attingit quidem, sed non comprehendit, ut dictum est*. Id autẽ infinitum, quod in creaturis est in potentia potest comprehendi ab anima Christi, quia comparatur ad ipsam secundum essentiæ rationem, ex qua parte infinitatem non habet. Nam etiam intellectus noster intelligit universale, puta naturam generis vel speciei, quod quodãmodo habet infinitatem, in quantum potest de infinitis prædicari.*

1. p. q. 7. a. 2. — †l. 3. de an. tex. 26. t. 2. — Ar. 1. hujus q.

*Ad tertium dicendum, quod id, quod est infinitum omnibus modis, non potest esse, nisi unum. Unde & Philosophus dicit in 1. de Cœlo, *quod quia corpus est ad omnem partem dimensionatum, impossibile est, esse plura corpora infinita. Si tamen aliquid esset infinitum uno modo tantũ, nihil prohiberet, esse plura talia infinita: sicut si intelligeremus plures lineas infinitas secundũ longitudinem, protractas in aliqua superficie finita secundũ latitudinẽ.*

Li. 1. tex. 2. com. 2.

Quia igitur infinitum non est substantia quædam, sed accidit rebus, quæ dicuntur infinitæ (ut dicitur 3. Phys.) sicut infinitum multiplicatur secundum diversa subjecta, ita necesse est, quod proprietas infiniti multiplicetur, ita quod conveniat unicuique illorum, secũdum illud subjectum. Est autem quædam proprietas infiniti, quod infinito non sit aliquid majus. Sic igitur, si accipiamus unam lineam infinitam, in illa non est aliquid majus infinito. Et similiter, si accipiamus quamcunque aliarum linearum infinitarum, manifestum est, quod uniuscujusque earum partes sint infinitæ: oportet ergo, quod omnibus illis partibus infinitis non sit aliquid majus in illa linea: tamen in alia linea, & in tertia, erunt plures partes, etiam infinitæ, præter istas. Et hoc etiam videmus in numeris accidere: nam species numerorum parium sunt infinitæ, & similiter species numerorum imparium; & tamen numeri pares & impares sunt plures, quam pares. Sic igitur dicendum est, quod infinito simpliciter quoad omnia, simpliciter nihil est majus; infinito autem secundum aliquid terminatum, non est aliquid majus in illo ordine, potest tamen accipi aliquid aliud majus extra illum ordinem. Per hunc igitur modum infinita sunt in potentia creaturæ, & tamen plura sunt in potentia Dei, quam in potentia creaturæ: & similiter anima Christi scit infinita scientia simplicis intelligentiæ, plura tamen scit Deus, secundum hunc scientiæ modum.

Lib. 3. text. 37. & 2. 8. 10. 2.

COMMENTARIUS.

Hic articulus de infinita multitudine substantiarum intelligendus est, quia licet D.Th. in toto art. hoc non declaret, tamen responsio, & doctrina ejus cogit, ut de substantiis, & non de accidentibus intelligatur. Supponit enim D.Th. in hac scientia beata animæ Christi distinguendam esse scientiam visionis, qua videntur res futuræ in aliqua differentia temporis, a scientia simplicis intelligentiæ, qua videntur ea, quæ fieri possunt, sed nunquam erunt: & duplici assertione respondet.

c Prima est. Scientia visionis non videt anima Christi in Verbo infinita. Eandem assertionem posuit 3. dist. 14. qu. 1. art. 2. qu. 3. ad 2. & 1. contra Gentes c, 69. & eodem modo loquitur de scientia Dei. Probat, quia res futuræ finitæ sunt, nam successio generationum aliquando terminabitur; quæ ratio aperte ostendit, illum de solis substantiis esse locutum. Præterquam quod expositio hæc necessaria est, ne dicamus, D.Th. secum pugnare, nam 1. p. qu. 14. ar. 12. & q. 20. de ver. ar. 4. ad 1. docuit, Deum ipsum videre scientia visionis infinita, & hic etiam docuit articulo præcedenti, animam Christi videre in Verbo omnia, quæ Deus videt scientia visionis: ergo necesse est, ut etiam ipsa videat infinita. Sed in prima parte locutus est D.Th. de accidentibus, scilicet, de actibus intellectuum, & voluntatum, quorum successio perpetua erit; hic vero de substantiis, ut etiam Cajet. hic, & Ferr. 1. contra Gent. c. 69. notarunt, post Cap. 3. di. 14. q. 2. Cur autem hic mutaverit modum loquendi, & tractandi hanc quæstionem, quem in 1. p. tenuerat: cur etiam hic nullam mentionem fecerit accidentium, & sine ulla declaratione usus fuerit modo loquendi opinionis, quam ibi rejecerat, hactenus non sum rationem assecutus. Nullus tamen hinc sumat occasionem suspicandi, D.Th. opinatum fuisse, animam Christi non videre in Verbo cogitationes, nam expresse contrarium docuit art. præced.

Nota.

Posset tamen quis dicere, D.Thomam ibi solum dixisse, cognoscere Christum, etiam hominum cogitationes, quorum est judex, quasi indicantem, non cognoscere cogitationes futuras post diem judicii, quarum judex futurus non est, & ita non cognoscere infinitas cogitationes in æternum futuras. Sed hæc expositio improbabilis omnino est, nam D.Th. ibi aperte loquitur universaliter de omnibus, quæ aliquando habitura sunt esse, & solutione ad 2. & 3. expresse dicit, scientiam beatam animæ Christi æquari scientiæ divinæ in numero scibilium, quæ sub scientiam visionis cadunt.

Secunda assertio est, animam Christi scire infinita in Verbo, per scientiam simplicis intelligentiæ. Probat, quia per hanc scientiam scit omnia, quæ continentur in potentia creaturæ: sed illa sunt infinita, ergo. Ubi adverten-

Infinitum substantiarum. tendum est, tam rationem, quam conclusionem, intelligendam esse de substantiis, sicut præcedentem: quia est idem contextus sine ulla variatione: potest autem intelligi, vel de infinita multitudine specierum substantialium, vel tantum de infinita multitudine individuorum. Si priori modo exponatur, videtur, aliquantum esse creditu difficile, in potentia creaturæ contineri infinitas species substantiales, cum creatura sit finitæ virtutis, & perfectionis. Potest ita autem hoc fieri verisimile; nam species rerum, quæ in causis naturalibus continentur, solum sunt species mistorum (simplicia enim, cum sint quasi prima elementa generationum naturalium, non possunt secundum speciem multiplicari per causas naturales); mistio vero simplicium infinitis modis fieri potest, interveniente præcipue influxu cœlorum; qui cum sint superioris ordinis, possunt cōcurrere ad generationes varias inferioris ordinis in infinitum, præsertim, si aliis & aliis modis applicentur, quod esse possibile, facile intelligi potest; sic ergo fit verisimile, videre Christi animam in Verbo infinitam varietatem specierum possibilium, totam essentiam, & virtutem universi comprehendentem. Si autem posteriori modo exponatur conclusio, scilicet, de individuis, sic facile intelligitur, in potentia creaturæ contineri individua, quæ in infinitum multiplicari possunt; tamen non constat, animam Christi, comprehendendo potentiam creaturæ, cognoscere hæc omnia individua, quia virtus creata non per se respicit individua, sed speciem: unde nec sola sua virtute potest illa efficere, nisi aliæ causæ, & circumstantiæ concurrant, in quo maxime differt ab omnipotentia Dei, quæ per se omnia potest, & a nulla circumstantia, vel causa dependet. Dici vero posset, quamquam in una sola causa creata non possint distincte cognosci omnia individua, quæ ab illa in infinitum prodire possunt, aliis concurrentibus, ut ratio facta concludit: tamen, cognito toto ordine causarum universi, & omnibus circumstantiis; & infinitis modis, quibus ad producendos varios effectus convenire possunt, cum concursu primæ causæ ad illos necessario, cognosci consequenter omnia etiam individua, quæ a talibus causis fieri possunt: & hoc modo est verisimile, videre animam Christi in Verbo infinita individua substantialia per modum simplicis intelligentiæ.

Alii addunt, quamvis in scientia, quæ est in proprio genere, non sit necessarium, ut comprehensa causa creata cognoscantur omnia individua, quæ ab illa fieri possunt; tamen in scientia, quæ est in Verbo, id necessario sequi, quia illa scientia fit per ideas divinas, quæ non tantū speciem, sed etiam individua repræsentant. Quę ratio minus efficax mihi videtur, tum, quia, licet in ideis divinis repræsententur omnia individua & species, tamen, cum illæ ideæ non comprehendantur, potest in eis cognosci unū individuum, & non omnia, vel species, & non individua: tum, quia hic non tam agitur de cognitione individuorū per proprias ideas, quam in causa proxima, & creata.

Ex argumentis D.Th. primum est facile, secundum vero ita difficile, ut specialem quæstionem requirat, infra disputandam: in tertio vero solum est notandum, quomodo D.Th. illam propositionem explicet: *Infinito non est aliquid majus*: dicit enim intelligendam esse in eodem subjecto, & sub ea ratione & ordine, quo infinitū dicitur, quod optime declarat, neque aliquid addere oportet.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi videat Verbum, sive divinam essentiam, clarius qualibet alia creatura.

17. Sup. q. 9. a. 2. c. & 3. inf. q. 11. a. 5. ad 1. *AD quartum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi non perfectius videat Verbum, quam qualibet alia creatura. Perfectio enim cognitionis est secundum medium cognoscendi, sicut perfectior est cognitio, quæ habetur per medium syllogismi demonstrativi, quā quæ habetur per medium syllogismi dialectici. Sed omnes Beati vident Verbum immediate per ipsam divinam essentiam, ut in prima parte dictum est.* † 1 p. q. 12. a. 2. *Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum, quam qualibet alia creatura.*

2 *Præterea. Perfectio visionis non excedit potentiam visivam. Sed potentia rationalis animæ, qualis est anima Christi, est infra potentiam intellectivam Angeli, ut patet per Diony.* * c. 4. a medio illius. *4. c. Cœlest. hier. Ergo anima Christi non perfectius videt Verbum, quam Angeli.*

3 *Præterea. Deus in infinitum perfectius videt Verbū suum, quam anima Christi. Sunt ergo infiniti gradus medii possibiles, inter modum, quo Deus videt Verbum suum, & inter modū, quo anima Christi videt ipsum. Ergo non est asserendum, quod anima Christi perfectius videat Verbum vel essentiā divinam, quam qualibet alia creatura.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Ephes. 1. quod Deus constituit Christum ad dexteram suam in cœlestibus, supra omnem principatum, & potestatem, & virtutē, & dominationem, & omne nomen, quod nominatur, non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro. Sed in illa cœlesti gloria tanto aliquis est superior, quanto perfectius cognoscit Deum. Ergo anima Christi perfectius videt Deum, quam quævis alia creatura.

a *Respondeo dicendum, quod visio divina essentiæ convenit omnibus Beatis, secundum participationem luminis derivati in eos a fonte Verbi Dei, secundum illud Eccles. 1. Fons sapientiæ, Verbum Dei in excelsis. Huic autē Verbo Dei propinquius conjungitur anima Christi, quæ est unita Verbo in persona, quam quævis alia creatura. Et ideo plenius recipit influentiam luminis, in quo Deus videtur ab ipso Verbo, quā quæcunq; alia creatura. Et ideo præ cæteris creaturis perfectius videt ipsam veritatē, quæ est Dei essentia. Unde dicitur Jo. 1. Vidimus gloriā ejus, quasi Unigeniti a Patre, plenū, non solū gratiæ, sed etiā veritatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio cognitionis, quantum est ex parte cogniti, attenditur secundum mediū, sed quantum est ex parte cognoscentis, attenditur secundum potentiam vel habitum. Et inde est, quod etiam inter homines per unum medium, unus perfectius cognoscit aliquam conclusionem, quam alius. Et per hunc modum, anima Christi, quæ abundantiori repletur lumine, perfectius cognoscit divinam essentiam, quam alii Beati, licet omnes ipsam Dei essentiam videant per se ipsam.

b *Ad secundum dicendum, quod visio divinæ essentiæ excedit naturalem potentiam cujuslibet creaturæ, ut in prima parte dictum est.* † 1. p. q. 12. a. 4. *Et ideo gradus in ipso attenduntur magis secundum ordinem gratiæ, in quo Christus est excellentissimus, quam secundum ordinem naturæ, secundum quem natura Angelica præfertur humanæ.*

c *Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est* * q. 7. a. 12. *de gratia, quod non potest esse major gratia, quam gratia Christi per respectum ad unionem Verbi: idem etiam dicendum est, & de perfectione divinæ visionis, licet, absolute considerando possit esse aliquis gradus altior, sublimiorque secundum infinitatem divinæ potentiæ.*

COMMENTARIUS.

IN superioribus articulis explicuit D.Th. perfectionem scientiæ beatæ Christi ex parte objecti: nunc ostendit illius excellentiam ex parte luminis, seu potentiæ, & hoc modo docet, animam Christi clarius videre Deum omni alia creatura. Et tota litera articuli clarissima est.

b Quæ Cajetanus notat in solutione ad secundum & tertium, cavenda sunt, & corrigenda; non solum enim falsa sunt, sed etiam contra expressam mentem D. Tho. in solutione enim ad 2. ait D.Th. gradus perfectionis in divina visione magis attendendos esse secundum ordinem gratiæ, quam secundum ordinem naturæ, unde infert Cajetanus, ex utroque capite oriri posse, ut una visio sit perfectior alia, atque adeo perfectiorem intellectum cum eodem lumine perfectius videre Deum. Sed quidquid sit de re (quam ego sine dubio falsam existimo) in hac litera D.Thomæ nullum habet fundamentum, sed ex illa potius contrarium non obscure colligitur, si argumenti intentio consideretur, & recte applicetur solutio: argumentum enim contendebat, Angelum perfectius videre Deum, quam animam Christi, quia habet perfectiorem intellectum. Respondet D.Thomas, negando consequentiam, & rationem reddit, quia illa visio est supra naturalem perfectionem potentiæ creatæ; intendit ergo concludere, perfectionem visionis non esse ex naturali perfectione potentiæ, sed ex supernaturali, unde illa particula, *magis*, non sumitur in illo sensu comparativo, ut Cajetanus exponit, sed ut idem valeat, quod, *potius*, & ita non affirmat utrumque extremum, sed alterum affirmat, alterum negat.

c In solutione vero ad tertium ait D.Thomas, absolute loquendo, posse esse sublimiorem gradum visionis Dei, quam sit visio animæ Christi, quod bene Cajetanus exponit

ponit ex sublimiori gradu, non in essentia, sed in intentione: male vero addit id non esse verum in eodem subjecto, seu in ipsamet anima Christi, sed in alio perfectiori, verbi gratia, in Angelo; putat enim ille (sicut supra de gratia vidimus) ita lumen gloriæ non posse esse intensius de potentia absoluta, quam sit in anima Christi; unde infert nec visionem posse esse intensiorem in eadem anima; quia tamen existimat perfectiorem potentiam cum eodem lumine perfectiorem visionem elicere, ideo dicit in Angelo posse esse perfectiorem visionem, quia potest esse æquale lumen: quæ doctrina, & duobus nititur falsis fundamentis (ut visum est), & non sibi constat, quia nullam potest reddere rationem, cur visio Dei, quæ est quædam qualitas, possit in infinitum intendi vel in uno, vel in diversis subjectis, & non lumen gloriæ: ostensum est autem supra, si in diversis potest, etiam in eodem posse. Sed, quidquid de re sit, constat totum esse contra mentem D. Thom. hic, qui non loquitur de diversis subjectis, sed de eodem, & ideo non tribuit hoc perfectioni subjectorum, sed infinitati divinæ potentiæ.

DISPUTATIO XXVI.

In tres Sectiones distributa.

De perfectione scientiæ beatæ animæ Christi.

TRiplex perfectio in hac scientia, sicut in aliis, considerari potest, scilicet, essentialis seu specifica, intēsiva seu in claritate majori intra eandem speciem, tertia quasi extensiva, seu ex parte objecti. De prima, seu essentiali perfectione, nihil oportet in præsenti dicere. Suppono enim esse in Theologia certum, hanc scientiam in anima Christi esse ejusdem speciei cum visione beata aliorum beatorum: nam sacra Scriptura promittit nobis consortium ejusdem beatitudinis cum Christo homine, unde dicimur, *hæredes Dei, cohæredes autem Christi*, ad Rom. 8. Quem locum ad hoc ponderant ibi Anselm. & Beda, qui etiam refert Augustinum; Ambrosius etiam ibi declarat, quid sit esse cohæredes, ex illo 1. Jo. 3. *Videbimus eum sicuti est*, idem visionis genus Christo & aliis beatis attribuens. Recte etiam declaratur ex verbis ejusdem Christi Joan. 8. *Ubi ego sum, illic & minister meus erit*, & apertius c. 14. *In domo Patris mei mansiones multæ sunt*, & infra, *Vado parare vobis locum, ut ubi ego sum, & vos sitis*, & similia habet c. 17. & ex iis, quæ dicta sunt de gratia animæ Christi, hoc etiam concludi potest: ostendimus enim ibi gratiam habitualem Christi esse ejusdem speciei cum nostra: eadem autem est ratio de gloria, seu visione beata, quæ est ultimus finis connaturalis ipsi gratiæ. Et confirmatur præterea, quia Christus est caput Ecclesiæ homogeneum, & ideo sicut est nobis simile in natura, ita & in gloria. Denique valde probabile existimo, quod Cajetanus hic etiam indicavit, nullam visionem, vel scientiam beatam Dei posse esse perfectioris speciei, & essentiæ, quam sit illa visio, qua Angeli, vel homines vident Deum, quia nec potest propinquius attingere Deum, neque ab ipso procedere immediatius: ergo visio animæ Christi, quamvis perfectissima sit, non est tamen specie diversa. Et in hoc videntur Theologi omnes, tanquam in re certa, convenire fere fine disputatione. Ex quo infertur, ita sentiendum esse de lumine gloriæ, & de specie intelligibili, & de aliis proprietatibus hujus scientiæ, quæ illi conveniunt, quatenus est clara visio Dei, & ultima beatitudo intellectualis naturæ, sicut de visione beata secundum se Theologi sentiunt, & tractatur in 1. p. q. 12.

Scientia beata animæ Christi ejusdem speciei est visione beatifica aliorum beatorum

Omnis visio Dei ejusdem perfectionis essentialis.

De secunda, seu intensiva perfectione illud etiam tanquam certum, supponimus hanc scientiam esse perfectiorem, & clariorem in anima Christi, quam in omnibus aliis, tam hominibus, quam Angelis, quod est sine dubio de fide certum ex communi consensu, & perpetua traditione totius Ecclesiæ, & ex illo Pauli ad Ephes. 1. *Constituens eum super omnes principatus*, &c. & ex aliis locis supra sæpe citatis, in quibus dicitur: *Plenus gratia, & scientia, & in eo esse omnes thesauros sapientiæ, & scientiæ Dei*, & quia in hoc sensu dicitur Christus, ut homo, *sedere ad dexteram Dei*, ut 2. to. disp. 52. sect. 3. exponemus. Denique ratio facile sumitur ex illis verbis ad Heb. 2. *Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit*, ipse enim est Filius naturalis, illi adoptivi: ergo illi sine dubio data est perfectior, & major hæreditas. Et confirmatur, nam ipse est principium, & fons gloriæ omnium beatorum: ergo superat omnes in gloria. Legatur Cyrillus l. 1. in Jo. c. 17. ubi elegantissime cōparat gloriā animæ Christi cum gloria Sanctorum omniū, dicitq; esse *longe abſq; comparatione sublimiorem*: quia habet gloriam, *quasi unigenitus Patris*. Nec de illa perfectione aliquid amplius dicere possumus; sed de illa eodem modo judicandum est, sicut supra in simili dubio de perfectione gratiæ respondimus: est enim summa, quæ de potentia ordinaria esse potest, quāvis de potentia absoluta possit esse major, ut hic etiam circa art. 4. cum D. Th. notatum est, & magis ex sequ. disp. patebit.

De tertia igitur perfectione superest nobis disputatio, scilicet, ex parte objecti, in quo distinguendum est objectum primarium, quod est Deus clare visus, ab objecto secundario, quod sunt creaturæ visæ in Deo, & de utroque sigillatim dicendum est.

SECTIO I.

Quid sit de ratione comprehensionis intellectualis objecti alicujus, præsertim divinæ essentiæ.

NEcessarium existimavi, quæstionem hanc in hujus disputationis initio adjungere, ne, vocibus abutendo, in illa laboremus in æquivoco.

Primum ergo supponenda est vulgaris distinctio comprehensionis, in commentario articuli primi breviter annotata: interdum enim sumitur pro assecutione, seu obtentione rei, quam insequimur, interdum pro exacta & perfecta rei cognitione vel inclusione, ut sic dicam. Est enim hæc vox translata a corporalibus ad intellectualia. Et in corporalibus comprehendere, idem est quod apprehendere, & opponitur insecutioni, ut notavit D. Th. 1. p. q. 12. ar. 7. ad 1. aliquando vero idem significat, quod totam rem complecti & includere; ut quando rem parvæ quantitatis manu concludimus, vel quando locus æqualis totum circumambit locatum. Hinc ergo in spiritualibus, quoniam mens proprium habet motum, quo suum objectum inquirit, & præsertim Deum, quando illum ita assequitur, ut suum desiderium & inquisitionem terminet, comprehendere dicitur, etiam si non exacte cognoscat. Sic dicit Paul. ad Philip. 3. *Sequor, si quo modo comprehendam* dicens enim, *si quo modo*, satis denotat, illam comprehensionem non fore perfectam & exactam pro objecti dignitate; esse vero terminum sui cursus & insecutionis, & ideo comprehensionem vocari. Unde 1. Cor. 9. ad omnes fideles loquens, ait: *Sic currite ut comprehendatis*. Ad Ephes. 3. *Ut possitis comprehendere cum omnibus Sanctis*, &c. usque ad id, *supereminentem scientiæ charitatem Christi*. Ex quo ultimo verbo constat, illam comprehensionem non fore exactam cum charitas Christi superet nostram scientiam. Hinc comprehensio attribuitur aliquando hominibus in hac vita, si pro ratione status, perfectam cognitionem, quæ in illo haberi potest, assequantur. Et apud Latinos, intellectualis perceptio solet interdum generatim comprehensio vocari. Specialiter autem solent hoc modo Beati cum Christo regnantes comprehensores vocari. Quo sensu Nazian. oratio. 25. cum multa de Beatissima Trinitate disputasset, in fine concludit. *In hoc igitur commune nomen, crede, & prospere incede & regna; atque hinc ad alterius vitæ beatitudinem transibis. Ea porro (ut mihi quidem videtur) in expressiori horum cognitione & comprehensione sita est*. De hac vero comprehensione nihil est, quod dicamus, supponimus enim, hoc modo posse Deum comprehendi ab homine, quia potest ab eo clare, & prout in se est, videri, non in hac vita, nec naturali virtute, sed in futura & virtute supernaturali, ut 1. p. q. 2. latius differitur.

Comprehensionis vox multiplex.

Intellectualis quævis perceptio interdum comprehensio appellatur.

Alia ergo acceptio comprehensionis pro exacta rei cognitione & adæquata, est magis stricta & propria, & de illa intelligitur præsens quæstio, quas scilicet conditiones requirat cognitio aliqua divinæ essentiæ, ut sit vera ac propria comprehensio ejus.

Stricta comprehensionis significatio.

Circa quam difficultatem Ocham in 4 q. 13. a. 1. Gab. in 3. d. 14. a. 3. dubio 2. Almain. ibi q. 1. Major. q. 2. ad finem, quinque modos comprehensionis distinguunt sine ulla methodo vel ratione, ut bene notavit Soto, in 4. d. 49 q. 8.

Comprehensionis arcte sumptæ acceptiones ab aliquibus confictæ.

q.8. ar.1. Primus vero illorum,qui est videre rem totam clare & distincte,coincidit in præsente materia cũ priori membro a nobis exposito in præcedente distinctione. Secundus autem,scilicet,quod comprehensio sit cognitio totius,& omnium partium distincte, est impertinens, quia de ratione comprehensionis ut sic non est, quod sit de re habente partes;& quando circa illam versatur,non est illa diversa acceptio comprehensionis,cum contineatur in ratione distinctæ & exactæ cognitionis. Atq; idem est de quarta acceptione,scilicet, quod comprehensio est illa cognitio,qua cognoscuntur omnia prædicata, quę de tali objecto cognosci possunt, hæc enim non est diversa acceptio comprehensionis,sed in adæquata ratione comprehensionis includitur. Nec vero sola conditio sufficit ad rationem comprehensionis absolute loquendo, nam beati cognoscunt omnia prædicata, quæ in Deum conveniunt,illum tamen non comprehendunt,nisi primo illo lato modo. Major negatur a dictis auctoribus;existimo autem esse verissimam, quia non prædicantur de Deo, nisi quæ formaliter in illo reperiuntur: beati autem vident in Deo omnia,quæ formaliter sunt in ipso. De aliis duobus membris, quæ dicti auctores ponunt, dicetur in sequente distinctione.

Quot alii acceptiones assignent. Alii ergo videntur duplicem comprehensionem distinguere. Una dici potest comprehensio extensiva tantum,alia vero extensiva & intensiva simul. Hæc videtur fuisse sententia Godofredi,quodlib.6.q.3. ut sumitur ex his,quæ de illo refert Capr.in 4.d.49.ult.a.2.arg.4. Comprehensio autem intensiva tantum & non extensiva,non datur:quia,si cognitio habet totam perfectionem intensivam,quæ potest haberi circa tale objectum, fieri non potest, quin illud extensive etiam comprehendat, quia cognitio,quo est intensive perfectior, eo, cæteris paribus, magis penetrat objectum,& quod in illo est. Comprehensio ergo extensiva dicitur illa cognitio, qua cognoscitur objectum,quidquid in illo est formaliter vel eminenter: atque adeo erit illa cognitio,qua objectum,& omnis modus ejus,& quidquid in illo cognosci potest,cognoscatur. Potest autem tota hæc cognitio de objecto haberi cum majori vel minori claritate aut intensione, seu perfectione intensiva:quando ergo cognitio habuerit totam illam extensionem, non tamen omnem claritatem, vel intensivam perfectionem, quam habere potest, dicetur cognitio comprehensiva tantum extensive, quia in extensione habet totum, quod habere potest, & exhaurit rem,in intensione vero non item. Unde,quod talis cognitio sit aliquo modo comprehensio, videtur evidẽs ex terminis,& a fortiori patebit ex dicendis: an vero sit simpliciter comprehensio,vel tantum secundum quid,illud potest in quæstionem verti,de quo statim. Quando ergo cognitio habuerit etiam summam claritatem,& intensivã perfectionem,dicetur comprehensio extensiva & intensiva, atque adeo comprehensio simpliciter absque controversia. Sed est hic considerandum, duobus modis posse intelligi,cognitionem exactam in extensione, esse etiam summam in perfectione intensiva. Uno modo absolute in genere entis, seu in tota latitudine intelligentium, & hæc videtur esse altera acceptio comprehensionis, quam Nominales ponunt. Sed est impropria & gratis conficta, nam juxta illam sola Dei cognitio est comprehensio respectu cujuscumque objecti, & ita nulla res erit comprehensibilis ab alio,quam a Deo,quod ridiculum est. Sequela patet, quia solus Deus potest habere de quacunque re cognitionem summe perfectam in intensiva perfectione: ergo,si hoc est necessarium ad rationem comprehensionis simpliciter, nulla est alicujus rei comprehensio, nisi sola cognitio Dei. Alio modo potest id intelligi respective, seu proportionate, nimirum, ut quanta est intensiva perfectio objecti cogniti in ratione intelligibilis,tanta sit perfectio cognoscentis, ut sic, seu cognitionis in ratione intellectionis:& quia Deus est objectum intelligibile infinite perfectum intensive, illa sola sit comprehensio intensiva ejus,quæ habuerit infinitam claritatem & perfectionem,& sic de aliis proportionate.

Juxta hanc ergo distinctionem, ad quæstionem propositam erit etiam sub distinctione respondendum: nam ad comprehensionem extensivam necessarium erit, & sufficiet,cognoscere omnia,quæ in objecto continentur: ad comprehensionem vero intensivam ultra id requiretur,ut ea omnia cognoscantur, quantum tale objectum cognoscibile est,id est,cum tota ea claritate & perfectione intensiva,quam ex natura sua requirit, ut exacte cognoscatur. Quod si absolute respondendum est, utraq; cõditio dicetur necessaria ad comprehensionem simpliciter,quia comprehensio dicit adæquatam rei cognitionẽ: non est autem adæquata simpliciter, nisi in intensione & claritate habeat proportionem & commensurationem cum re:ergo neque erit comprehensio simpliciter. Minor colligitur ex D.Th. hic ar.2.ad 3.ubi dicit, quantitatem cognitionis non attendi tãtum ex numero scibilium, sed etiam ex claritate:& in eodem sensu videtur dicere hic, ar.1.ad 1.& 1.p.q.12.ar. 10. ad comprehensionem non satis esse cognoscere totum objectnm, seu necessarium esse,cognoscere totaliter. Quid autem sit cognoscere totaliter,declarat, docens non esse intelligendum ex parte objecti,id est quia nihil in ipso lateat:nam hoc habet cognitio,qua absolute videtur totum objectum,ita ut nulla ratio ejus non videatur,sed intelligendum esse ait ex parte modi,scilicet,ut tam perfecte videatur objectum,quãtum visibile est;id est,tam perfecto modo,quantum natura sua est aptum cognosci. Et eandem doctrinam repetit D.Th.li.3.cont.Gent.c.55.& q.8.de verit. ar.2. in corp, & ad 2.& 6.quibus locis utitur exemplo cognitionis per opinionem,quam dicit non esse comprehensionem, etiamsi non ignoretur aliquid in principio,vel conclusione solum,quia in modo cognitionis est imperfecta. Citari potest pro hac sententia Durand.in 1.d.35.q.1.n.10. ubi ait, cognoscere rem comprehensive, esse cognoscere illã omnimodo,quo cognosci potest. Et in 3.d.14.q.2.n.6.ait, licet creatura videat in Deo omnia,non esse tamen illam perfectissimam cognitionem. Unde significat, non fore comprehensivam. Idem clarius dicit ibi Scotus q.2.§.Potest dici & §.ad 2.q. Et hanc sententiam necessario sequi debent omnes,qui existimant, posse creaturam videre in Deo omnia,non solum futura,sed etiam possibilia, & tamen non comprehendere ipsum. Ejus modi est Aurèol.apud Capreo.4.d.49.q.ult.a.2.Bachon.in 3.d.14.q.1. a.3. Greg.1.d.44.q.4.a.2.ad 9.Gab.3.d.14.a.2.conc.2.& a.3. dub.2.Major.ib.q. 2.ad fin.& 4.d.49.q.15. Imo & Soto ibi.q.3.a.3.cõc.5.ad 2.arg.cont.illam,ait,quod licet quis videret omnia in Dèo,non comprehenderet ipsum, si nõ infinita claritate videret,de qua re plura dicemus,sect.3.

Sed quanquam hæc doctrina,recte intellecta, sit vera, scilicet ad comprehensionem necessarium esse etiam modum perfectum ex parte cognoscentis,& proportionatum objecto cognito, nihilominus non existimo, distinctionem illam esse necessariam: quia non potest esse comprehensio vera & propria ex parte objecti cogniti, quin sit etiam intensive sufficienter perfecta, ut comprehensio simpliciter dici possit. Quod per sequentes propositiones in hunc modum declaro.

Dico primo, ad comprehensionem intellectualem necessarium esse,ut cognitio sit clara,evidens,& certa, cum debita proportione ad objectum cognitum. Hæc assertio est expressa D.Th. citatis locis, & tam clara, ut non possit in dubium revocari, quia, qui non habet rei evidentiam,tantum potest aut per fidem, aut per extrinseca media & probabilia veritatem cognoscere; cognitio autem per fidem, aut per rationem probabilem, potius ignorationis, quam comprehensionis nomen meretur. Unde, saltem quoad hoc, id est, quoad claritatem & evidentiam cognitionis, clarum est, ad comprehensionem requiri aliquem modum perfectum ex parte cognitionis, nam claritas,& evidentia, modus cognitionis est. Quomodo autem hæc claritas esse debeat proportionata rei cognitæ,ita declarari potest, nam objectũ est cognoscibile ut verum: potest ergo in objecto esse veritas simplex,seu immediata, qualis a nobis intelligitur esse in primis principiis, aut mediata, qualis est in conclusionibus,quarum extrema non per sese,sed medio aliquo copulantur. Ad comprehensionem ergo,ut minimũ, necessarium est,ut tanta sit claritas in cognitione, quanta sufficiat ad cognoscendam veritatem objecti, prout in se est,si immediata fuerit, ex vi cognitionis extremorum,si mediata, ex vi illius proprii medii, quo extrema copulantur. Et secundum hanc considerationem est in primis de ratione comprehensionis, ut per illam cognoscatur objectum,quantum cognoscibile est ex parte medii,seu modi cognoscendi,ut declaratum est. Et ratio est aperta,quæ magis etiam declarat causam a priori, ob 1. Concl.

quam

quam non potest esse comprehensio, nisi sit etiam cognitio evidens & clara, scilicet, quia, si veritas esset immediata, & non cognosceretur per seipsam, seu ex vi cognitionis extremorum, necesse esset, habitudinē propriam, quam inter se habent illa extrema, a cognoscente ignorari: nam, si illam cognosceret, simul etiam videret, quo vinculo inter se conjungerentur: si autem illa habitudo ignoratur, non comprehenditur objectum, quia non cognoscitur secundum omnem habitudinem realem, quam in se habet. Similiter si veritas objecti sit mediata, & non cognoscatur per proprium medium, necesse est, ignorari habitudinem propriam, quam illa extrema habent cum tali medio, & consequenter necesse est, talem veritatem non comprehendi. Atque hinc fit, ut neque evidentia a posteriori, sive per effectum, ad comprehensionem sufficiat: quia illud, quod est medium cognitionis a posteriori, non est medium ipsius rei, seu quo extrema in reipsa copulantur: & ita ex vi talis cognitionis non cognoscitur propria & intrinseca habitudo, quæ est in objecto ipso ad medium, vel causam, unde ejus veritas pendet. Et ideo, quo cognitio fuerit per medium magis extrinsecum, ut est in fide, vel opinione, eo magis distabit cognitio a perfecta comprehensione: neque ex vi talis cognitionis videtur res, & veritas ejus, prout in se est, nec proprius & adæquatus ejus conceptus formatur, ideoque non potest veram rationem comprehensionis attingere.

2 Concl. Dico secundo. De ratione comprehensionis est, ut sit cognitio tam clara & intensa, quantum necesse est ad exacte cognoscendas & penetrandas in objecto cognito omnes habitudines & connexiones, quas ex natura sua habet, & habere potest, cum omnibus rebus, a quibus ipsum pendet, & quæ ab ipso pendere possunt. Hæc conclusio videtur ex ipsis terminis evidens, & ex descriptionibus comprehensionis communiter receptis constare potest. Est enim de ratione comprehensionis, ut per eam res cognoscatur, quantum cognoscibilis est, ex D.Tho. citatis locis, tum hic, tum 1.p.q.12.ar.7.& 3.contra Gent.c.55. ergo oportet, ut saltem ex parte objecti distinctissime cognoscatur, quidquid in eo est, & omnis habitudo ac connexio, sub qua cognosci potest. Item ex August. 12. de Civit.c.18, Ep.112.c.5.6.7.& 8.& serm.38.de verb. Domini, asserente, comprehensione circumscribi, & quasi finiri objectum comprehensum, quantumvis infinitum: sed non omnino circumscribitur objectum, & finitur, nisi cognoscatur quidquid in illo est, & in illo cognosci potest & secundum omnem habitudinem, qua potest cognosci: ergo hoc saltem ad comprehensionem necessarium est. Tandem ex ipsa metaphora, quia comprehensio materialis, seu quantitativa dicit adæquationem & inclusionem perfectam rei comprehensæ in comprehendēte; ergo intellectualis cōprehensio hoc etiam requirit.

Occurritur objectioni. Dices. Ergo nulla creatura potest aliam comprehendere, quia non potest eam cognoscere distincte secundum omnem habitudinem, quæ in ea cognosci potest, saltem in ordine ad divinam potentiam; nam infinita sunt, quæ potest Deus in illa, vel per illam operari, quę non possunt a creatura exhauriri. Respondetur, unam creaturam virtute naturali posse aliam comprehendere secundum naturalem perfectionem, & potestatem ejus, non tamen secundum obedientialem, ut argumentum ostendit. Hoc autem non pertinet ad rei comprehensionem simpliciter & proprie dictam. Satis est enim exhaurire naturam ejus: nam cognoscere, quæ per potentiam obedientialem fieri in ea possunt, magis est cognoscere Dei omnipotentiam, quam creaturam ipsam perfectius cognoscere, præsertim quoad ea, quæ naturalia ei sunt. Addo denique, esto non possit una creatura virtute naturali cognoscere, quidquid per obedientialem potentiam in alia creatura & per illam fieri potest, tamen virtute supernaturali, seu per aliquod divinum lumen fieri posse, ut una creatura, etiam sub hac ratione, comprehendat aliam: ad hoc enim non est necesse comprehendere omnipotentiam Dei, sed satis erit cognoscere illam clare & distincte secundum aliquam latitudinem effectuum, quod non repugnat; nam, ut videbimus, sine comprehensione possunt in Deo videri infinita, atque adeo potest videri omnipotentia Dei cum habitudine ad totam aliquam latitudinem infinitorum effectuum & multo magis poterit cum habitudine ad omnia, quæ in aliqua creatura operari potest, absque comprehensione videri.

Dico tertio. Si cognitio habet eam perfectionem & claritatem, quæ sufficit ad cognoscendum objectum ex parte ejus exacte & perfecte, id est, ad cognoscendum quidquid in eo est formaliter vel eminenter, & ad penetrandam omnem rationem formalem ejus, & omnem habitudinem distinctissime, talis cognitio est vera comprehensio. Hæc est sine dubio sententia D.Th. quæ sumitur ex his, quæ docet, tum hic, a.2. tum 1.p.q.12.a.8.& 3. cont.Gent. c.55.& 56. & ubicumque docet creaturam non posse elevare ad videndum quæcumque sunt in Deo eminenter, quia aliàs comprehenderet ipsum. Hęc enim ratio locum non haberet, si ad comprehensionem aliquid aliud necessarium esset: facile enim dici posset, etiam si creatura videret ea omnia in Deo, ipsum non cōprehensuram, quia non summa intensione, claritate, aut perfectione videret. Et ita conclusionem hanc supponūt Thomistæ, quos sect.3.referam. Sumitur hæc veritas ex Aug. Ep.112.c.8. ubi ait, tunc aliquid comprehendi, quando totum ita videtur, ut nihil ejus lateat videntem: quamobrem ait, hoc modo Deum a nullo visum esse, quod tam de angelo, quam de homine intelligit absq; dubio. Eodē modo loquitur Chrys. homiliis de compreh. Dei nat. præsertim 1.& 5.& alii quos sect. seq. cōmemorabimus. 3. Concl.

Ratio pro conclusione. Ratione declaratur ex metaphora ipsa comprehensionis: sumpta est enim ex quantitatibus, quæ secundum extensionem suam ita commensurantur, ut una omnino aliam capiat, & complectatur: sic ergo, comprehensio intellectualis in adęquatione quasi extensiva consistit, qua, scilicet, intellectus capiat totum, quod est in objecto, secundum omnem extensionem, vel quasi extensionem ejus ad omnia illa, quæ aliquo modo in se continet, vel ad omnia illa, ad quæ quovis modo dicere potest habitudinem. Quod vero ultra hanc adæquationem seu proportionem, intercedat alia in intensione & perfectione, conferet quidem ad aliud genus æqualitatis & proportionis in genere entis, non tamen ad rationem comprehensionis. Unde, licet sit evidens, unam cognitionem totalem objecti, prout a nobis explicata est, posse esse perfectiorē alia in entitate, & claritate specifica, seu graduali, tamen id certe non tollit absolutam rationem comprehensionis, imo nec variat rationem ejus, prout hac voce significatur. Sicut in corporalibus, quod unum corpus continēs aliud sit majus, aut perfectius, non impedit, quominus aliud corpus minoris quantitatis, aut perfectionis, vere comprehendat, si vere totum aliud intra se claudit. Confirmatur ex communi modo loquendi de comprehensione intellectuali, tunc enim rationem aliqūam nos comprehendere putamus, quando totam ejus vim clare percipimus. Quod autem id fit summa attentione, vel intensione, nihil ad hoc conferre censemus. Quod autem in hac vulgari acceptione comprehensionis accidit, proportione servata, contingit in exacta comprehensione. Unde nunquam censetur incomprehensibile aliquod objectum, quia ex parte cognoscentis non possit perfectissimo actu attingi, sed quia res ipsa exacte secundum omnia, quæ includit, non possit cognosci.

Quamobrem non existimo necessariam illam distinctionem de comprehensione extensiva tantum, vel etiam intensiva, quanquam in modo loquendi immorandum non sit, dummodo constet, extensivam comprehensionē, simpliciter, & absolute comprehensionem esse, ut probatum est. Quod vero illa cognitio, quæ totam hanc perfectionem extensivæ comprehensionis habuerit, & ultra illam addiderit majorem intensionem, claritatem, aut specificam perfectionem, ratione hujus excessus dicatur intensiva comprehensio, vel supercomprehensio, aut alio simili modo, parum nostra refert: solum observandum est, ut terminis usitatis, & qui æquivocationem non pariant, utamur. Quapropter, quod nonnulli dicunt, ad comprehensionem requiri, ut sit tam perfecta, sicut objectum ipsum, si intelligatur de perfectione in genere entis, & de æqualitate simpliciter, est plane falsum; aliàs nō posset angelus comprehendere se, vel inferiorem, quia cognitio ejus est quoddam accidens, quod non exæquat in sua perfectione substantiam cognitam. Item, quia sine ullo rationis fundamento talis conditio postulatur: nam cognitio, & res cognita, in ratione actus & objecti servare debent proportionem, non vero æqualitatem in genere entis. Rursus quod nonnulli contendunt, solam illam cognitionem dicendam esse simpliciter

com-

comprehensionem, quæ est absolute & simpliciter perfectissima cognitio, quę de tali objecto esse potest, tam in his, quæ de illo cognoscuntur, quam in modo, quo cognoscuntur, verum non est, neque probabile, ut convincunt ea, quæ adduximus. Et quia aliàs nulla cognitio creata esset comprehensio alicujus objecti, quia divina cognitio est perfectior illa, saltem in modo cognoscendi. Similiter, quod alii dicunt, ad comprehensionem requiri, ut sit tanta perfectio in cognitione in esse cognitionis, quanta est in objecto, ut cognoscibile seu intelligibile est, vel incidit in id, quod diximus, vel verum non est. Duobus enim modis dici potest res cognoscibilis: uno modo proxime & formaliter: & sic dicitur cognoscibilis per denominationem extrinsecam a facultate cognoscendi, quæ in alio est, & ita res est perfectius cognoscibilis a perfectiori cognoscente: ergo cognoscibilitas objecti in hoc sensu esse non potest mensura comprehensionis: nam hoc modo tantum est res cognoscibilis, quanta est vis cognoscendi in alio: non dicitur autem cognitio comprehensiva per comparationem ad virtutem cognoscendi, sed ad objectum ipsum in se, ut scilicet omnino cognoscatur. Alioqui sequeretur, vel unumquemque comprehendere objectum, si tota virtute sua illud cognoscat, etiam si non penetret totum, quod in illo est, quia cognoscit illud, quantum ab ipso cognoscibile est. Vel, si comparatio non est facienda cum virtute ipsius cognoscentis, sed absolute, sequitur, quod antea inferebam, nullam rem comprehendi, nisi a solo Deo, quia a solo ipso cognoscitur, quantum cognoscibilis est absolute & simpliciter secundum hanc extrinsecam denominationem. Alio modo potest dici res cognoscibilis ex se, seu fundamentaliter, quatenus ens est & verum; & ita dicitur perfectius ens, ex se perfectiorem cognitionem requirere, ut comprehendatur, & perfectius principium cognoscendi. Sed hæc ipsa cognitionis perfectio in tantum ad comprehensionem necessaria est, in quantum ad perfecte penetrandum tale objectum, & distincte illud cognoscendum secundum omnia, quæ in se continet, & secundum omnem habitudinem suam, necessaria esse potest. Quod si ad hunc gradum perfectionis cognitio attingat, jam habet exactam adæquationem cum objecto, & manifestat, seu cognoscit illud, quantum cognoscibile est. Quod vero majori, minori ve intensione, aut entitativa perfectione cognoscatur, materiale est: & id non potest fundari in ipso objecto, sed in perfectione cognoscentis.

Objectio. Dices. Objectum perfectius & altius non solum est ex se cognoscibile, quoad tales rationes, vel habitudines, quæ in ipso, vel per ipsum cognoscuntur, sed etiam quoad modum cognitionis in claritate, vel intensione: ergo adæquatio etiam in hoc potest esse necessaria ad rationem comprehensionis simpliciter. Consequentia patet, quia per comprehensionem debet cognosci objectum, quantum ex se cognoscibile est, quoad omnem modum perfectionis, quam ex se requirit in cognitione sibi adæquata. Antecedens autem probatur, quia objectum ex se est principium perfectæ cognitionis sui, vel immediate, ut in visione Dei, vel mediante specie intelligibili, quam natum est producere vel habere: sed objectum ex se non solum est natum habere speciem, vel activitatem adæquatam quoad repræsentationem extensivam cognitionis, sed etiam quoad intensivam. Unde objectum visibile intensiorem speciem producit in visum propinquum, & bene dispositum, quam in distantem & male affectum: & non censetur videri, quantum visibilis est, nisi quando speciem sibi adæquatam in intensione producit. Et potest in hunc modum explicari; nam angelus, v.g. intuens seipsum per suam substantiam comprehendit se, quia non solum cognoscit omnia, quæ in se habet, sed etiam claritate, intensioneque adæquata suæ activitati in ratione objecti cognoscibilis, seu intelligibilis: unde ab inferiori angelo non comprehenditur, etiam si quoad omnia cognoscatur, id est, quoad omnem modum cognitum in objecto, quia quoad modum cognitionis non ita exacte cognoscitur. A superiori autem Angelo, licet intensius & clarius cognoscatur, tamen ille excessus est ultra eum modum cognitionis, quem objectum ex se requirit: & ideo non obstat, quominus sine illa majori intensione vel claritate possit esse comprehensio talis objecti. Simili ergo modo in objecto quovis intelligibili sola illa cognitio, erit comprehensio ejus, quæ fuerit adæquata illi in omni modo cognitionis, quasi intrinseco & proportionato perfectioni objecti. Respondeo in primis, objectum posse *Responsio.* considerari in ratione termini & materiæ, circa quam versatur cognitio, & in ratione moventis seu principii, & ad rationem comprehensionis satis esse, quod cognitio sit adæquata objecto, ut termino, sive sit adæquata illi in ratione principii, & motivi, sive non: quia comprehensio formaliter consistit in adæquatione extensiva, ut ostendimus: & hæc sumitur ex habitudine ad objectum in ratione termini. Item hæc adæquatio est quasi formalis in cognitione, quatenus cognitio est: alia vero est communis in ratione effectus & causæ agentis, sub qua habitudine non tam effectus comprehendit causam, cujus virtuti adæquatur, quam e converso, causa comprehendat effectum. Ad comprehensionem ergo intellectualem videtur impertinens, quod objectum efficiat ex se intensiorem, vel minus intensam speciem. Deinde dicitur, in objectis per se primo intelligibilibus nunquam unam adæquationem esse separabilem ab alia, & objectum nunquam comprehendi posse quoad omnes rationes cognitas, nisi per speciem adæquatam activitati objecti. Quod sic declaro, quia, si est sermo de rebus materialibus, hæ tantum sunt in potentia intelligibiles, unde nullam habent ex se vim effectivam speciei intelligibilis, & ideo ex parte earum non potest hæc adæquatio considerari; sed omnis intellectio, quæ habuerit sufficientem perfectionem intensivam ad penetranda hæc objecta exacte ex parte eorum, erit sufficiens ad eorum comprehensionem. Si vero tractemus de objectis creatis actu intelligibilibus, ut sunt substantiæ angelicæ, & animę separatę, hęc nunquam adęquate ex parte objecti cognoscuntur, nisi per actum adæquatum etiam, seu proportionatum potius & connaturalem, vel per alium superioris ordinis: & ita angelus superior naturaliter non comprehenditur ab inferiori, sed vel a se, vel a superiori. Unde colligimus, illam intellectionem, quæ in intensiva perfectione, vel claritate non est adæquata talibus objectis, non esse etiam sufficientem ad penetranda illa objecta exactissime, etiam quoad extensionem, seu quoad modum perfectæ cognitionis ex parte eorum. Atque eadem ratione, ascendendo ad Deum, nulla cognitio esse potest sufficiens ad Deum comprehendendum extensive (ut sic dicam), nisi ea, quæ est connaturalis, & adæquata ipsi Deo in perfectione intensiva, ut latius dicturi sumus sect. 3.

Objectio. Dices, sæpe visiones seu intellectiones posse esse inæquales in modo attingendi objectum, non quia aliquis modus objecti per unam videatur, & non per aliam, sed quia uno modo idem videatur per unum actum, & non per alium: ergo eadem ratione potest visio adæquata objecto extensive esse perfectior in modo, quamvis ille modus non sit in objecto visus, vel non visus. Respondetur, *Satisfit obiectioni.* concedendo totum, sic enim comprehensio ejusdem angeli inferioris perfectior est in supremo angelo, quam in alio intermedio, licet nullam rationem, modum, aut habitudinem, terminumve ejus cognoscat unus, non vero alius, in particulari, & cum omni distinctione, seu specificatione ex parte objecti. Dico tamen, quando cognitiones attingunt hunc gradum perfectionis ex parte objecti, illum alium modum, in quo est excessus, non fundari in objecto, neque ut terminante, neque ut efficiente, vel quasi efficiente cognitionem, sed fundari in sola perfectione cognoscentis, & ideo diversitatem illam nihil ad comprehensionem referre.

Replica. Sed contra, quia, licet in substantialibus objectis semper inveniatur vera dicta regula, & doctrina, non tamen in accidentalibus: nam angelus inferior, licet non possit comprehendere superiorem angelum, poterit tamen comprehendere, saltem extensive, aliquem actum ejus, ut unam intellectionem, vel actum amoris; & tamen illemet actus ex se perfectiorem notitiam sui generat in proprio subjecto, sive in angelo cujus est, quam in inferiori. Respondetur in primis, hoc esse dubium, nam, cum accidentia essentialem dicant ordinem ad subjectum connaturale, satis probabiliter dici potest, non comprehendi nisi ab eo, qui subjectum comprehendit, & intellectum animæ comprehendi non posse, non comprehensa anima. Deinde, si assumptum admittatur, potius inde elicitur accommodatum exemplum ad declarandum, quo- *Resolvitur.* modo perfectio intensiva actus necessaria non sit ad comprehensionem simpliciter. Nam actus superioris angeli com-

comprehenditur ab inferiori, quamvis non cum tota perfectione intensiva cognoscatur, cum qua ex se & natura sua aptus est cognosci. Tandem potest in hoc assignari discrimen inter substantias,& accidentia,quia accidentia ex se sunt in inferiori ordine constituta.Unde ex se etiam minorem virtutem requirunt, ut comprehendantur. Quod autem a propria substantia intellectuali clarius & perfectius cognoscantur, quam ab inferiori, est per accidens, quia ipsa non sunt per se primo intelligibilia a tali substantia, sed quasi consequenter ad cognitionem substantiæ suæ. Ac denique id magis provenit ex parte subjecti, quam ex parte ipsorum accidentium. At vero substantia ex se est in superiori ordine, & quando ex se est actu intelligibilis, seipsam respicit, ut objectum quasi proportionatum,& commensuratum suæ virtuti; & ideo seipsam comprehendere potest, non vero ab inferiori comprehendi, bene tamen a superiori.

SECTIO II.

Utrum secundum fidem anima Christi non comprehendat divinam essentiam.

HÆc quæstio communis est aliis beatis, & ita tractatur a D.Th.1.p.q.12.art.7.tamen,quia video nonnullos specialiter de anima Christi dubitare, propter singularem dignitatem ejus,& unionem ad Verbum, ideo cogor exacte hic inquirere, quam sit certum, Deum esse incomprehensibilem ab intellectu creato, atque adeo ab anima Christi. Quamquam enim de fide certum sit, hominem in hac vita non posse comprehendere Deum, neque id posse Angelum, aut quemlibet intellectum creatum suis naturalibus viribus:tamen,quod neque per divinam virtutem possit intellectus creatus ita elevari, ut possit Deum comprehendere, non videtur, unde sit certum, quia neque ex Scriptura, neque ex Patribus, id satis probari potest. Illud enim testimonium Jerem.32. quo præcipue solet a Theologis hoc probari: *Magnus consilio, & incomprehensibilis cogitatu*,nihil probare videtur:tum, quia recte exponi potest de cogitatione humana, & quacumque cognitione, viribus naturæ habita: tum etiam, quia septuaginta interpretes non ita legunt, sed *Magnus consilio, & potens viribus*;& ad hunc modum fere exponi possunt reliqua testimonia Scripturæ sacræ,ubi de Dei incomprehensibilitate sermo est, ut est illud Ecclesiast.43. *Ne laboretis, non enim comprehendetis*, id est, non defatigemini, viribus enim vestris illum comprehendere non poteritis:quamquam ibi non tam de cognitione, quam de perfecta Dei laude sermo sit. Et augetur difficultas, quia in Scriptura tam appellatur Deus *invisibilis*, quam *incomprehensibilis* intellectui creato, ut primæ ad Timoth. 1.*Invisibili soli Deo honor,& gloria*,ad Coloss.1.*Qui est imago Dei invisibilis*,& primæ ad Timoth.6.*Quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest*. Sed hæc necessario interpretanda sunt, vel respectu hominis in vita mortali, vel respectu intellectus creati, solis suis viribus naturalibus operantis:ergo eodem modo intelligi potest, cum dicitur *incomprehensibilis*.Quæ intelligentia confirmatur, tum ex Scriptura sacra, quæ interdum incomprehensibiles vocat etiam ipsos effectus Dei, ut Job.9. *Qui facit magna,& incomprehensibilia,& mirabilia, quorum non est numerus*; & c.11. *Forsitan vestigia ejus comprehendes?* cum tamen certum sit, opera Dei posse, saltem supernaturaliter, comprehendi; tum etiam ex Patribus, qui dicunt, non posse nos comprehendere Deum, donec ad patriam perveniamus, ut Irenæ.lib.4.con.hæres. c.37. Nazianz.orat.25.& 27.n.26.& 34.& orat.42.qui etiam orat.20.34.36.n.66.ita exponit, Deum esse incomprehensibilem,ut non possit ab homine mortali comprehendi, donec ad patriam perveniat.Et eodem modo loquitur Origen. 1.Periarch. c. 1. & Cyprian. in principio operis de Cardin. Christi operibus. Ratione possumus argumentari, quia si Christi anima haberet lumen infinitum, quo videat omnia,quæ in Deo sunt,tam eminenter,quam formaliter, comprehendet ipsum Deum; ut aperte docet D. Th. in hac qu.art.2. & colligitur ex eodem 1.p.q.12. art. 7. & 8. Sed non est de fide, animam Christi non habere lumen infinitum, nec videre omnia in Verbo, sed probabilis est opinio hoc affirmans; ergo etiam est probabile, comprehendere Deum.

Nihilominus dico primo. De fide est, Deum esse incomprehensibilem quacumque creata cognitione. Hæc conclusio intelligenda est de comprehensione absolute & simpliciter dicta, ita ut sensus sit, Deum esse incomprehensibilem a creatura comprehensione propria,& simpliciter perfecta,licet non sit de fide certum,in quo consistat hæc comprehensio. Et hoc modo docent hanc assertionem omnes Theologi,D.Th.cit.loc.&3.con.Gent.c.55. alii in 3.d.14. Bonavent.art.1.q.2. Richard.q.4. ubi Albertus art.1. dicit, esse blasphemiam contra divinitatem Christi, asserere ab ejus humanitate comprehendi. Durand.Scot.Gabri.Paludan.q.1.& alii in 4.dist.49.ubi Sotus q.3.art.1. Et probatur primo ex Scripturis,Jerem.32. *Magnus consilio,& comprehensibilis cogitatu*;quod enim ita legendum sit, constat ex vulgata editione, quam in re tam gravi hoc tempore rejicere manifeste esset contra Concil.Trident. præsertim cum Hebraica veritas cum illa consentiat, quod vero ita intelligendum sit, est sententia Hieronymi & Glossæ ibi (alii Patres hunc locum non attigerunt),& Theologi omnes hunc sensum secuti sunt,quibus omnibus contradicere plus esset,quam temerarium, præsertim quia juxta planum contextum illa particula *Cogitatu* non tam videtur referenda ad hominum, vel Angelorum cogitationes, quam ipsius Dei, vel (ut ita dicam) non tam active, quam passive sumitur; nam sicut dicitur Deus,*magnus consilio*,quia consilia ejus altissima sunt, ita dicitur *incomprehensibilis cogitatu*, quia in suis cogitationibus est incomprehensibilis, juxta illud:*Nimis profundæ factæ sunt cogitationes tuæ*,Ps.91. &illud Pauli ad Rom.11.*Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, & investigabiles viæ ejus?* & infra: *Quis cognovit sensum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Quod si Deus in consiliis, & in judiciis suis incomprehensibilis est, multo magis in substantia sua. Et eodem modo dicuntur interdum opera, seu vestigia Dei, incomprehensibilia,quatenus,scilicet,cadunt sub divinam providentiam,& sapientiam; unde in cit.loc.Job.11. postquam dixit: *Forsitan vestigia Dei comprehendes?* subdit: *Et usque ad perfectum omnipotentem reperies? &c.* Denique ex communi phrasi Scripturæ, & ex modo, quo de immensitate Dei loquitur, ejusque incomprehensibilitatem exaggerat,variisque figuris, & metaphoris illam sæpius proponit,satis significat, altiori modo esse Deum incomprehensibilem creaturæ, quam sit ulla creatura: non ergo vocatur incomprehensibilis solum, quia a mortali homine cognosci non potest, prout in se est, hoc enim modo etiam Angelum non potest mortalis homo comprehendere: neque etiam dicitur incomprehensibilis solum, quia ab intellectu creato solis naturæ viribus videri non potest, prout in se est, hoc enim modo, etiam gratia, quæ est in essentia animæ,dici posset incomprehensibilis. Sed quia Scripturæ per se nude sumptæ non videntur omnino convincere, adjungamus communem sensum,& traditionem Patrum, apud quos illa sunt præcipue notanda testimonia, in quibus comparando Deum, etiam ad Angelos, vel beatos ipsum videntes, affirmant tanquam indubitatum dogma fidei, Deum esse incomprehensibilem.

Deus omni creaturæ incomprehensibilis.

Deus quomodo dicatur incomprehensibilis.

Secundo ergo arguitur testimoniis Patrum,Latinorum 1.Gregor.10.moral.c.10. *In retributionis (ait) culmine reperiri omnipotens per contemplationis speciem potest, sed tamen ad perfectum non potest; quia, etsi hunc in claritate sua quandoque conspicimus, non tamen ejus essentiam plene contuemur*,& cætera,quæ seq.sect. notabimus, & lib.18.c.28.alias 3.& seq.sequente,explicat,illam claritatem Dei esse ipsam substantiam Dei, quia in eo non distinguitur claritas a substantia; & ibidem ait: *Longe dispariliter videre creaturam creatorem, quam ipse seipsum videat nam quantum ad immensitatem Dei*,inquit, *modus nobis figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circumscribimur, quo creaturæ sumus.* Secundo, Ambros. lib.1. in Lucam, tractans illud Joan.1. *Deum nemo vidit unquam*, ad Angelos extendit,& declarat, dictum esse ratione incomprehensibilitatis. Tertio idem docet Augustinus, citans dictum locum Ambrosii in Epist.112. c.8.& 9. ubi bene distinguit visionem a comprehensione; clarius serm.190. de Tempore, & 38. de Verbis Domini, & lib. de cognitione veræ vitæ cap.31. etiam beatis dicit Deum *incomprehensibilem*, unde in quæstiunculis de Trinitate, tomo 3. optime exponit, quomodo

dica-

dicatur in Scriptura Deus, *incomprehensibilis*, seu, *invisibilis*, his verbis: *Videri potest Deus per dona gratiæ, sive ab Angelis, sive ab animabus Sanctorum, plenam vero divinitatis naturam, nec Angelus quilibet, nec Sanctorum aliquis, perfecte videre poterit, ideo incomprehensibilis dicitur Deus*. Quarto Beda, circa illud 1. Joan. 3. *Videbimus eum, sicuti est*; *promittitur*, inquit, *nobis videre Deum, nam comprehendere concedi non potest*. Quinto idem optime tractat Hilarius 2. de Trinit. circa principium, & lib. 10. sub finem. Sexto, Anselmus in lectionibus super Evangelia, lect. in Matth. 17. quæ est de Transfiguratione Domini, & super 1. ad Timotheum, c. 2. uno sensu explicat Deum dici *invisibilem*, quia licet a beatis videri possit, non tamen comprehendi. Eamdem veritatem docet in Monolog. c. 35. Septimo, ex Patribus Græcis Chrysostomus multus est in hac sententia asserenda, in enarratione super c. 6. Isaiæ, ubi ita exponit visionem illam de Domino sedente in throno excelso, & Seraphin, qui velabant facies suas ad indicandam Dei incomprehensibilitatem: & homil. 2. de eadem visione contra eos, qui contrarium sentiunt, ita exclamat: *Horresce cœlum, obstupesce terra*; idem latissime persequitur quinque homiliis de incomprehensibili Dei natura, ubi contrariam sententiam hæresim vocat: caute tamen legendus est, ita enim adhæret huic veritati, ut in errorem extreme contrarium inclinare videatur, scilicet, Deum a nulla creatura in substantia sua videri posse; sed explicandus est ex aliquibus locis, in quibus addit particulam, *exacte*, seu *perfecte*, quod perinde est, ac comprehendere, sicut supra Augustinus Scripturam sacram, vocantem Deum *invisibilem*, exponebat. Octavo, eodem sensu Theodoret. Ps. 103. dicit, Deum minime conspici posse, accommodans verba illa: *Amictus lumine, sicut vestimento*. Nono, idem Cyril. Alexand. lib. 11. thesaur. c. 1. accommodans illud Isaiæ 40. *Qui metitus est manu aquas, & cœlum palmo?* Decimo, eodem loco ad hoc propositum utitur Irenæus lib. 4. contra hæres. c. 36. Undecimo, Cyril. etiam Jerosol. Catechesi 6. eodem sensu dicit, Deum esse incomprehensibilem, & hoc modo subdit. *Vident sane Angeli, sed non ita ut est, sed secundum quod est, & ipsi capiunt, ipse enim Jesus dicit, quod Patrem nemo vidit, nisi qui est de cœlo, hic vidit Patrem*, quem locum aperte intelligit de Christo, ut est Deus, ut de visione comprehensiva, subdit enim: *Vident Angeli ita ut capiunt, & Archangeli, ita ut possunt, Throni vero & Dominationes plus quidem, quam illi, sed minus tamen, quam pro Dei benignitate: solus autem Spiritus sanctus, ita ut oportet, videt, ille enim scrutatur omnia, etiam profunda Dei, & unigenitus Dei Filius, ita ut oportet, etiam cognoscit, quoniam Deitatis paternæ est particeps Filius, tanquam unigenitus*. Duodecimo, Epiphan. lib. 3. cont. hæres. in 70. *Deus*, inquit, *infinitis modis, & adhuc amplius incomprehensibilis est*; & infra: *omnia, quæ ab illo facta sunt, infra ipsius gloriam sunt, sola autem Trinitas incomprehensibilis est, & in gloria incomparabili, &c.* Decimo tertio Damasc. lib. 1. de fid. cap. 1. & 4. Deum vocat *omnibus modis incomprehensibilem*, ubi Eckius hoc bene explicat, & confirmat. Decimoquarto, Gregor. Nazian. orat. 1. sæpe hanc veritatem inculcat, & ad illam accommodat illud Psal. 119. *Posuit tenebras latibulum suum*, & illud Psal. 103. *Amictus lumine, sicut vestimento*, & illud, *Abyssus, sicut vestimentum, amictus ejus*. Ubi etiam Elias hoc notat, & orat. 34. n. 9. & 19. de Angelis beatis loquens, dicit, *elevari ad conspiciendum Deum, si non prorsus, saltem melius, quam nos*. Idem significat orat. 36. n. 66. Denique definita est hæc veritas in Concil. Lateranen. de summa Trinitate, & fid. Cathol. c. Firmiter: *Credimus, & simpliciter confitemur, unum esse Deum, infinitum, incommutabilem, incomprehensibilem*; ubi tam absolute, & simpliciter definit esse Deum *incomprehensibilem*, sicut *immutabilem*; sicut ergo ita immutabilis est, ut etiam de potentia absoluta mutari non possit; ita incomprehensibilis est, ut nulla ratione a creatura comprehendi possit; hoc enim sensu Theologi, & Catholici omnes loquuntur de Dei incomprehensibilitate, & ita illam intelligunt, unde dubium non est, quin Concilium eodem sensu de illa locutum sit.

Ultimo argumentor ratione, quia Deus est immensus, & infinitus; ergo non potest a creatura finita comprehendi, quæ consequentia visa est a Theologis per se nota ex terminis, quamvis rationem ejus non omnes eamdem reddant: explicabitur vero melius sectione sequenti, ex qua, veluti a signo, confirmabitur hæc veritas, quia intellectus creatus non potest in Deo videre omnia, quæ in eo sunt, quod est signum, non posse comprehendere omnipotentiam ejus. Et hæ rationes probant conclusionem quoad veritatem ipsam; quoad gradum autem certitudinis fidei, satis probata videtur omnibus regulis fidei, scilicet, Scriptura, traditione, & definitione Ecclesiæ.

Dico secundo. Eodem modo certum est, animam Christi non comprehendere divinam essentiam. Ita docent Theologi omnes supra citati, & sequitur aperte ex dictis, nam anima Christi, intellectus ejus, & actus, quo videt Deum, creata sunt, & finita: sed Deus est incomprehensibilis per actum creatum, & finitum; ergo. Confirmatur, quia si anima Christi, videndo Deum, comprehenderet ipsum, vel id esset ex communi ratione visionis, scilicet, quia clare videt totum Deum, prout in se est; & hoc non est satis, aliàs quilibet beatus comprehenderet Deum, quod esse hæreticum, ostensum est: non ergo satis est videre totum, nisi videat totaliter, ut explicatur late in prima parte, q. 12. & sectione præced. dictum est, & in sequenti nonnihil attingemus. Vel hoc convenit animæ Christi ex singulari ratione unionis: & hoc etiam dici non potest, quia Verbum unitum neque est principium formale videndi, nec per se ipsum, ac formaliter dat intellectui virtutem, seu efficaciam ad videndum, neque etiam ratione illius datur intellectui Christi infinita aliqua virtus cognoscendi; ergo non potest magis illa anima comprehendere Deum, quam si esset separata, & haberet idem lumen gloriæ, &c. Et confirmatur, quia comprehendere divinam essentiam est proprium attributum ipsius divinæ naturæ; sed post hanc unionem naturæ manent inconfusæ, & attributa unius non communicantur alteri; ergo, quamvis anima sit unita, non propterea est potens ad comprehendendam divinam naturam. Anima Christi non comprehendit essentiam Dei.

Ad difficultatem in principio positam fere responsum est, jam enim ostendimus, quomodo ex Scriptura hæc veritas colligatur, & quid proprie significet attributum hoc, scilicet, Deum esse incomprehensibilem. Ad illud vero simile, quod afferebatur de *invisibili*, respondetur, communiter a Patribus interpretari, Deum simpliciter, & per omnem potentiam esse invisibilem a creatura, dicitur enim invisibilis oculis corporis, vel exacta & adæquata visione intellectus. Patres vero ibi citati aperte loquuntur in illis locis de comprehensione, ut significat assecutionem, & non ut significat perfectam cognitionem, juxta distinctionem explicatam in principio articuli primi D. Thomæ. In aliis vero locis a nobis citatis pro conclusione evidenter loquuntur de comprehensione in ea significatione, qua nunc utimur, ut legenti omnia loca aperte constabit. Respons. ad argumenta.

Ad rationem respondetur, sæpe veritatem aliquam esse de fide certam, modum autem explicandi, vel defendendi illam, cadere sub opinionem; & ideo non licet ex eo, quod aliquod principium in opinione positum sit, inferre, conclusionem etiam esse opinabilem, nisi illatio sit ita evidens, ut omnino necessario sequatur; in proposito ergo omnes Theologi sine controversia fatentur, ut veritatem fidei, Deum esse incomprehensibilem, & in aliis opinionibus ita procedunt, ut nihil huic veritati contrarium admittere audeant: & ita, qui existimant, lumen gloriæ posse esse infinitum, vel intellectum creatum posse videre in Deo omnia, quæ in eo sunt eminenter, negant inde sequi comprehensionem Dei; qui vero hoc sequi existimant, assumptionem negant. Unde ex his opinionibus illa semper eligenda est, cum qua melius veritas fidei consistere possit.

SECTIO III.

Utrum anima Christi videat in Verbo omnia possibilia, quæ in Deo eminenter continentur.

PRima sententia affirmat, videre animam Christi in Verbo omnia, quæ Deus potest facere de sua potentia absoluta. Ita tenuit Hugo in lib. de scientia animæ Christi, qui falso fundamento nititur, scilicet, quia anima Christi videt Verbum visione increata. Quod supra rejectum est; & ex hic dictis intelligi potest, etiam posito illo fundamento, hoc non sequi, quia posset intelligi, visionem

sionem illam magis vel minus communicari pro capacitate suscipientis. Alioqui dicendum consequenter esset, animam Christi comprehendere Deum, quia visio increata, comprehensio Dei est; quam vero falsum sit consequens, constat ex sect. præcedente. Hanc vero sententiam tenet Magist. in 4. dist. 14. & ibi Albert. art. 1. & probabilem censet Scot. q. 2. cujus argumenta parum urgentia sunt, & ex parte idem tenuit Alens. 3. p. q. 13. memb. 7. Durandus q. 2. dicit enim videre animam Christi in Verbo omnia, quæ in Deo sunt eminenter, saltem quatenus possibilia sunt: consentit etiã ex parte Henric. quodlibet. 7. q. 4. & 5. qui hoc affirmat de speciebus possibilibus, non tamen de individuis. Altisiod. lib. 3. Summ. tract. 1. c. 5. qui hoc tribuit scientiæ unionis, non beatæ ut sic; sed hæc distinctio est impertinens, ut supra vidimus. Fundamentum Magistri sumitur ex quibusdam testimoniis ad Coloss. 2. *In eo sunt omnes thesauri sapientiæ, & scientiæ Dei*, ubi Chrysost. hom. 5. affirmat, Christum *omnia scire, & nihil ignorare*, si autem non omnia videret, aliqua nesciret, & ignoraret. Propter quod hanc sententiam videtur etiam tenere Fulgentius in lib. ad Ferrandum, responsione ad 3. quæstionem. Et Euseb. discipulus Hieronymi, in epist. quam de morte ejus ad Damasum scripsit, & habetur tom. 9. oper. Hieron. refert, ipsum Hiero. morti proximum his verbis cum Christo fuisse collocutum. *Tua anima statim ac inseparabiliter fuit unita divinitati, omnia scivit & potuit, quæ ipsa scit, & potest divinitas*. Et confirmari ratione potest, quia non implicat contradictionem, hanc perfectionem communicatam esse intellectui Christi; ergo non est, cur negemus fuisse illi datam: imo Durand. & Henric. putant id, quod ipsi affirmant, necessario sequi ex visione Dei, unde non tribuunt hoc Christo, tanquam singulare illi, sed tanquam omnibus beatis commune.

Secunda sententia affirmat, animam Christi per lumen gloriæ scire in habitu omnia, quæ sunt in Deo, tamen in actu secundo non posse simul videre omnia, sed hæc, vel illa suo arbitratu, vel prout Deus revelare voluerit. Ita tenet Bonavent. d. 14. art. 2. q. 3. & Marsil. q. 10. art. 2. Sotus autem ibi q. 2. primum improbat hanc opinionem, deinde vero in illam fere incidit, alio modo minus probabili. Objicit ergo contra illam primo, quia omnis habitus potest habere actum sibi adæquatum. Quæ ratio non est efficax, si sensus sit (ut revera esse oportet ad efficaciam argumenti) habitum habere unum actum adæquatum circa totam materiam suam. Contrarium enim fere reperitur in omnibus habitibus & in potentiis animæ, quibus suo modo simile est lumen gloriæ. Deinde subdit opinionem suam, dicens, animam Christi in actu primo videre omnia, non in actu secundo: illum autem actum primum dicit, non per lumen gloriæ, sed per ipsammet visionem, quam dicit interdum actuare per modum actus secundi circa aliqua objecta, ad quæ ipse intellectus attendit: interdum vero tantum per modum actus primi, si intellectus non attendat: contra quam sententiam urgentius procedit argumentum ipsius Scoti, quia visio essentialiter est actus secundus, & ultimus, & actuat potentiam, non active, sed formaliter, unde si actu est, non solum potest habere effectum formalem sibi adæquatum, sed etiam necessario illum habet, quia necessario inhæret subjecto secundum totam suam entitatem, & rationem: fieri autem non potest, ut qualitas actu inhærens subjecto non habeat in illo suum effectum formalem adæquatum; est ergo illa distinctio actus primi & secundi omnino repugnans ipsi visioni.

Ut respondeamus quæstioni, suppono ex sententia Augustini, & omnium Theologorum, paucis Nominalibus exceptis, posse beatum, videntem Deum, videre in ipso creaturas, quæ in Deo eminenter continentur, non tantum effective, seu causaliter, ut quidam dicunt, id est, quod ex visione Dei resultet alia cognitio creaturarũ per propriam speciem; hoc enim non est proprie videre in Verbo, sed potius in proprio genere: neque cognitio hæc esset Matutina, sed Vespertina, & in Christo talis cognitio ad scientiam infusam pertinet, non ad beatam; intelligitur ergo formaliter, quia per ipsammet visionem, qua videtur Deus, videntur creaturæ in ipso, cum enim ipse sit prima causa omnium, eminenter omnia continens, in ipso, tanquam in causa, possunt effectus videri: sicut enim Deus videndo se ipsum videt omnia, quæ in ipso sunt, ita potest participationem illius scientiæ creaturæ communicare.

Circa hoc vero duo observare oportet. Primum est, ut creaturæ dicantur videri in Deo, non satis esse, ut eodem actu videantur, quo Deus, sed oportere, ut Deus ipse sit ratio videndi creaturam. Dupliciter enim intelligi potest, duas res uno actu intellectus cognosci; primo tantum cõcomitanter, ita ut neutra sit ratio cognoscendi alteram. Exemplum esse potest in Angelo, qui habet speciem universalem, repræsentantem duas naturas, v. g. hominis, & equi, & consequenter habet unum actum adæquatum illi speciei, quo simul cognoscit hominem, & equum, & neque homo est ratio cognoscendi equum, neque e contrario: & ideo dico illa duo tantum concomitanter cognosci illo actu, per quem non magis dici potest equus cognosci in homine, quam e contrario, quia nulla est major ratio in uno, quam in alio. Secundo intelliguntur duo aliqua cognosci uno actu intellectus, non tantum concomitanter, sed quia unum est ratio cognoscendi aliud; exemplum est in Angelo, qui videndo, & penetrando essentiam hominis, consequenter intuetur, & videt proprietates, non solum enim uno actu utrumque videt, sed etiam videndo unum, ratione illius videt aliud, & tunc proprie dicitur videri unum in alio: & signũ a posteriori esse potest, quia, quando hoc modo cognoscuntur duo eodem actu, non potest actus terminari ad objectum in alio cognitum, nisi mediante illo. Cum ergo creaturę dicuntur videri in Deo, non est sensus videri tantum priori modo, & quasi concomitanter; sed posteriori modo, scilicet, quia visio Dei est ratio cognoscendi creaturas; quod patet, tum ex ipso modo loquendi; nam si tantum concomitanter se haberent, non magis cognoscerentur creaturæ in Deo, quam Deus in creaturis, quia non haberent inter se ordinem respectu actus cognoscendi: tum etiam, quia considerando illa duo objecta, quasi per accidens esset cognitio unius ad cognitionem alterius, quãdoquidem unum eorum nullo modo esset ratio cognoscendi alterum. Quin potius addo, si illa duo objecta non ita se habent, ut unum sit ratio cognoscẽdi aliud, gratis omnino dici cognosci, aut videri Deum, & creaturas eodem actu, quia plura objecta non attinguntur uno, & eodem actu, nisi quia, vel in ratione objecti cogniti habent inter se connexionem & ordinem alicujus causalitatis, respectu talis cognitionis, vel quia per eamdem speciem intelligibilem repræsentantur; essentia autem divina licet respectu sui ipsius suppleat vicem speciei, tamen respectu creaturarum non habet vicem speciei intelligibilis immediate inducentis, vel efficientis cognitionem earum in se ipsis, tanquam ratio, seu medium incognitum (ut philosophi loquuntur), quia hic modus concurrendi ad cognitionem alterius est imperfectus; Deus autem non continet creaturas illo imperfecto modo, sed eminenter, tanquam perfecta causa earum; unde licet Deus possit supplere sua infinita virtute efficientiam cujuslibet speciei intelligibilis; non tamen hoc potest per modum objecti, nisi respectu sui ipsius; respectu vero aliorum tantum per modum causæ supremæ, quæ per suam voluntatem supplere potest efficientiã particularis causæ, & ita potest facere, ut visus videat sine specie, supplendo per omnipotentiam suam efficacitatem speciei, & hoc modo potest idem facere in intellectu; hoc tamen nihil refert ad visionem beatam, neque ad visionem creaturarum in Deo: non ergo se habet divina essentia per modum unius speciei intelligibilis immediate repræsentantis Deum, & creaturas: ergo ex hac parte non est ratio, ut cognoscantur Deus & creatura eodem actu: ergo si aliunde non esset connexio inter objecta, ita ut unum esset ratio, seu medium cognitum ad cognoscendum aliud, nulla esset causa, propter quam illa duo eodem actu cognoscerentur: videntur ergo creaturæ in Deo, quia Deus cognitus est ratio cognoscendi illas. Et hoc sensu vere dicit sæpe D. Th. videri creaturas in Deo ex vi visionis ipsius Dei, sicut Deus videt illas in se ipso, tanquam in causa, & primo principio; hic autem modus cognoscendi non solum non repugnat, sed potius pertinet ad perfectum genus cognoscendi: illa autem visio Dei in se ipso, & creaturarum in ipso, est altissima participatio scientiæ Dei, supremi ordinis, & rationis cujus esse potest.

Visio Dei ratio cognoscendi creaturas.

Dices, inde fieri, visa una creatura, videri necessario omnes, quia non est major ratio de una, quam de alia. Negatur tamen consequentia, quia cum lumen sit finitum, ex parte illius provenire potest, ut aliqui effectus videantur,

Objectio.

Responsio.

tur, & non omnes, & hi potius, quam illi, vel quia ipsum lumen est determinatum ad hos effectus potius, quam ad illos, vel quia concursus necessarius ex parte divinæ essentiæ datur ad cognoscendam divinam essentiam, ut continentem hos effectus potius, quam illos: sic enim sæpe contingit, in uno principio videri aliquam conclusionem, & non alias, vel ex defectu specierum, vel luminis.

Et hinc ulterius sequitur, cæteris paribus, eo perfectius videri Deum, quo plures, vel perfectiores effectus videntur in ipso; quia cum Deus visus, sit ratio videndi creaturas, necessario videntur in ipso omnes creaturæ, quæ ex vi visionis perfectæ usque ad talem gradum videri possunt, & ideo, ut plura videantur, necesse est, ut perficiatur visio respectu ipsius Dei: alioqui tales creaturæ non viderentur ex vi visionis Dei, sed immediate, & quasi concomitanter simul cum Deo, & ideo, quidquid sit, an ex perfectiori visione Dei necessario sequatur visio plurium, vel meliorum effectuũ (de hoc enim modo non disputo) tamen e contrario, si plures effectus videtur, cæteris paribus, recte a posteriori infertur, Deũ ipsũ perfectius videri.

Ultimo tandem observandum est, cum dicimus, creaturas videri in Deo, non esse sensum, quod videantur solum secundum esse, quod in ipso Deo habent: hoc enim non esset cognoscere formaliter ipsas creaturas, sed solum ipsum esse divinum, quod eminenter continet illas, quod omnes beati necessario vident, nec ex vi illius visionis posset beatus discernere creaturas, vel inter se, vel ab essentia Dei, unde nec posset vere dici videre creaturas.

Et hæc est sine dubio mens Augustini, ut D.Thom. & graviores Scholastici illum intellexerunt, & plane colligitur ex lib.2.Gen.ad lit.c.8. & lib.4.c.24. & seqq. & lib. 5.c.4.18.& 19.sed non possumus hoc loco hæc latius persequi. Videt ergo beatus creaturas secundum esse proprium, quod habent, seu habere possunt, in se ipsis, & secundum proprias perfectiones formales earum; dicuntur tamen videri in Deo quia (ut dictum est) Deus visus est ratio videndi illas, seu quia, intime penetrando eminentem perfectionem Dei, eodem indivisibili actu videtur formalis perfectio creaturæ, quæ in Deo eminenter continetur, & est quasi objectum omnipotentiæ ejus, & hoc modo dici potest creatura videri in Deo, ut in causa, & in se ipsa, ut in objecto cognito in sua causa.

Dubium: Et hinc cessat quæstio, quæ inter aliquos Theologos versatur, an per visionem beatam possint dici creaturę videri in proprio genere; quidam enim affirmant, ut Marsil. in 3.q.10. art.2. Alii vero negant. Sed, intellectis nominibus, *Respõsio.* non potest esse quæstio de re: nam si cognitio in proprio genere nihil aliud significet, quam cognitionem rei, prout in se est, vel esse potest, hoc revera convenit visioni beatæ respectu creaturarum, quæ per illam videntur: si autem cognitio in proprio genere significet cognitionem rei per propriam speciem, quæ immediate, & primario terminatur ad rem in se cognitam, & non in alio, hoc modo illa visio non dicitur esse cognitio in proprio genere, & is est communior usus hujus vocis, & ita sine dubio loquendum est, ut colligere licet ex D.Th.1.p.q. 12.art.9.&q.14.art.5. Scoto, & aliis in 3.dist.14.

Dico primo. Anima Christi Domini non videt actu in verbo omnia, quæ absolute in omnipotentia Dei continentur. Hæc conclusio est communior Theologorum, D. Th. hic, & generaliter 1.p.q.12.art.8. & omnium Thomistarum, Cajet. Capreo. & Palud. in 3.dist.14.q.1.& ibi Bonavent. art.1.q.2.art.2.q.3. Richard. art.1.q.4.art.3.q. 3.& ex parte consentit Henricus supra citatus, & in Directorio Inquisitorum q.11. refertur, contrariam sententiam Tarraconæ fuisse, ut erroneam, ab Inquisitoribus damnatam, & quendam Arnaldum coactum esse illam retractare. Sed ille Arnaldus videtur in eam sententiam incidisse ex principio erroneo, & quia male sentiret distinctionem naturarum in Christo, ut colligi potest ex aliis, quæ ibi referuntur; alioqui vero hæc sententia per se sumpta tantum est probabilior theologica opinio, & ad fidei dogmata non pertinet, quia neque extat Ecclesiæ definitio, neque Scriptura, & Patres aliquid de hac re loquuntur, neque ex revelatis evidenter sequitur, sed solum probabilius. Ratio ergo D.Th. qua conclusionem hanc probat, est, quia, si anima Christi omnia possibilia videret in Deo, comprehenderet Deum. Quæ ratio late examinari solet in citato loco primæ partis. Nunc breviter explicatur ejus vis ex dictis sec.1.quia, teste August. epist. 112.c.8. *Tunc aliquid comprehenditur, quando ita videtur, ut nihil omnino eorum, quæ in ipso sunt, videntem lateat.* Et propterea inquit idem August. 12.de Civ.c.18. & lib.83.q.14. *quod comprehenditur, finiri a comprehendente*; sicut in materialibus quantitatibus, a quibus sumpta est metaphora, tunc una quantitas dicitur comprehendi ab alia, quando intra illam tota clauditur, & finitur: sed si anima Christi videret, quidquid in Deo est formaliter & eminenter, nihil, quod in Deo est, lateret animam videntem ipsum, & tota (ut ita dicam) cognoscibilitas Dei finiretur intra cognitionem illius animæ: ergo per illam cognitionem comprehenderetur Deus. *Anima Christi cur Deum non possit comprehendere.*

Hæc ratio enervari potest distinctione sect.1. recitata, de comprehensione extensiva & intensiva: dicetur enim, prædictam visionem esse comprehensivam tantum extensive, atque adeo secundum quid, non tamen simpliciter & omni modo, hoc est, extensive, & intensive: & ideo non repugnare, dari visionem Dei creatam, qua omnia possibilia simpliciter videantur in ipso; quia, quod fides docet, Deum esse incomprehensibilem, non est necesse, ut excludat comprehensionem secundum quid, seu extensivam, sed comprehensionem omni modo perfectam, etiam intensive. Quod si non repugnat, communicari creaturæ talem visionem, qua omnino videatur Deus quoad extensionem potentiæ suæ, credibilius sane erit, esse communicatam animæ Christi, ut facile ostendi potest ex his, quæ de gratiæ ipsius infinitate diximus. *Qualiter enervari videatur ratio prædicta.*

In hac responsione, conditionalis illa mihi valde placet, & fere ex terminis longe verisimilior apparet, nimirum, si non repugnat dari visionem creatam, qua videantur in Deo omnia, quæ Deus videt scientia simplicis intelligentiæ & visionis, talem visionem communicatam esse animæ Christi: quia tota illa est proportionata dignitati ejus, & multum conferet ad perfectionem beatitudinis ejus. Et nulla est probabilis ratio, ob quam talis visio illi communicata non sit, maxime cum inferius ostensuri simus, si talis visio aliunde non est impossibilis, posse optime intelligi sine ulla infinitate entitativa per modum intensionis vel extensionis, sed solum cum perfectione indivisibili simpliciter finita, & objective tantum infinita, quam constat esse possibilem. Itaque conditionalis illa, licet evidens non sit, quia totum pendet ex libera voluntate Dei, nec certa, quia non est revelata, est tamen per se verisimilior & probabilior. *Roboratur ratio, & enervatio expenditur.*

Addo tamen ulterius, illam hypothesim, scilicet, talem visionem Dei creatam non repugnare, falsam esse. Quamquam enim, ut statim dicam, difficile sit ratione hoc convincere, tamen in his rebus magnum est authoritatis pondus, & ratio satis verisimilis non deest. Itaque illa sententia in primis est contraria D. Th. qui non aliter probat, Christi animam non videre omnia in Verbo, nisi deducendo ad impossibile, nimirum, quod comprehenderet Deum: & eodem discursu probat 1.p.q.12.art.8. Beatos non videre in Deo omnia, quæ sunt in ipso eminenter, quia, scilicet, comprehenderent divinam potentiam, & consequenter Deum, quia non potest unum attributum sine aliis comprehendi, cum omnia sint de essentia cujuslibet. Deinde est illa sententia aliena a sensu Patrum, qui, dum ajunt, esse Deum incomprehensibilem, & comprehensionem ejus esse impossibilem intellectui creato, non tractant de intensione vel de claritate cognitionis, sed de totali objecti penetratione, & omnium, quæ in illo, quovis modo sunt, aut cognosci possunt. Hoc facile sibi persuadebit, qui sect. præced. adducta satis attente consideraverit. Præsertim sunt clarissima verba Greg. qui lib. 10. Moral. post superius adducta, subdit: *Angelica vel humana mens, cum ad incircumscriptum lumen inhiat, eo ipso se, quo est creatura, coangustat, & super se quidem per provectum tendit, sed tamen ejus fulgorem comprehendere, nec dilatata sufficit, qui & transcendendo, & portando omnia, & implendo concludit.* Ubi considerandum inprimis est, eum loqui de statu beatitudinis: sic enim inchoat: *In retributionis culmine.* Deinde est ponderandum illud verbum: *Eo ipso, quo est creatura*, hæc enim ratio habet locum in omni intellectu, & lumine. Notandum est etiam illud: *Nec dilatata sufficit*, idem enim est, ac si diceret: Quantumvis in virtute intelligendi crescat, aut elevetur. Tandem expendo illa ultima verba: *Qui transcendendo omnia concludit*, Nam in hoc plane significat, ratione suæ infinitæ perfe- *Comprehensio omnium quæ in Deo sunt formaliter & eminenter, etiam sine infinita intensione & claritate impossibilis.*

ctionis, qua omnia continet, non posse adæquate cognosci. Unde statim subjungit sequentia verba. *Excelsior cœlo est; & quid facies? Profundior inferno; & unde cognosces? Longior terra mensura ejus, & latior mari*. Chrys. etiam locis ibi citatis aperte excludit comprehensionem Dei in hoc sensu. Insinuat etiam valde Nazian. nam licet frequentius loquatur de viatoribus, interdum tamen extendit sermonem ad omnes, & loquitur ex parte objecti. Specialiter ponderandum est verbum illud orat. 84. n.4. *Si non prorsus, at certe plenius*, loquiturque de angelis videntib. Deum, quos dicit, non prorsus videre; & orat. 36. n.66. *Quemadmodum nemo est, qui aerem totum unquam hauserit, ita Dei naturam nec mens unquam ulla prorsus concepit*. In his etiam, quæ ex August. retuli, ponderanda sunt illa ultima verba, Deum esse incomprehensibilem: *Quia plenam ejus naturam nemo videre potest*. Non enim ad intensionem vel claritatem cognitionis, sed ad objectum id refert. Et eodem modo loquuntur cæteri ibi citati, & Cyprian. in Præfat. ad lib. de Cardin. Christ. oper. & Basil. lib. de vera fide. Huc accedit, quod sect. 1. ostensum est, hanc perfectionem cognitionis sufficere ad comprehensionem simpliciter: at nemo dicit absolute, animam Christi comprehendisse Deum, aut creaturam posse ad Deum comprehendendum elevari: ergo.

Quanam ratione aliqui inaentum probare studeant.

At vero in reddenda ratione, cur hoc repugnet, non modica, ut dixi, difficultas est. Quidam hac utuntur ratione. Ad videndum in Deo omnia absolute possibilia necessaria esset visio infinita in sua entitate, saltem secundum augmentum extensivum: omnis autem infinitas in actu repugnat creaturæ, ut nunc supponimus, & supra tactum est. Idemque argumentum fieri potest de lumine gloriæ, quod scilicet lumen actu infinitum ad talem visionem requiratur. Probatur autem assumptum, quia creaturæ possibiles sunt infinitæ, seu in infinitum simpliciter procedunt, tam in singularum specierum individuis, quam in ipsis speciebus, ut ex 1.p.q.25. suppono: & ad videndas plures rerum species, seu perfectiones in Deo, major seu intensior visio necessaria est, & quo res visæ plures fuerint, eo major erit perfectio visionis & luminis; & in utroque augmento progredi potest in infinitum: ergo, si ex parte objecti pervenitur ad videndum infinita simpliciter, necesse etiam est visionem ipsam pervenire ad infinitam intensionem, vel extensionem in actu: quia nec potest fieri ascensus ad visionem altioris ordinis, neque in eodem ordine potest fieri augmentum, nisi extensivum, vel intensivum: neque in eo augmento sisti potest in aliquo termino finito, cum processus in rebus visis non sit intra aliquem terminum finitum, sed in tota latitudine entis creabilis.

Super ratione præ dicta authoris judicium.

Hæc ratio aliquando mihi visa est efficax, & sumi ex D.Th. 1.p.q.12. art.7. & 8. nam in priori probat, Deum non posse comprehendi, quia non potest videri in infinito lumine; in posteriori vero probat, non posse creaturam videre in Deo omnia possibilia, quia comprehenderet Deum. Unde de primo ad ultimum inferri videtur, quod, si creatura videret in Deo omnia possibilia, videret infinito lumine, quia comprehenderet ipsum, & ad comprehensionem necessarium esset infinitum lumen. Unde si objiciatur, quia plus est videre Deum, quam creaturas: sed ad videndum Deum non requiritur infinitum lumen: ergo neque ad videndas creaturas; facilis est responsio ex dicto discursu, quia plus est comprehendere Deum, quam videre, & ideo ad illud potest necessario requiri infinitum lumen, licet ad hoc non requiratur. Videre ergo creaturas in se ipsis minus est, quam videre Deum, tamen videre illas in Deo, majus quid est, quam videre præcise Deum, non videndo creaturas in ipso, quia videre creaturas in Deo, includit videre Deum, & videre plures creaturas in Deo includit videre Deum perfectius, cæteris paribus: & consequenter videre omnes possibiles videtur esse infinite videre Deum, quod non sit sine infinito lumine, & infinita visione. Unde Soto in 4. loco supra citato concedit, si per impossibile viderentur in Deo omnia possibilia sine infinita claritate, visionem illam non fore comprehensionem: sed ideo talem visionem necessario fore comprehensionem, quia non potest fieri sine infinito lumine, & ob eamdem causam esse impossibilem creaturæ.

Sed nihilominus hæc ratio in prædicto sensu non tam efficax nunc apparet mihi, sed aliquid ei addere, ut persuadeat, judico necessarium. Triplex ergo infinitas potest intelligi in tali visione. Prima est essentialis, & specifica, secunda extensiva in ordine ad objectum, tertia intensiva in ordine ad subjectum. Ratio ergo facta non procedit de prima infinitate essentiali, neque in hoc sensu fit ab authoribus ejus: tum quia supponunt, talem visionem, qua viderentur in Deo omnia possibilia, esse creatam: non enim disputamus nunc cum Hugone, & aliis, qui posuerunt, illam visionem esse increatam: visio autem creata non potest esse infinita simpliciter, & in specie sua, ac essentia: tum etiam, quia supponunt, talem visionem esse ejusdem speciei cum visionibus aliorum beatorum, qui non vident in Deo omnia possibilia; augmentum ergo talis visionis solum esse potest alterutro ex iis duobus modis, vel utroque simul: in neutro autem illorum videtur necessario sequi infinitas in actu ex visione omnium possibilium in Verbo.

Visio qua infiniti effectus possibiles in Verbo viderentur, non esset extensive infinita.

Quod in hunc modum declaro in primis, quod attinet ad extensivum augmentum visionis beatificæ: nam videtur ille modus ratiocinandi de augmento extensivo, supponere, visionem illam per additionem entitativam extendi ad objecta secundaria, visa in Deo, sicut in objecto primario: ita ut illa visio sit suo modo composita in sua entitate, & in ea possit intelligi aliquid entitatis, quo attingit Deum præcise; & aliquid aliud illi addi, ut perfectius videns Deum, attingat etiam creaturas in ipso, & hoc additum eo esse majus in sua entitate, quo plures creaturæ per talem visionem attingi possunt; ac denique si visio Petri non extenditur ad videndas decem creaturas in Deo, ut augeatur & extendatur ad undecimam, aliquam partialem entitatem illi esse addendam. Et juxta hunc conceptum recte concluditur, non posse intelligi illam visionem actu terminatam ad infinitas creaturas possibiles, quin intelligatur actu habere infinitum augmentum secundum hunc modum compositionis & augmenti. Verumtamen hic modus compositionis in actu visionis beatæ, prout ad Deum in se, & ad creaturas in Deo terminatur, non existimo esse verum, ut nuper in 1. 2. in materia de beatitudine docui, & hac potissimum ratione probavi. Quia, si visio illa intelligitur composita & aucta per unionem, & additionem partialium entitatum, vel illæ entitates partiales sunt etiam compositæ & divisibiles in infinitum, sicut sunt partes quantitatis, & gradus intensionis, aut sunt indivisibiles omnino, & uniuntur sicut materia & forma, vel alio simili modo. Neuter autem modus compositionis potest habere locum in visione beata respectu illorum objectorum. Quod sic ostendo. Nam in priori compositionis modo duo intercedunt, quæ nec ratione subsistunt, nec satis intelligi possunt. Unum est, quod illæ duæ partes entitatis visionis terminatæ ad Deum, v.g. & ad Angelum in Deo visum, sint iterum divisibiles, & compositæ entitative, non secundum intensionem ex parte subjecti: nunc enim non agimus de latitudine & compositione pure intensiva, de qua statim, sed agimus de extensiva in ordine ad objectum: secundum hanc ergo considerationem, & compositionem, non est; unde illa pars visionis (ut sic dicam) quæ terminatur præcise ad Deum, sit divisibilis, neque illa quæ terminatur ad angelum, quia neque ex parte subjecti habent partes, ut per se constat, quia subjectum est indivisibile: neque ex parte objecti, quia etiam singula objecta in exemplo posita sunt indivisibilia, & in ordine ad illa sunt singulæ illæ partes indivisibiles, quia illa pars visionis, quæ versatur præcise circa Deum, tota tendit in Deum secundum idem, & nec mente fingi potest, quod in illa sit aliqua particula, qua videatur aliquid in Deo, & alia, qua videatur aliquid aliud: quia suppono, per totam illam videri solum id, quod est formaliter Deus, in quo non potest illa partitio fieri. Idemque argumentum fieri potest de alia parte, prout terminatur ad Angelum: non possunt ergo illæ partiales entitates esse amplius divisibiles extensive, seu ex parte objecti. Atque hinc facile constat, idem esse dicendum, etiamsi objectum creatum, visum in Deo, sit materiale vel compositum, tum quia videtur indivisibili modo seu per modum unius; tum etiam, quia, si illa visio, prout terminatur præcise ad Deum, indivisibilis est, non potest compositionem facere per modum continuationis cum alia entitate partiali divisibili, ut constat ex natura talis compositionis & statim amplius declarabo.

Hinc colligitur secundum, quod proposui, scilic. non posse

posse intelligi, quomodo illæ duę partes uniantur ad componendam unam visionem, nam si utraque illarum est indivisibilis, non possunt uniri per modum continuationis: quia hæc compositio requirit latitudinem in partibus, & quod non secundum se totas conjungantur, sed solum in aliquo extremo seu termino communi indivisibili. Nec etiam possunt uniri proxime & immediate, secundum se totas, quia hic modus unionis non intercedit, nisi inter subjectum & accidens, materiam & formam, & in universum, inter potentiam & actum, vel cum proportione ad illa: at vero in præsente nulla ratio potentiæ & actus inter illa duo intercedit: quia utraque pars est per modum actus secundi & ultimi, & per se tendit in suum objectum. Neque etiam explicari potest, quis modus unionis inter illas duas partes intercedat, nec quæ sit ratio, ob quam illæ duæ entitates in unam coalescant. Nam, si quæ esset, maxime quia tendunt in objecta non æque primo, sed cum ordine intuendo unum in alio: sed hæc ratio potius probat, actum esse indivisibilem, quam esse sic compositum, ut statim declarabo. Atque hinc etiam fit, licet fingatur illa visio indivisibilis, prout terminatur ad Deum, & divisibilis, prout terminatur ad objecta creata, non posse intelligi unionem inter illas partes: neque enim esset unio per modum continuationis, quia neutrum extremum talis unionis potest esse indivisibile, sed solum potest esse terminus, & imperfectum quid in tali genere entitatis, quod hic cogitari non potest de illa visione, prout terminata ad Deum. Neque etiam potest intervenire aliud genus, propter eamdem rationem factam. Quinimo, etiamsi gratis daremus, illas partes visionis esse aliquo modo divisibiles, non posset intelligi, quo communi termino copularentur, quia ille communis terminus deberet esse proportionatus visioni, & ejusdem ordinis & habitudinis: ergo oporteret, ut haberet ordinem ad objectum aliquod, quia tota visio secundum se totam, & secundum totum, quod in illa est, tendit in aliquod objectum, illudque repræsentat, alioqui esset in tali actu aliquid, quod degeneraret a natura visionis, & nullo modo compleret in illa repræsentationem objecti adæquati ejus, quod est contra naturam visionis, & prorsus impertinens ad integritatem seu complementum ejus: si ergo duæ illæ partes visionis unico communi termino uniuntur, necesse est, ut ille terminus aliquod objectum respiciat: vel ergo respicit Deum tantum, & sic non esset aptus ad terminandum alteram partem, quæ tendit in angelum. Atque eadem ratione non potest respicere angelum tantum, quia non posset terminare alteram partem, quæ tendit in Deum. Et præterea est communis ratio, quia nulla est, ob quam ad unum objectum potius, quam ad aliud, terminetur. Neque etiam potest terminari ad utrumque, tum quia esset alterius rationis a singulis partibus: & quia si illud indivisibile attingit utrumque objectum, melius dicitur, totum actum esse indivisibilem, & simul repræsentare Deum, & creaturam in ipso, quia non est major ratio de illo indivisibili, quam de toto actu.

Atque hinc sumitur alia ratio a priori, quia per hanc visionem non videntur Deus & creatura (v.g. angelus) concomitanter solum, & æque primo, ut in principio hujus sectionis supposui & ostendi. quia, nec hoc esset videre unum in alio, nec posset tunc ratio reddi, cur illa objecta tam diversi ordinis uno actu viderentur. Videntur ergo cum ordine ex parte objectorum, videndo, scilicet unum in alio: ergo non potest in illa visione intelligi aliquid entitatis, attingens præcise creaturam, quod non etiam attingat Deum: quia nihil est in illa visione, quod primario attingat creaturam, sed secundario, & in Deo, ac per Deum: ergo ille actus indivisibiliter attingit Deum, & creaturam in Deo. Et confirmatur, quia per illam visionem ita videntur Deus & creatura, ut videatur distinctio eorum, & habitudo creaturæ ad Deum in ratione participationis dependentis a Deo: ergo necesse est, ut sit indivisibilis entitas, quæ hæc omnia attingit: quia non potest repræsentare habitudinem & distinctionem, nisi repræsentando extrema: & ita eadem indivisibili entitate, qua repræsentatur unum, repræsentantur etiam alia. Ultimo tandem hoc persuadetur, quia aliàs non potest intelligi, quo modo de facto visio animæ Christi attingat infinita sine augmento infinito secundum partiales entitates: hoc autem modo facillime hoc intelligetur, ut inferius declarabitur.

Concludo igitur, visionem beatam non attingere Deum & creaturas in Deo per compositionem, nec per augmentum, quod fiat per additionem partialis entitatis; sed per indivisibilem entitatem tantæ perfectionis, quæ potens sit repræsentare non solum Deum præcise, sed etiam ut continet has vel illas creaturas: excluso enim priori modo, non potest alius excogitari, quo possit eadem visio ad Deum primario, & ad creaturas in Deo, & secundario terminari. Quocirca, quamvis, cæteris paribus, visio Dei perfectior sit, quo plures vel meliores effectus in ipso videntur, hæc tamen inæqualitas non consistit in aliquo partiali augmento, vel intensione, sed in perfectiori entitate indivisibili ipsius visionis, non quod una sit diversæ speciei ab alia, neque essentialiter perfectior: conveniunt enim in primario objecto, a quo habent essentialem speciem & perfectionem: sed quod intra eamdem speciem una sit perfectius individuum, seu perfectiorem entitatem individualem habeat, quam alia: hæc enim inæqualitas intra eamdem speciem non repugnat, ut ex Metaphysica suppono. Unde etiam fit, ut una & eadem visio Dei, qua videntur in Deo pauciores effectus seu creaturæ, non possit per aliquod augmentum crescere ad plures creaturas in Deo videndas, sed oportebit omnino visionem mutari, & ablata imperfectiori, perfectiorem dari, si beatus crescere debet in visione creaturarum in Verbo. Ratio est clara ex dictis, quia res indivisibilis, ut talis est, non recipit augmentum: sed visio eadem indivisibiliter attingit Deum, & creaturas in Deo: ergo secundum eam rationem non potest augeri: sed necesse est, ut vel easdem res semper manifestet, vel, si plures manifestandæ sunt, mutetur visio. Confirmatur, quia si visio eadem augenda esset, illi addenda esset aliqua entitas partialis, quia alio modo nequit intelligi augmentum, præsertim extensivum; ostendimus autem, talem entitatem non posse addi, neque uniri priori entitati: ergo repugnat tale augmentum.

Atque hinc tamdem colligitur id, quod in hoc discursu intentum est, ad intelligendam visionem creatam Dei, qua videantur in ipso omnia possibilia, non oportere, in illa visione concipere infinitum augmentum entitatis talis visionis quasi extensivum ex parte objecti, per additionem partialis entitatis, ad eum modum, quo censent multi augeri habitum, cum ad plures conclusiones seu actus extenditur: jam enim ostensum est, hoc genus augmenti non reperiri in visione beata: satis ergo esset intelligere visionem indivisibilem, habentem perfectissimam entitatem in illa specie visionis, quæ una habitudine, ut sic dicam, seu una repræsentatione indivisibili attingeret Deum, & repræsentaret omnia, quæ in ipso sunt formaliter, vel eminenter, sicut ipsa visio increata Dei indivisibiliter hæc omnia repræsentat ex vi perfectæ repræsentationis ipsius essentiæ Dei: sic enim illa visio creata esset participatio visionis increatæ, & modo quodam indivisibili participaret illam perfectionem, cum quadam æqualitate extensiva ex parte objecti, non tamen cum æqualitate simpliciter, quia haberet minorem claritatem & perfectionem intensivam, & esse participatum. Sicut angelus ab æterno productus haberet quamdam æqualitatem quasi extensivam cum Deo in duratione, quia semper cum illo coextitisset, non tamen haberet æqualitatem simpliciter, quia ejus duratio esset intensive minus perfecta, & non necessaria ex se, sed dependens. Igitur ex hac infinitate extensiva non videtur posse immediate concludi, hanc visionem esse impossibilem. *Illatio ex dictis.*

Ex his ergo facile videtur demonstrari posse, nullam etiam infinitatem intensivam necessario sequi in visione beata creaturæ ex hoc præcise, quod attingeret omnia possibilia, quæ in Deo eminenter continentur. Probatur ex dictis, quia quod una visio beata repræsentet plures vel pauciores creaturas in Deo, non provenit ex intensione visionis, sed ex perfectiori entitate individuali ipsius visionis: ergo, quod repræsentet omnes, non proveniet ex infinita intensione; neque ad hunc effectum erit per se loquendo illa intensio necessaria. Antecedens, præter ea, quæ dicta sunt, declaratur primo, quia, si visio Dei sit ut unum, & per illam videatur in Deo species humana v. g. etiamsi intendatur, & fiat ut duo, non extendetur ad plures creaturas, sed per illam videbitur Deus clarius, & similiter humana species in Deo: ergo extensio visionis ad plura objecta secundaria non provenit ex inten- *Visio creata possibilia omnia eminenter in Deo contenta, attingens non necessario intensive infinita.*

intensione. Antecedens patet, quia, si illa visio vere intenditur, illi gradus intensionis sunt per se subordinati, ita ut secundus natura sua ponat primum, & tertius secundum: at vero repræsentatio speciei humanæ vel alterius non habent inter se eam subordinationem, ut per se notum est: ergo ex vi intensionis præcise non potest fieri illa extensio ad repræsentandas alias species. Secundo quia augmentum intensivum ut sic, totum est ex parte subjecti per majorem conatum potentiæ, & consequenter per majorem radicationem ejusdem actus in eodem subjecto circa idem objectum: ergo necesse est, totam intensionem versari circa easdem res visas: nam, si conatus potentiæ extenderetur ad nova objecta, etiam secundaria, non necessario cresceret in intensione & claritate circa primum objectum ut sic; ergo hæc duo argumenta sunt diversarum rationum, nec unum ex alio necessario consequitur, neque e converso. Quo fit, ut eadem numero visio, quæ repræsentat Deum, & decem creaturas in ipso, possit esse, & intensa, & remissa, illas decem creaturas clarius, vel minus clare repræsentando, & non plures neque pauciores; & e contrario fieri potest, quod duę visiones sint inæquales in repræsentando plures vel pauciores creaturas, & tamen, quod in gradibus intensionis sint æquales. Ac denique non repugnat, visionem, quæ ad plures creaturas extenditur, esse in intensione & conatu operantis remissiorem. Sicut angelus inferior videt interdum in uno principio omnes conclusiones, quas videt superior, licet hic majori claritate illas & non plures videat. Interdum vero fieri potest, ut plures conclusiones unus actu consideret, quam alius in eodem principio, quamvis actu minus intenso, seu minori conatu. Sunt ergo hæc duo, intensio, scilicet, & extensio visionis, quasi duæ quantitates diversarum rationum, quarum altera potest esse major, etiamsi altera minor sit, & e contrario: sicut actus charitatis erga Deum potest esse intensior, & actu non extendi ad proximum, & aliquando e converso, potest actus simul esse circa Deum & proximum, & minori conatu & intensione fieri. Ex hoc autem principio, quod verissimum esse existimo, aperte concluditur, ex vi comprehensionis extensive tantum omnium, quæ eminenter in Deo continentur, non sequi per locum (ut ajunt) intrinsecum, visionem illam esse infinite intensam, aut procedere a lumine gloriæ infinite intenso. Quia illa perfectio extensiva non conveniret illi ex vi intensionis, sed ex vi suæ entitatis individualis indivisibiliter. Et, hoc principio posito, nullam vim habet supputatio. Ad videndum tot creaturas requiritur visio, vel lumen tam intensum, & ad plures intensius: ergo ad infinitas infinite intensum. Negatur enim antecedens, quia non requiritur certa intensio, sed solum talis individua entitas visionis, quæ, si existat, licet remissa, manifestabit eadem omnia: & si eadem fiat intensior, non repræsentabit plura, sed eadem clarius: imo etiam si habeat plures gradus intensionis, non manifestat quasdam res per unum gradum, & alias per alios, sed omnes per quemlibet gradum, quia omnes gradus tendunt in idem objectum, ejusque repræsentationem clariorem reddunt, quod non possent facere, si res diversas repræsentarent. Igitur licet daretur visio Dei, repræsentans omnes creaturas possibiles, non necessario esset infinite intensa. Imo illa met posset in infinitum intendi, sicut potest in infinitum intendi amor beatificus Dei, etiamsi ad nova objecta non extendatur.

Objicies. Qui videt in Deo omnes creaturas, videt to-
Objectio. tam (ut sic dicam) intensionem omnipotentiæ Dei: ergo videt infinitam Dei veritatem intensive: ergo actu infinite intenso. Antecedens probatur, quia licet in effectibus illa sit extensio quædam, in virtute tamen ipsa effectrice est intensio, quia ex perfectione ejus intensiva provenit, quod ad tot effectus, & in infinitum perfectiores extendatur: ergo ex cognitione omnium effectuum in divina omnipotentia colligitur, illam potentiam cognosci secundum totam intensionem perfectionis suæ.

Respondetur, negando secundam consequentiam;
Dissolvitur. committitur enim æquivocatio: aliud est enim videre totam intensionem objecti, aliud videre tota intensione, totoque conatu, quo potest illa intensio objectiva a vidente videri. Recte ergo colligitur illo argumento, divinam perfectionem objective videri infinite, id est, secundum infinitam intensionem objectivam: non tamen inde necessario sequitur, videri infinita intensione ex parte videntis, quia potest videri majori & minori conatu, vel claritate. Quin potius omnes videntes Deum, vident totam ejus infinitatem intensivam, quia illa simplicissima, prorsusque indivisibilis est, licet finite videant. Is autem, qui videret in Deo omnia possibilia, peculiari modo videret totam illam infinitatem, quodammodo penetrando totam illam ex parte objecti, quatenus ex parte illius distincte videret continentiam eminentialem omnium rerum in ipsa: non tamen inde necessario sequitur, quod videret toto conatu possibili ex parte videntis, & consequenter neque infinita intensione.

Ex his ergo satis concludi videtur, nullam necessario sequi actualem infinitatem ex visione creata Dei, etiamsi per illam omnia possibilia in Deo ipso videantur. Hinc vero retorquendam censeo esse rationem, & concludendum, impossibilem esse talem visionem. Nam, vel illa finita est, vel infinita. Finita, esse non potest sufficiens ad comprehendendam Dei immensitatem, & repræsentandum adæquate totum Deum secundum omnia, quæ in ipso formaliter & eminenter continentur, ac repræsentabilia sunt. Infinita autem nec admittitur, neque esse potest, ita ut ad illum effectum sufficiat: ergo. Minor quoad priorem partem ex terminis per se nota visa est Sanctis Patribus. Hinc est enim id, quod Gregorius ait lib. 18. Moral. c. 39. ***Quantum ad immensitatem Dei quidam nobis modus figitur contemplationis, quia eo ipso pondere circumscribimur, quo creaturæ sumus.*** Et loquitur de visione beata, quam dicit, hoc ipso, quod creata est & finita, non posse circumscribere immensitatem Dei: circumscribere autem non significat, intense aut clare videre, sed veluti intra se capere totam illam immensitatem, totamque ejus quasi extensionem in se complecti. Et Theologi omnes non alia ratione probant, creaturam non posse comprehendere Deum, nisi quia finita est, ut constat ex D. Th. 1. p. q. 12. art. 7. Bonav. in 3. dist. 14. art. 1. q. 2. Richard. art. 1. q. 1. Scot. q. 1. ad 1. Durand. q. 1. art. 10. Majore. 4. d. 49. q. 15. & aliis infra citandis. Ratio erga ex ipsis terminis colligenda est, quia inter finitum & infinitum non potest esse adæquatio: illa autem visio est simpliciter finita: cognoscibilitas vero Dei, &, ut sic loquar, repræsentabilitas est simpliciter infinita: quomodo ergo potest intelligi, quod adæquet repræsentatio visionis totum illud objectum, & comprehendat illud, etiam extensive? Confirmatur, ac declaratur, nam plus distat omnis visio creata possibilis a perfectione illius objecti, quam distet visio, quam inferior angelus habet de superiori, a perfectione ipsius angeli superioris: sed angelus inferior non potest superiorem comprehendere tali visione, non solum ex defectu intensionis, vel claritatis, sed etiam quia non potest totum illud objectum distincte ex parte objecti intra se capere, eo quod cognoscibilitas objecti superet capacitatem cognoscentis: ergo multo magis superabit essentia divina quamcumque visionem creatam possibilem.

Visio creata omnium possibilium in Verbo, absolute impossibilis.

Dices, argumentum concludere, non posse virtute na-
Occurritur objectioni. turali, quomodo inferior angelus non potest plene capere superiorem, secus autem esse virtute supernaturali, seu per divinam elevationem. Respondetur, inprimis argumentum esse proportionale, & ita procedere potentia jam elevata. Itaque magis distat omnis potentia creata, quantumvis elevata, ab essentia divina in ratione & proportione objecti & potentiæ, quam distet inferior angelus a superiori, quia illa est distantia infinita & diversi ordinis, hæc autem finita. Deinde dicitur, hic non habere locum elevationem, quia loquimur de visione ipsa, quæ non est amplius elevabilis ad repræsentandum, quia ex natura sua formaliter repræsentat. Comparando ergo actum ad actum, respectu suorum objectorum, quæ naturaliter repræsentant, procedit ratio facta; & secundum eam rationem magis limitatus & improportionatus est actus visionis creatę ad repręsentandum adęquate Deum, quam intellectio inferioris angeli ad repræsentandum inferiorem.

Altera vero pars superius assumpta, scilicet, illam visionem non posse esse infinitam, ex superius dictis clara est: aut enim esset infinita extensive ex parte ipsius visionis, id est, per verum augumentum & additionem realem. Et hoc non, tum quia repugnat, dari aliquod infinitum in actu hujusmodi, tum etiam, quia extensio actus ad plura objecta non fit hoc genere augmenti, ut declaratum

ratum est. Vel esset infinita intensive in intensione graduali, & hoc non, quia etiam hujusmodi infinitum in actu repugnat esse, & etiam, quia hæc intensio nihil per se confert, ut actus extendatur ad plura objecta, ut etiam probatum est. Vel esset infinita intensive intensione perfectionis & essentiæ. Et hoc non, quia hæc intensio non est alia, quam essentialis perfectio rei; & ideo nulla potest esse visio sic infinita intensive, nisi quæ est essentialiter infinita: hujusmodi autem est sola increata visio. Quod si dicas, hoc esse verum de visione sic infinita simpliciter, tamen secundum quid & objective posse dari visionem sic infinitam: respondetur, hanc esse petitionem principii: quia esse hoc modo infinitam secundum quid nihil aliud est, quam esse in se simpliciter finitam, repræsentare autem adequate rem infinitam: & hoc est, quod in priori parte probavimus esse impossibile. Atque hoc sensu dixit semper D.Thom. ad videndum omnia possibilia in Deo, necessariam esse visionem comprehensivam, & infinitam intensive, non intensione graduum & accidentali, sed perfectionis & essentiali. Et simili modo dixit Cajetan. d.q.12. art.8. videre in Deo omnia possibilia, & videre Deum infinite, sese mutuo consequi: sic etiam dixit Ferrar. 3. cont. Gent. cap. 56. Pro solutione, cognoscere omnia in causa, esse comprehendere causam: & Soto in 4. d.49.q.3.art.3.concl.5. ad 2. dixit, visionem omnium in Deo, necessario connecti cum infinita claritate: hoc enim est verum, non de infinitate graduali, sed de essentiali, ut a nobis declaratum est. Atque hæc ratio sic declarata videtur mihi sufficientissima pro materiæ capacitate & altitudine.

Dico secundo: Anima Christi neque in actu primo, seu habitu videt omnia possibilia in Deo. Hæc conclusio videtur mihi necessario sequi ex præcedenti, supposita perfecta natura hujus scientiæ beatæ, de cujus ratione est, ut semper sit in actu secundo, quia est perfectissima scientia & immutabilis. Et confirmatur seu declaratur hoc modo, quia vel actus ille primus potest interdum reduci ad actum secundum, saltem successive cognoscendo nunc has creaturas in Deo, nunc alias: vel nunquam potest omnino variare actum secundum: si hoc posterius dicatur, gratis fingitur talis actus primus, & reddi non potest ratio, cur intellectus habens sufficientem actum primum, non possit per voluntatem applicari ad actum secundum, nisi fortasse ab extrinseco a Deo impediatur: quod si perpetuo impediendus erat, superflue illi datus esset talis primus actus. Si vero dicatur primum, sequitur in ipsa visione, & beatitudine animæ Christi, esse posse varietatem, ita ut nunc sit beatior, postea minus beata, vel e contrario.

Neque enim dici potest, hanc varietatem esse in solo objecto secundario, non in primario, quia, cum creaturæ non videantur illa visione, nisi in Deo ipso, non potest variari circa creaturas, quin varietur circa Deum. Neque etiam refert, si dicatur variari quidem circa Deum, semper tamen cum æquali perfectione, quamvis in ordine ad diversas creaturas; tum quia hoc ipsum esset magna imperfectio in tali visione; tum etiam, quia qua ratione posset hoc modo variari, posset etiam intendi, & remitti: cur enim quoad unum subjiceretur voluntati videntis, & non quoad aliud?

Quod vero quidam dicunt, posse visionem illam successive variari ex parte objecti, seu creaturarum cognitarum, nulla facta mutatione in ipsa intelligi potest: quia, ut variæ creaturæ cognoscantur, necessaria est varia repræsentatio, varius effectus formalis, atque adeo varia perfectio cognitionis, ac denique, quia sine mutatione alicujus extremi non potest intelligi varia habitudo, & cognitio. Ultimo confirmatur, quia hic actus primus, quo anima Christi dicitur cognoscere omnia, vel est ipsa visio, (ut dicebat Scotus) & hoc non, ut efficaciter videtur probatum, referendo ejus opinionem, quia visio ipsa essentialiter est actus secundus: unde quamdiu eadem omnino immutata manet, eodem modo constituit videntē in actu secundo, & respectu ejusdem, quod si aliquid per eam denuo videndum est, aliquid ei addi oportet, ut nuper probatum est. Vel hic actus primus est ipsum lumen gloriæ, & hoc potest dupliciter intelligi. Primo, quo lumen gloriæ sit ex se sufficiens ad videnda simul omnia, quę in Deo continentur, licet non habeat in anima Christi actum adæquatum. Et hic sensus est falsus, tum quia sequitur, illud lumen esse infinitum, ut ostendi; tum etiā, quia sequitur, lumen illud esse sufficiens, ad comprehendendum Deum, saltem extensive; tum denique, quia sequitur, non habere actum adæquatum suæ virtuti respectu visionis Dei, quamvis illum habere possit; quod sine fundamento diceretur, cum ad perfectionem non pertineat, sed potius ad defectum perfectionis. Alio modo id intelligi potest, quia successive potest anima Christi eodem lumine has vel illas res in Verbo videre, & hoc non satis est, quia, licet demus, eodem lumine gloriæ, quo anima Christi nunc videt aliquas creaturas in Deo, potuisse videre alias, & non istas, & sic in infinitum (id quod etiam incertum est, & sub opinione) tamen hoc neque arguit singularem perfectionem in illa scientia, sed commune fere est omnibus beatis, neque satis est, ut dicatur omnia scire in actu primo, sicut, licet eodem lumine intellectuali possit quis quascumque res cognoscere, non tamen omnes scit in actu primo, quia non omnium habet species, neque est in potentia proxima, ut possit, cum velit, has vel illas res contemplari: at vero intellectus animæ Christi informatus hoc lumine, non est ita proxime dispositus ad cognoscendum in actu secundo omnia possibilia, etiam successive, quia non habet proprie species rerum omnium in ordine ad hanc scientiam, neque essentiam divinam per modum speciei unitam, nisi in ordine ad talem modum videndi ipsam: unde nec potest suo arbitrio res alias per illam visionem contemplari; ergo.

Dico tertio: Anima Christi videt in Verbo aliqua ex rebus possibilibus, quæ nunquam erunt. Videtur certa, & communis conclusio: & eam expresse affirmat D.Thom. hic artic.2. & potest aliquo modo probari ex illo Matth. 11. & Luc. 10. *Si in Tyro & Sidone factæ essent virtutes, &c.* ubi Christus revelat aliquid possibile, quod fuisset futurum in eo casu, quod tamen absolute futurum nunquam fuit; facit illud Matth. 26. *Possum rogare Patrem, &c.* Ex quibus locis colligitur, animam Christi hæc possibilia cognovisse, sed non convincitur vidisse illa in Verbo, potuisset enim illa scire scientia infusa; sit tamen probabilis conjectura, etiam scientia beata, quæ perfectissima est, illa cognovisse. Ex articulo etiam secundo D.Thom. sumitur hæc ratio, quia multa possunt fieri a creatura, quæ nunquam fient; sed anima Christi videbat in Verbo omnia, quæ sunt in potentia creaturæ, quia comprehendebat ipsam; ergo. Denique verisimile est, etiam alios beatos videre nonnullas res possibiles, quæ nunquam fient, ut constat ex 1.p.q.12.

Ad fundamentum Magistri, quod ex quibusdam testimoniis sumebatur, respondet D.Thom. Christum cognovisse omnia, quæ habent rationem entis in aliqua differentia temporis, de quibus sit proprie illa distributio. Dici etiam potest, in eo fuisse omnem scientiam, quæ secundum potentiam ordinatam a Deo communicatur alicui intellectui creato, sicut in simili supra de gratia dictum est: & hoc satis esse, ut dicatur habere *omnes thesauros sapientiæ & scientiæ*, & nihil ignorare. Deinde disputatione sequenti videbimus, an saltem per scientiam infusam, omnia possibilia sciat. Respon. ad argumenta.

Ad Henricum & Durand. negatur, cum visione Dei esse necessario conjunctam cognitionem omnium rerum & quidditatum, quæ in ipso eminenter continentur: cum enim illa visio non sit comprehensiva Dei, & possit esse magis, vel minus perfecta, possunt per illam plura, vel pauciora videri in Verbo. Neque Durandus satis consequenter loquitur, quia posita determinatione divinæ voluntatis, vel scientiæ ad talia objecta futura, fere eadem est ratio cognoscendi tales res futuras in Verbo, quæ est cognoscendi res possibiles: nec potest etiam vitare comprehensionem, tum quia ad comprehendendam potentiam non oportet cognoscere, quid factura sit, sed satis est, comprehendere, quidquid potest facere; tum etiam, quia anima Christi videt in Verbo, quidquid futurum est in qualibet differentia temporis, ut jam dicam. Et eædem rationes urgent contra Henricum, quia nulla est ratio, cur magis necessario videantur omnes species rerum in Deo viso, quam omnia individua, cum tam individua, quam species, contineantur eminenter in Deo, & repræsententur in divinis ideis.

Verum tamen est, rationem sumptam ex comprehensione non ita convincere contra Henricum, quod sit impossibile videre in Deo omnes rerum species possibiles, esto

esto non sit necessarium: nam si viderentur species, non visis omnibus individuis, non videretur certe comprehēdi Deus, quia omnipotentia Dei per se primo respicit non tantum species, sed etiam individua, & infinita ejus perfectio eminenter omnia continet. Sed quamvis illa ratio directe non ita convincat, tamen ratio facta de lumine infinito optime contra hanc sententiam procedit, & inde consequenter effici videtur, tale lumen non solum ad cognoscendas omnes species, sed etiam ad omnia individua sufficere.

Ultimo ex dictis in hac, & in sectione præcedenti aperte colligitur, quam sit verum, quod D.Thom. dixit art.4. ad 3. hanc scientiam beatam Christi, licet perfectissima sit omnium, quæ de potentia ordinaria esse possunt; tamē de absoluta potentia posse esse perfectiorem, imo semper in infinitum posse dari aliam perfectiorem, quia nunquam potest adæquari suo objecto primario, neque illud comprehendere, neque omnia cognoscere, quæ in illo cōtinentur: ergo semper potest perfectius tendere in objectū suum, & plura in illo videre, atque adeo visionem ipsam increatam Dei perfectius participare, quod non solum in diversis subjectis, sed etiam in eodem verum est, ut satis contra Cajetanum in superioribus diximus. Et eadem ratione posset illa eadem visio in intensione crescere, ut ex dictis patet.

SECTIO IV.

Utrum anima Christi videat in verbo omnia, quæ Deus videt scientia visionis, atque adeo infinita.

Multi ex Theologis negant, animam Christi videre in Verbo hæc omnia. Ita Gabr. & Richard. Scot. & Bonav. locis supra citatis in 3. d.14. quamvis non eodem modo; nam Scotus eodem modo loquitur de scientia futurorum & possibilium, distinguens de cognitione in actu primo, vel secundo: quæ distinctio jam a nobis rejecta est, quia in hac scientia eadem est ratio de utroque. Bonaven. art.2.q.3. & Gabr. q.1.art.1. negant, cognosci omnia simul, affirmant tamen successive: quod etiam a nobis rejectum est; tum quia in illa visione nulla est successio; tum etiam, quia infinita pertransiri non possunt, unde, si simul non videntur, nec videri poterunt omnia successive. Richard. art.2.q.3. dicit, cognoscere Christi animam omnia, quæ futura sunt in numero, vel tempore finito, ut individua substantiarum, & similia, non vero cogitationes omnes in æternum futuras. Fundamentum eorum est, quia non potest intellectus creatus actu attendere ad contemplanda distincte, & clare infinita, quia ad hoc requiritur infinita virtus & attentio, & consequenter infinitus actus; sed quæ Deus videt scientia visionis, sunt actu infinita, & visio Christi necessario est finita; ergo.

Dico tamen primo, animam Christi videre in Verbo simul, & in actu secundo, omnia, quæ Deus videt scientia visionis. Ita D.Thom. hic, & communiter Theologi in 3. d.14. Magist. Albertus Magnus, Palud. Capreol. & alii, Alens. & Marsil. & Henric. locis præced. sectione citatis. Ex Scriptura & Patribus nihil habemus ad hoc probandum; solum ex eis colligi potest, animam Christi cognoscere hæc omnia, præsertim ex Damasc. lib.3. cap.22. Chrysost. Fulgent. & Hieron. citatis in principio sect. præced. Nam simpliciter dicunt, animam Christi cognoscere omnia; ergo saltem id erit verum de his, quæ aliquando futura sunt. Unde verisimile fit, ea cognoscere per scientiam beatam, quia indicant semper actu illa omnia intueri, quod non fit, nisi per beatam scientiam. Fundamentum vero D.Thom. est, quia omnis Beatus videt in Verbo omnia, quæ ad statum suum pertinent, quod supponit ex 1.part.q.12.art.8. sed ad statum, & dignitatem, animæ Christi pertinent omnia, quę Deus videt scientia visionis. Primo, propter dignitatem personæ suæ. Secundo, quia est caput omnium hominum, & angelorum, pręsertim justorum, & prędestinatorum, propter quos omnia creata sunt. Tertio, quia judex omnium est constitutus. Addo quarto, quia illi subjecta sunt omnia, & propter ejus gloriam & honorem suo modo omnia creata sunt.

Dubium. Sed circa fundamentum hujus rationis dubitat Cajet. hic artic.2. quia ex illo sequitur aliquem minus beatum plura videre in Verbo, quam beatiorem, quia possunt pertinere plura ad statum ejus; consequens est falsum, quia, qui plura videt in Deo, perfectius videt Deum; ergo est beatior. Et in summa respondet, Beatum videre in Verbo formaliter ea, quæ pertinent ad statum eo tempore, quo ingreditur beatitudinem, cætera vero, quæ postea fiunt, tantum causaliter. Sed hæc responsio primum non expedit difficultatem, quia etiam accidere potest, ut plura pertineant ad statum Beati inferioris, etiam pro illo tempore, quo ingreditur beatitudinem, ut si constituamus B. Dominicum esse minus perfecte beatum, quam B. Paulum primum Eremitam, quod non repugnat, ut per se notum est, & tamen constat, plura ad statum S. Dominici, quam S. Pauli, potuisse pertinere: etiam si solum comparentur pro eo momento, quo mortui sunt. Deinde non est necessaria illa responsio, quia non semper necesse est, ut qui plura videt in Deo, perfectius videat in Deum, nisi cætera omnia paria sint: fieri autem potest, ut aliquis videat plura intra inferius genus, vel speciem, & alius excedat aliunde, vel clarius quidem & perfectius res alias, vel aliquid superius, & perfectioris rationis intuendo. Quid vero dicendum sit de aliis beatis, an, scilicet, videant hæc omnia causaliter, vel formaliter in Verbo, non est hujus loci examinare. Respon. Visio plurium in Deo non necessario semper perfectior est.

Breviter tamen, ut intelligatur vis rationis factæ, ego in hoc ita sentio perfectionem beatitudinis primo omnium esse commensurandam uniuscujusque meritis; deinde unumquemque Beatum videre formaliter in Verbo omnia illa, quæ pertinent ad suum statum, quantum sub quantitatem perfectionis divinæ visionis suis meritis debitæ cadere possunt: nam si fortasse ad videnda illa omnia, necessaria esset perfectior visio, quam suis meritis deberetur, non posset omnia illa formaliter in Verbo videre, sed videret præcipua, seu quæ sufficerent, juxta ordinem divinæ justitiæ, & providentiæ, reliqua autem videret causaliter: Christus autem Dominus non habuit beatitudinem per sua merita, sed altiori titulo sufficientissimo ad totam hanc perfectionem visionis: & si habuisset per merita, illis esset debita tota hæc perfectio, & multo major, si ad illam referrentur; & ideo recte concluditur, omnia hæc vidisse formaliter in Verbo. Unde accipi potest confirmatio similis illi, quam supra tetigimus, cum de gratia Christi ageremus, quia, si infinita visio Dei esset possibilis, tota illa Christi animæ ratione unionis deberetur: quia vero illa anima non est capax tantæ visionis, perfectissima quædam, juxta ordinem divinæ sapientiæ, data est, ac ejus statui maxime accommodata, cujusmodi est illa, de qua agimus; nam quod anima Christi sit capax illius, dubitandum non est, cum tota illa finitæ perfectionis sit, ut magis patebit ex dicendis sequenti assertione. Quod autem illa optime quadret cum Christi dignitate, & muneribus, jam explicatum est. Confirmatur, quia aliàs esset in anima Christi actualis ignoratio, vel saltem inconsideratio multarum rerum, quæ actu fierent, & consequenter posset non cognoscere nunc quid ego cogitem, & similia; quod sane est absurdum, & a Christi dignitate alienum. Confirmatur ultimo, quia verisimile est, omnes beatos simul sumptos videre in Verbo omnia, quæ Deus videt scientia visionis, præter ea, quæ specialiter pertinent ad ipsam animam Christi, quia omnia sunt propter electos, unde omnia pertinent aliquo modo ad statum eorum; sed verissimum est, animam Christi, & videre omnia, quæ sibi sunt propria, & preterea videre omnia simul, quæ omnes alii vident; tum, quia gratia animæ Christi (ut supra dictum est), superat gratias omninm Beatorum, etiam simul sumptas, sicut dignitas animæ Christi exuperat omnium dignitates, etiam si in unum conferantur; tum etiam, quia merita Christi infinite superant omnia aliorum merita, etiam simul sumpta: quamquam enim visio non sit animæ Christi data ex meritis, data est tamen tam perfecta, quam per merita secundum legem ordinariam comparari posset.

Objectio. Sed objici potest, nam sequitur Animam Christi comprehendere scientiam visionis Dei, cum nihil eam lateat eorum, quæ sub tali scientia continentur. Aliqui concedunt sequelam, nec putant esse inconveniens, quia non præterea comprehenditur Deus. Ita sumitur ex Capreol. 3.d.14.q.2.art.3.ad 2. & Cajet. 1.p.q.12.artic.8. in fine. Alii renuunt hoc concedere, quia scientia visionis est ipsemet Deus, unde comprehendi non potest, ipso non comprehenso. Sed distinctione uti possumus, nam scientia visionis sumi potest vel pro objecto ipsius scientiæ, vel

pro

pro formali ſcientia, quæ eſt in Deo. Rurſus oportet conſiderare in objecto ſcientiæ viſionis non ſolum contineri res creatas, ſed etiam ipſum Deum, & liberam voluntatem ejus. Anima ergo Chriſti dici poteſt comprehendere illam ſcientiam ſolum quantum ad objecta creata, quæ per illam videntur, & hoc, ad ſummum, probat argumentum factum: non vero comprehendit illam ſcientiam, quantum ad objectum increatum, cum non comprehendat Deum ipſum, nec generationem æternam, & ſimilia. Unde fit etiam, ut non comprehendat illam ſcientiam, prout eſt formalis actus ipſius Dei, quia ut ſic, eſt perfectio ſimpliciter infinita, & eadem omnino cum ſcientia ſimplicis intelligentiæ, & comprehendi non poteſt, illa non comprehenſa.

Reſpon.

Dices: Cognitio, qua videntur omnia, ad quæ ſe extendit potentia, eſt comprehenſio ejus, ut D. Thom. hic ſumit art. 2. & 1. p. q. 12. art. 8. & Cajetan. eiſdem locis, & Capreol. ſupra, & 4. d. 49. q. ult. & alii auctores citati ſect. præced. Et in toto ejus diſcurſu nos id videmur ſuppoſuiſſe; ergo pari ratione, viſis omnibus, ad quæ ſe extendit aliqua ſcientia, comprehendetur talis ſcientia: ergo, cum viſio animæ Chriſti ſe extendat ad omnia, quæ cadunt ſub ſcientiam viſionis Dei, comprehendet illam. Reſpondetur primo, poſſe aſſignari differentiam, quod effectus videntur in potentia ut in cauſa, & ut in medio cognito, & objecto primario: objecta autem ſcita non videntur in ſcientia viſionis ut ſic, tanquam in medio proprio, ſecundum eam rationem. Secundo, & magis ad rem reſpondetur, etiam divinam potentiam proprie non comprehendi, ut eſt principium talium effectuum, quia, ut in ſe videtur, non poteſt præſcindi reſpectu talium effectuum, quia eſt eſſentialiter eadem in ordine ad omnes, & ideo ſi abſolute non comprehenditur, neque in ordine ad aliquem effectum comprehendi poteſt. Atque idem a fortiori eſt de ſcientia viſionis creaturarum, quæ in ſe præciſa non eſt a ſcientia viſionis, quam Deus habet de ſeipſo, neque a ſcientia ſimplicis intelligentiæ. Denique eſt optima ratio, quæ ſumitur ex D. Thom. hic art. 2. ad 3. quia licet Chriſti anima comprehendat objectum illud creatum, quoad numerum ſcibilium, non tamen comprehendit ea claritate, qua Deus, & conſequenter neque comprehendit ipſam claritatem & eminentiam, qua Deus illa intuetur; & ideo nec ſcientiam viſionis Dei, prout in ipſo Deo eſt, comprehendit.

Dico ſecundo: Anima Chriſti videt in Verbo infinita. Hæc concluſio ſequitur ex præcedenti, & explicanda eſt, & probanda modo dicto circa articulum tertium D. Thomæ, neque aliquid addendum occurrit. Solum ſupereſt ſolvendum fundamentum Scoti, & aliorum. Ad quod breviter dicitur, hæc infinita contineri intra terminum finitum, quia ſolum ſunt, vel plura individua ſub eadem ſpecie finita contenta, vel plures cogitationes, &c. vel certe plures ſpecies ſub aliquo inferiori genere, ut v. g. plures ſpecies corporum miſtorum, quæ omnes non tranſcendunt perfectionem cœli. Deinde omnia hæc videntur per unum ſimplex principium; & ideo omnia illa videri poſſunt ſimul, & per actum, & lumen finitum. Nam, viſis omnibus illis in Verbo, adhuc videtur Verbum finite & limitate, cum non comprehendatur totum objectum omnipotentiæ ejus: ergo actus & lumen ſunt finita, quia eorum perfectio ex primario objecto, & ex modo, quo ipſum cognoſcitur, penſanda eſt potius, quam ex objecto ſecundario.

Chriſtus videt infinita in Verbo.

Sed ſupereſt difficultas, quia ſumendo numerum finitum rerum contentarum in eodem ordine, & ſpecie, ad videndum illum in Verbo, requiritur aliquod lumen, & ad videndum majorem numerum earumdem rerum, cæteris paribus, requiritur majus lumen, & ſic in infinitum: ergo ad videndum infinita erit neceſſarium lumen infinitum. Reſponderi ſolet cum Cajetan. hic art. 3. hinc ſolum inferri, viſionem animæ Chriſti eſſe infinitam ſecundum quid, eo modo, quo una res ordinis ſuperioris dici poteſt infinita ſecundum quid, quatenus ſub ſe continere poteſt res infinitas inferioris ordinis. Quæ reſponſio non videtur ſatisfacere, quia argumentum ſemper procedit in rebus ejuſdem ordinis, ſcilicet in lumine gloriæ, & viſione beata: procedit etiam de augmento extenſivo intra eumdem ordinem, in quo intelligi non poteſt medium inter qualitatem finite extenſam, vel actu infinitam in extenſione, cum ſit ſermo de eadem qualitate, & de perfectione extenſiva, quam actu habet a parte rei: hæc autem extenſio non videtur eſſe poſſe actu finita in viſione, vel lumine gloriæ animæ Chriſti, ut videtur probare argumentum factum: ergo colligitur infinita extenſio illius luminis, ſeu viſionis. Quod etiam hoc modo explicatur, quia illa viſio ex parte objecti habet infinitam extenſionem, ſed tantum augetur extenſio ipſius qualitatis luminis, vel viſionis, quantum augetur extenſio objecti, nam tota illa ſcientia reſpicit hoc objectum, & per unum gradum intelligitur reſpicere unam partem objecti, & per alium aliam, nam illi duo gradus diſtincti ſunt inter ſe, poſſet enim unus ſeparari ab alio, & e contrario. Et idem eſt de omnibus aliis partialibus objectis, quæ infinita ſunt: ergo reſpondent illis in ipſa ſcientia infiniti gradus extenſionis.

Objectio.

Reſpondetur, propter hoc argumentum, aliquos admittere hoc infinitum augmentum in viſione animæ Chriſti, quod eſſe cenſent per veram & realem additionem partium æqualium, componentium unam entitatem: ego vero ſuppono, omne hujuſmodi augmentum infinitum repugnare omni rei creatæ, ut ſupra attigi, q. 7. Alii ergo aliter reſpondent, videlicet, illud augmentum extenſivum non eſſe per ſe neceſſarium, ſed aliquando idem lumen gloriæ, & viſionem beatam, ſufficere ad videndum infinita in Verbo ſub aliquo genere, vel ſpecie, ex vi alicujus gradus veluti indiviſibilis, ita ut ex vi ejuſdem perfectionis, qua cognoſcit totam aliquam multitudinem infinitam, cognoſcat omnia & ſingula, ſub illa multitudine contenta: neque intelligatur, in ipſa viſione aliquid reſpondere uni rei viſæ, & aliud alteri, ſed eundem gradum perfectionis quaſi indiviſibiliter reſpondere omnibus, & toti multitudini: alia enim via non poteſt vitari infinitum augmentum, ut argumentum bene probat. Quomodo autem hoc verum ſit, ita declarari poteſt ex doctrina D. Thom. hic, quia hæc infinita non videntur in Verbo, niſi prout connexionem habent cum aliqua cauſa creata, qua comprehenſa, comprehenduntur: quia ergo cauſa illa finita eſt, ad comprehendendum illam finitum lumen ſufficit, & illud idem ſatis eſt ad cognoſcenda omnia, quæ in illa continentur, licet ſint infinita, quia tota illa infinitas comprehenditur ſub finito gradu perfectionis. Unde, quando ita videntur plura inter ſe connexa, & radicata in uno principio finito, unum & idem lumen indiviſibiliter ſumptum, quod ſufficit ad videndum quædam ex his, ſufficit ad videndum plura, & omnia, quæ in illo principio comprehenſo continentur, quod non eſt creditu difficile, cum omnia illa a virtute finita procedant, & præſertim, ſi tantum numero differant, cum hæc ſint tam inter ſe ſimilia, ut idem fere ſit, cognoſcere unum, vel plura, quæ ſucceſſive a tali cauſa fieri poſſunt. Unde ad argumentum in forma diſtinguitur illa propoſitio: Ad videndum res diſtinctas in Verbo requiritur major ſeu diſtincta perfectio luminis aut viſionis: ſi enim illæ res ſint inter ſe omnino diſtinctæ, & ut ſic cognoſcantur, non inter ſe connexæ, vel cum aliqua cauſa finita, ſic concedo aſſumptum: & conſequenter admitto, non poſſe videri in Verbo hujuſmodi res infinitas, niſi per viſionem habentem infinitos gradus extenſionis. Si vero tales res cognoſcantur, ut connexæ in uno principio finito, ſic negatur aſſumptum propter rationem jam explicatam: & hoc modo videt anima Chriſti infinita in Verbo, & fortaſſe etiam quilibet beatus, quamvis non æque, neque ſub omni genere, vel ſpecie, in qua Chriſtus videt infinita.

Reſpon.

Viſio infinitorum effectuum in Verbo quomodo non requirit lumen infinitum.

Hæc reſponſio aliquando mihi probabatur, eo quod exiſtimarem, viſionem extendi ad plura objecta ſecundaria, per additionem partialis entitatis; nunc vero opinor, fundamentum hoc eſſe falſum, ut ſect. præced. declaravi, & oſtendi; & ex hac ipſa ſolutione confirmari poteſt, nam, ſi ad videndum aliqua infinita ſufficit aliqua entitas indiviſibilis viſionis & luminis, etiam ſufficiet ad omnia illa, quæ in Verbo videri poſſunt, quia omnia videntur, media connexione, quam habent cum divina eſſentia & potentia, quæ finite, & per finitam viſionem videri poteſt, etiam ſi aliqua infinita videantur in ipſa, quia non ſunt infinita in tota latitudine entis, ſed infra aliquam ſpeciem aut genus. Poſito autem hoc fundamento, & contrario e medio ſublato, ceſſat difficultas poſita, & progreſſus, qui in ea fit. Nam dum viſio extenditur ad plura objecta ſecundaria, non augetur eadem viſio per

aliquam

aliquam additionem, sed est alia visio numero distincta, quæ ex vi suæ individuæ, & indivisibilis entitatis habet omnia illa repræsentare, nec potest repræsentare plura, neque pauciora, nisi tota visio mutetur. Atque ita solum concluditur, habere animam Christi quandam visionem perfectiorem in sua individua entitate, quacumque alia, quæ ad illa omnia repræsentanda non est sufficiens. Et secundum quid habere quandã infinitatem objectivam, nõ tamen extensivam, & formalem in entitate sua, quia eadẽ indivisibili entitate respicit, & repræsentat omnia illa.

Dubium. Quæret aliquis ad hujus materiæ complementum, an hæc infinita, quæ videt anima Christi (& idem est de scientia Dei) dicenda sint *categorematice*, vel *syncategorematice* infinita, seu actu, aut potentia. Videtur enim primum, quia illa omnia simul videntur; ergo ut sic, actu sunt simul; ergo actu infinita: hoc enim differt infinitum actu ab infinito in potentia, quod illud est totum actu simul, hoc partim actu, partim potentia, ut constat ex 3. Physic. cap. 6. Et confirmatur, nam si illa omnia, quæ simul cognoscuntur, simul essent in re, esset multitudo *categorematice* infinita; sed eadem sunt nunc in cognitione; ergo.

In contrarium vero est, quia licet omnia illa simul sint cognita, tamen non aliter sunt infinita, quam in re esse possint, quia cognitio accommodatur rebus ipsis, sed in re non possunt esse, nisi *syncategorematice* infinita, quia non potest tota illa multitudo in re existere simul. Unde nihil referre videtur, quod in cognitione sint simul, si in re tantum fieri possunt successive, quia modus cognoscendi non variat modum qaantitatis ipsius rei, nec res habet magnitudinem, aut multitudinem suam, atque adeo, quod sit finita aut infinita hoc vel illo modo, ex ordine ad cognitionem, quæ illi extrinseca est, sed in ordine ad existentiam, quam juxta naturam suam habere potest. Nec videtur recte dici posse, illa esse infinita *categorematice* in esse cognito, & a parte rei esse infinita *syncategorematice*, quia non habet res aliam quantitatem in esse cognito, quam a parte rei, aliàs non esset vera cognitio. Et confirmatur, quia Deus ipse non videt aliud infinitum, quam sit possibile, vel futurum; sed non est possibile aut futurum infinitum *categorematice*, sed *syncategorematice*; ergo. D. Thom. in hoc nihil aperte dicit, tamen ejus discipuli videntur frequentius loqui priori modo. Gabriel autem, Almain. & alii in 3. distin. 4. magis eligunt posteriorem modum, quos sequitur Viguer. in institut. cap. 20. §. 2. vers. 1.

Sed in re non videtur esse posse magna diversitas, nam omnes conveniunt in his. Primo, illa, quæ videntur, non esse in certo aliquo numero finito, nec posse pervenire in finem eorum, numerando unum post aliud. Secundo, illa omnia simul cognosci, & ita esse simul aliquo modo, scilicet, objective. Tertio, totam illam collectionem non posse actu poni in re. Quibus positis, fere de modo loquendi videtur controversia.

Respon. Mihi tamen placet posterior modus loquendi, quia illa multitudo, quamvis simul cognita, talem habitudinem habet ad suam existentiam, ut ex intrinseca natura sua petat, non posse exhauriri, cum fit: unde in sua intrinseca ratione includit hanc veluti potentialitatem, ut semper, scilicet, aliquid illius restet efficiendum. Et in hac potentialitate consistit ratio infiniti syncategorematice: sicut quamvis tempus totum simul cognoscatur, ipsum tamen etiam cognitum, ens successivum est, quia talem habitudinem habet ad existentiam, ut non possit totum simul existere, sed pars post partem: similis enim ratio est de hoc infinito in potentia, includit enim in conceptu suo successionem quandam in existentia, seu productione sua: & hoc modo salvantur facile multa, quæ tractari solent de infinito, ut est in cognitione divina. De quibus agitur 1. part. quæst. 7. 14. & 25.

Anima Christi non videt infinita categorematice.

Supererat hoc loco tractandum, an Christi anima videat in Verbo futura contingentia conditionata, id est, quæ posita aliqua conditione futura essent, licet de facto absolute futura non sint, quia conditio non est ponenda. Sed hæc quæstio non habet specialem difficultatem, hujus loci propriam. Nam supponendo, quod verissimum est, Deum habere hanc scientiam certam horum futurorum, dubium non est, quin potuerit illam Christi animæ communicare in visione beata, quia non est major difficultas in hac scientia, quam in qualibet alia scientia creaturarum in Verbo. Quin potius in Matth. 2. satis constat, Christi animam hanc scientiam habere. Sicut autem anima Christi non videt de facto in Deo omnia possibilia, ita necesse non est, ut hæc conditionata omnia, & in omnibus rebus cognoscat, sed ea tantum quæ, juxta divinæ sapientiæ rationem, & mensuram, videre expediens fuit, & ad Christi dignitatem, & munera fuit conveniens.

QUÆSTIO XI.

De scientia indita, vel infusa animæ Christi, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de scientia indita vel infusa animæ Christi. Et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus sciat omnia.

Secundo, utrum hac scientia uti potuerit, non convertendo se ad phantasmata.

Tertio, utrum hæc scientia fuerit collativa.

Quarto, de comparatione hujus scientiæ ad scientiam Angelicam.

Quinto, utrum fuerit scientia habitualis.

Sexto, utrum fuerit distincta per diversos habitus.

ARTICULUS I.

Utrum secundum scientiam inditam vel infusam Christus omnia sciat.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod secundum hanc scientiam Christus non cognoverit omnia. Hæc enim scientia indita est Christo ad perfectionem possibilis intellectus ejus. Sed intellectus possibilis animæ humanæ non videtur esse in potentia ad omnia simpliciter, sed ad illa sola, in quæ potest reduci in actum per intellectum agentem, qui est proprium activum ipsius, quæ quidem sunt cognoscibilia secundum rationem naturalem. Ergo secundum hanc sententiam non cognovit Christus ea, quæ naturalem rationem excedunt. 72. Infr. q. 12. art. 2. c. & ad 3. & 3. d. 14 art. q. 1. & q. 4. c. & q. 5. ad 2. & vers. q. 20. art. 6 & opusc. 3 cap. 223.

2 Præterea. Phantasmata se habent ad intellectum humanum, sicut colores ad visum: ut dicitur tertio de Anima. Sed non pertinet ad perfectionem visivæ potentiæ, cognoscere ea, quæ sunt omnino absque colore. Ergo neque ad perfectionem intellectus humani pertinet, cognoscere ea, quorum non possunt esse phantasmata, sicut sunt substantiæ separatæ. Sic ergo, cum hujusmodi scientia fuerit in Christo ad perfectionem animæ intellectivæ ipsius, videtur, quod per hujusmodi scientiam non cognoverit substantias separatas.* Ex lib. 3. text. 3. 18. & 39. to. 2

3 Præterea. Ad perfectionem intellectus non pertinet, cognoscere singularia. Videtur ergo, quod per hujusmodi scientiam anima Christi singularia non cognoverit.

Sed contra est, quod dicitur Isai. 11. quod replevit eum Spiritus sapientiæ & intellectus, scientiæ & consilii. Sub quibus comprehenduntur omnia cognoscibilia: nam ad sapientiam pertinet cognitio omnium divinorum: ad intellectum autem pertinet cognitio omnium immaterialium: ad scientiam autem pertinet cognitio omnium conclusionum: ad consilium autem cognitio omnium agibilium. Ergo videtur, quod Christus secundum scientiam inditam sibi per spiritum sanctum, habuerit omnium cognitionem.

Respondeo dicendum, quod, sicut prius dictum est, conveniens fuit, ut anima Christi omnino esset perfecta per hoc, quod omnis ejus potentialitas sit reducta ad actum. Est autem considerandum, quod in anima humana, sicut in qualibet creatura, consideratur duplex potentia passiva. Una quidem per comparationem ad agens naturale. Alia vero per comparationem ad agens primum, quod potest quamlibet creaturam reducere in actum aliquem altiorem actu in quem reducitur per agens naturale: & hæc consuevit vocari potentia obedientiæ in creatura. Utraque autem potentia animæ Christi fuit reducta in actum, secundum hanc scientiam divinitus inditam. Et ideo secundum eam anima Christi primo quidem cognovit, quæcumque ab homine cognosci possunt per virtutem luminis intellectus agentis: sicut sunt quæcumque pertinent ad scientias humanas. Secundo vero per hanc scientiam cognovit Christus omnia illa, quæ per revelationem divinam* q. 9. art. 1.

*nam hominibus innotescunt, sive pertineant ad donum sapientiæ, sive ad donum prophetiæ, sive ad quodcumque donum Spiritus sancti. Omnia enim ista abundantius & plenius cæteris, cognovit anima Christi. Ipsam tamen Dei essentiam per hanc scientiam non cognovit, sed solum per primam, de qua supra dictum est.**

q. præced. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de potentia naturali animæ intellectivæ, quæ, scilicet, est per comparationem ad agens naturale, quod est intellectus agens.

Ad secundum dicendum, quod humana anima in statu hujus vitæ, quia quodammodo est ad corpus obligata, ut sine phanthasmate intelligere non possit, non potest intelligere substantias separatas. Sed post statum hujus vitæ anima separata poterit aliqualiter substantias separatas per seipsam cognoscere, ut in prima parte dictum est. Et hoc præcipue manifestum est, circa animas Beatorũ. Christus autem ante passionem non solum fuit viator, sed etiã comprehensor, unde anima ejus poterat cognoscere substãtias separatas per modum, quo cognoscit anima separata.*

1. p. q. 89. artic.

Ad tertium dicendum, quod cognitio singularium non pertinet ad perfectionem animæ intellectivæ secundum cognitionem speculativam. Pertinet tamen ad perfectionem ejus secundum cognitionem practicam, quæ non perficitur absque cognitione singularium, in quibus est operatio: ut dicitur in 6. Ethic. Unde ad prudentiam requiritur memoria præteritorum, cognitio præsentium, & providentia futurorum, ut Tullius dicit in sua Rethorica.* Quia igitur Christus habuit plenitudinem prudentiæ secundum donum consilii, consequens est, quod cognoverit omnia singularia præsentia, præterita & futura.*

Lib. 6. c. 7. circa fin. tom. 5. Lib. 2. de inventione in fol. 4 ante fin. libri.

HIc articulus explicandus est diffuse disputatione sequenti: & ideo circa literæ expositionem nihil notare oportet, commodius enim mens D. Thom. simul cum re ipsa explicabitur.

DISPUTATIO XXVII,
In quinque Sectiones distributa,

De objecto scientiæ infusæ animæ Christi.

DE hac scientia tria consideranda occurrunt, quæ ad exactam cujuslibet scientiæ cognitionem necessaria sunt, scilicet, objectum, actus, & habitus; de quibus D. Thom. in discursu quæst. disputat; prius vero de objecto tractat, quoniam ab illo ratio seu species actus, & habitus sumi solet. Duplex vero distinguitur objectum scientiæ, materiale, & formale: materiale dicitur res illa, de qua scientia tractat: formale vero est ratio, sub qua talis res a scientia consideratur, quæ sæpius sumitur ex parte medii, vel luminis, sub quo talis scientia versatur. In hac ergo disputatione præsertim agimus de materiali objecto, seu de rebus, quas anima Christi per hanc scientiam cognovit: de objecto enim formali nihil dicendum occurrit, præter ea, quæ de speciebus intelligibilibus, & lumine inferius dicemus.

SECTIO I,

Utrum res pertinentes ad ordinem naturæ cognoscantur per hanc scientiam infusam.

RAtio dubitandi esse potest, quia hujusmodi res sunt objectum scientiæ naturalis, sive illa acquisita sit, sive infusa per accidens. Sed hæc scientia infusa est altioris ordinis; ergo non versatur circa has res inferiores, sed circa res tantum ordinis superioris. Et confirmatur; quia ejusdem objecti sufficit una scientia in proprio genere; sed harum rerum naturalium habuit Christus scientiam propriam, & connaturalem; ergo.

Propter hæc est prima sententia, negans, hujusmodi res contineri sub objecto scientiæ per se infusæ: quam tenet aperte Scotus d. 14. q. 3. & Durand. q. 3. & 4. nam licet affirment, animam Christi cognovisse res naturales per per scientiam infusam, docent tamen, illam esse ejusdem rationis cum acquisita, solumque differre per ordinem ad causas efficientes; sicut visus comparatus per naturalem generationem, vel per miraculum restitutus. Unde infert Scotus, quem Gabr. & alii sequuntur, sub hanc scientiam non cadere singularia omnia, quia illa possunt in infinitum procedere: unde oportuisset habere infinitas species intelligibiles simul infusas, quia unumquodque singulare per propriam speciem cognoscitur naturali cognitione: & hoc ex parte sentit D. Thom. d. 14. q. 1. art. 3. q. 1. & q. 20. de verit. art. 6. Secundo infert Scot. non posse per hanc scientiam cognosci res existentes, ut sic: quia species infusa indifferenter repræsentat rem existentem, & non existentem; non ergo potest esse principium cognoscendi, seu intuendi rem existentem.

Dico tamen primo, animam Christi per hanc scientiam cognovisse omnes res naturales, quas Angeli cognoscunt per species inditas, unde res illæ sub objecto hujus scientiæ comprehenduntur. Hæc est sententia D. Thom. hic, & fere omnium, qui admittunt hanc scientiam per se infusam, quos disput. 25. sect. 3. citavi. Congruentia esse potest; quia decebat, animam Christi, non solum in Verbo, sed etiam in proprio genere, altiori modo cognoscere res omnes naturales, quam ipsos Angelos; si autem solum per scientiam acquisitam, seu infusam per accidens, illa cognovisset, sine dubio imperfectiorem scientiam illorum habuisset, quia illa scientia non transgrederetur perfectionem scientiæ, quæ per vires naturales humani ingenii acquiri potest: hæc autem, quantumvis perfecta sit in sua specie, inferior est naturali scientia Angelica, sicut intellectus naturalis Christi, minus perfectus est omni intellectu Angelico; ergo. Ratio vero propria, & quasi physica est, quia licet lumen inferioris ordinis terminetur ad res inferiores, nec possit ad superiora extendi, quia perfectionem ejus superant, tamen lumen superioris ordinis, non solum superiora, sed etiam inferiora, sub objecto suo complecti potest, quia virtus, quo superior, eo universalior, & quia inferiora non excedunt virtutem superioris, & possunt nobiliori modo attingi: exemplum est in intellectu, & sensu; ergo lumen scientiæ infusæ, quod est ordinis superioris (ut infra dicetur), potest sub objecto suo, non solum res supernaturales, sed etiam naturales comprehendere, attingendo has nobiliori modo.

Et hinc facile dissolvitur fundamentum Scoti & Durandi, qui ex eo solum, quod objectum materiale idem est, inferunt, scientiam ejus, esse ejusdem rationis; quæ consecutio nullius momenti est; potest enim eadem res cognosci altiori, & inferiori modo sub diversis luminibus, sicut ab intellectu Angelico, & humano, cognoscitur eadem res per scientias specie differentes, nam eodem modo cognosci potest ab humano intellectu per scientiam humanam, & divinitus infusam. Unde falsum est, quod dicunt, hanc scientiam infusam animæ Christi, prout versatur circa res naturales, tantum differre ab acquisita, sicut visus datus vel congenitus a natura, vel per miraculum restitutus, quia visus est idem in objecto formali, & modo attingendi illud, & ille modus productionis per miraculum est accidentarius illi: at vero hæ scientiæ differunt in modo attingendi objectum, qui transit in objectum formale, unde etiam differunt in naturali modo productionis. Hæc enim scientia natura sua postulat fieri per infusionem; scientia autem naturalis, vel acquisita, minime: quæ differentia arguit in ipsis scientiis diversitatem specificam, ut per se constat. Dubium.

Et hinc obiter infertur, sine causa Scotus supra d. 14. q. 4. dubitare, an Christus per hanc scientiam perfectius cognoscat has res naturales cognitione abstractiva, quã Angeli simili cognitione. Nam si species (inquit) intelligibiles infusæ Christo ad cognoscendas has res, sunt minus perfectæ, quam species Angelicæ, minus etiam perfecta erit cognitio animæ Christi: si autem illæ species sunt multo perfectiores, adeo ut magis superent in perfectione species Angelicas, quam intellectus Angelicus superet intellectum humanum, hoc posito, poterit cognitio animæ Christi esse perfectior, quia quod deest perfectioni in naturali lumine intellectus Christi, compensari potest ex perfectione speciei. Sed inprimis non consequenter loquitur, quia, si hæc scientia, ut versatur circa res naturales, est tantum per accidens infusa, dubitari non potest, quin species cum illa infusæ sint minus perfectæ, quam angelicæ, ut probatum est, quia essent inferioris ordinis, & commensuratæ naturali perfectioni ingenii humani. Si autem admittit esse posse in intellectu humano species intelligibiles rerum naturalium per se infusas, & superioris ordinis, quam sint species connaturales homini, vel Angelo (ut re vera possibile est), sicut Respon.

ratio-

ratione facta declaratum est, neque esse potest ulla ratio, ob quam hoc videri debeat impossibile: si hoc, inquam, admittit, necesse est, ut admittat etiam scientiam per se infusam rerum naturalium perfectiorem Angelica, & possibilem intellectui humano: hæc enim duo vel idem sunt, vel ita necessario conjuncta, ut proportionem debitam servent, ut disput. 29. dicetur. Non est ergo, cur dubitet hanc esse datam animæ Christi, cum tota hæc perfectio debita sit illi animæ ratione unionis, neque enim decebat in hoc superari ab Angelis, neque æquari. Unde hæc scientia, prout data est animę Christi, non procedebat a Deo, ut auctore naturæ, sicut scientia naturalis Angelorum, sed ut auctore gratiæ, & beatitudinis, & quodammodo ut ab auctore unionis hypostaticæ, nam infundit illam, ut proprietatem consequentem unionem, & tamquam ornamentum ejus, & ideo perfectiorem, quam sit omnis scientia naturalis Angelica, vel humana, ut recte etiam notavit Richard. 3. d. 14. art. 4. q. 4. & sumitur ex D. Thom. hic art. 4. Neque refert, quod intellectus Christi sit naturaliter minus perfectus, quam angelicus, quia hæc scientia non infunditur juxta capacitatem naturalem, sed obedientialem, & ita usus ejus non commensuratur naturali perfectioni, sed divinæ elevationi.

Dico secundo, cognovisse Christum per hanc scientiam singularia, etiam intuendo eorum existentias. Et intelligitur conclusio tam de rebus materialibus, quam immaterialibus, & tam de accidentibus, quam de substãtiis, & eam tenent D. Thom. hic Capreol. in 3. d. 14. q. 1. art. 3. Durand. q. 3. Marsil. q. 10. art. 2. & alii auctores, qui tenent præcedentem conclusionem: sequitur enim manifeste ex illa. Primo, quia Angeli per suam scientiam inditam hæc omnia cognoscunt, & intuentur; non fuit autem anima Christi inferior Angelis in aliqua perfectione ad scientiam infusam pertinente. Secundo, quia lumen superius hæc omnia sub se complectitur, & illi respondent species infusæ repræsentantes hæc omnia. Tertio addit hic D. Thom. optimam rationem in solutione ad tertium, quia cognoscere singularia pertinet ad perfectionem prudentiæ: Christi autem anima habuit perfectam prudentiam. Nec dici potest habuisse illam tantum per scientiam beatam, quia sicut præter illam visionem habere debuit perfectam cognitionem speculativam in proprio genere rerum omnium: ita debuit etiam habere perfectam cognitionem practicam, atque adeo perfectam prudentiam quasi in proprio genere.

Objectio. Sed ait Scotus, ad prudentiam perfectam necessarium esse, & sufficere, cognoscere singularia agibilia, non vero omnia singularia naturalia, quorum plurima nihil ad humanas actiones pertinent.

Respon. Respondetur illo argumento in primis satis ostendi cognoscere Christum per hanc scientiam aliqua singularia, tam existentia, quam futura, vel præsentia, quorum cognitio ad prudentiam necessaria est. Et hinc colligimus, etiam ad omnia singularia se extendere scientiam hanc, quia saltem aliis titulis est debita Christo eorum cognitio, & non repugnat haberi per hanc scientiam. Unde dicitur secundo, Christum non tantum habuisse prudentiam perfectam commensuratam humanæ potestati, & facultati naturali, sed commensuratam potestati excellentiæ, & supremo dominio, quod habuit in humanitate sua ratione unionis, nam omnia subjecta sunt ei, ut dicitur 1. ad Corinth. 15. & ad Hebr. 2. omniumque potestas ei data est, Matth. ultim. Et ideo, sicut uti potuit rebus omnibus naturalibus, ita prudentiam habuit, quæ ad usum omnium se extenderet, quæ dici potest monarchica & regalis; & ideo omnium singularium etiam naturalium cognitionem habere debuit.

Et ex hac conclusione colligitur (sicut in præcedenti diximus) cognovisse Christum hæc singularia altiori modo, & sub altiori lumine, quam possint naturaliter cognosci ab homine, vel etiam ab Angelo. Videt enim per hanc scientiam non solum singularia materialia, sed etiam ipsos Angelos, clare & perfecte comprehendendo eorum naturas, & intuendo eorum existentias melius, quam ab anima separata, vel ab ipsis Angelis cognoscantur: quæ omnia eisdem rationibus, & conjecturis ostenduntur.

Objectio. Quod vero Scotus supra dicta q. 4. objicit, non posse cognitionem intuitivam harum rerum quoad existentias earum pertinere ad scientiam per se infusam, atque adeo neque esse perfectiorem in anima Christi, quam in Angelis, quia hæc cognitio fit immediate ex præsentia objecti concurrente intellectu sua propria virtute; hæc, inquam, objectio supponit falsum fundamentum, scilicet, cognitionem intuitivam non fieri mediante specie, quod falsum est, ut in sensibus etiam externis patet.

Respon. Et deinde etiam si species non esset necessaria ex parte luminis infusi, posset intellectus Christi altiori modo intueri hæc ipsa objecta præsentia per hanc scientiam, quam posset homo, vel Angelus per naturale lumen: hoc igitur modo possunt hæ res singulares, etiam in ordine ad cognitionem intuitivam, ad objectum hujus scientiæ pertinere. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam negatur consequentia; quia lumen, seu scientia superioris ordinis potest habere universale objectum, quod non solum res superiores, sed etiam inferiores complectatur. Ad confirmationem negatur, sufficere animæ Christi scientiam harum rerum connaturalem animæ humanæ, quia illa est imperfecta, & ideo habere debuit aliam altioris ordinis.

Responsio ad argumenta. Ad fundamentum vero Scoti quoad primam ejus partem respondetur primo, non oportuisse, ut de singulis individuis haberet singulas species intelligibiles, hoc enim, ad summum, habet locum in scientia naturali suo genere acquisita: at vero species infusa potest una repræsentare & totam specificam naturam, & omnia ejus individua, ut bene Cajetan. hic, & art. 6. Deinde individua substantialia futura, finita sunt, & per speciem perfectam unius individui possunt cognosci ab anima Christi accidentia ejus, ut, verbi gratia, per speciem unius Angeli omnes cognitiones ejus, licet in infinitum multiplicentur. Quod si fortasse potuit Christus cognoscere per hanc scientiam omnia individua substantialia contenta in potentia creaturæ, etiam si nunquam futura sint, illa cognoscere potuit per species causarum, quas comprehendebat, & ita potuit per species finitas cognoscere omnia individua etiam infinita. Quoad alteram vero partem respondetur, speciem infusam posse dici indifferentem ad repræsentandum, rem esse vel non esse, non negative, scilicet, quia neutrum repræsentare potest: sed positive, quia potest esse principium cognoscendi utrumque in objecto, juxta illius statum, seu exigentiam: quia, quando res existit, potest intellectus per speciem repræsentantem illam, & quidquid in illa est, & ad ipsam converti & illam intueri, prout in se est actu existens, & secundum omnes conditiones existentiæ, quod est, illam intueri.

SECTIO II.

Utrum actus liberi, & contingentia futura cadant sub objecto hujus scientiæ.

PRæter res naturales sunt in rebus creatis duo ordines rerum, quæ neque ab homine, neque ab Angelo possunt naturaliter cognosci, scilicet, actus liberi, & mysteria gratiæ: de quibus consequenter dicendum est, quomodo sub hanc scientiam cadant. Actus vero liberi, de quibus est præsens quæstio, considerari possunt, vel ut præsentes, vel ut futuri, vel ut præteriti: nam si tantum considerentur ut possibiles, pertinent potius ad ordinem rerum naturalium, quatenus ut sic habent necessarium ordinem cum ipsa potentia: loquimur enim de actibus connaturalibus ipsi potentiæ: eadem vero erit ratio de supernaturalibus, si ad potentiam elevatam comparentur. Hi ergo actus, ut præsentes, dici solent cogitationes cordium: cum enim in quæstionem vertitur, an aliquis possit cognoscere cogitationes cordium, sub hac voce comprehenduntur omnes actus liberi intellectus & voluntatis actu existentes. Ut futuri vero, dicuntur futura contingentia, nam propriissima contingentia futurorum ex his actibus pendet; reliqua enim futura, quæ ex vario concursu rerum naturalium contingentiam habent, licet respectu unius causæ proximæ contingentia sint, tamen respectu totius ordinis causarum naturalium necessario eveniunt, & ita dubium non est, quin anima Christi illa cognoverit per hanc scientiam, quia simpliciter pertinent ad ordinem rerum naturalium: de præteritis actibus liberis nihil dici solet, pauca tamen in fine subjiciam.

De actibus ergo liberis, & præsertim de futuris, est quædam sententia negans, animam Christi cognoscere illos

illos per hanc ſcientiam, & conſequenter illos pertinere ad objectum hujus ſcientiæ. Ita ſentit D. Thom. in 3. d.14.q.unic.art.3.&clarius q.20.de verit.art.6.Quod ſolet ex illis teſtimoniis Scripturæ probari, quibus dicitur, cognitionem harum rerum eſſe propriam Dei; ut eſt illud Iſai. 14. *Annunciate nobis futura, & dicemus, quia Dii eſtis vos*: unde neque Angeli per ſpecies infuſas hæc cognoſcere poſſunt. Sed difficilius fundamentum hujus ſententiæ infra tractabitur, hoc enim conſtat nullius eſſe momenti: quia licet ſit proprium Dei hæc cognoſcere propria, & naturali ſcientia, tamen certum eſt, per lumen, & ſcientiam ſupernaturalem poſſe a creatura cognoſci: aliàs neque per ſcientiam beatam cognoviſſet hæc omnia anima Chriſti, neque per lumen propheticū cognoſci poſſent. Unde nullum etiam ſumitur argumentum ex naturali ſcientia Angelorum, quia lumen, & ſpecies hujus ſcientiæ per ſe infuſæ ſuperioris ordinis ſunt.

Dico ergo primo. Anima Chriſti cognovit per hanc ſcientiam cogitationes cordium, ſeu actus liberos exiſtentes. Hæc eſt ſententia D.Thom.hic,& omnium Thomiſtarum, quam communiter ſequuntur Theologi in 3. d.14. & poteſt ex Scriptura, & Patribus probabiliter colligi: conſtat enim, Chriſtum hominem revelaſſe hominibus has cogitationes; cognoſcebat ergo illas: & quamvis referri poſſit hæc cognitio ad ſcientiam beatam, convenienter tamen tribuitur etiam infuſæ, quia hæc etiam ſcientia in ſuo ordine perfecta fuit, & Chriſtus, non tantum ut beatus, ſed etiam ut viator, fuit perfectiſſime diſpoſitus ad docendam, & confirmandam fidem: unum autem teſtimonium, quo illa confirmavit, fuit revelatio cogitationum cordium. Et confirmatur, quia hæc cogitatio cogitationum cordium maxime ſpectat ad dignitatem Chriſti, & ad munus ſupremi Judicis, qui de his cogitationibus potiſſimum judicaturus eſt: unde non dicebat, quod in perfecta illarum cogitatione, & intuitione ab ipſius cogitantis voluntate, ſeu locutione penderet, etiam quoad ſcientiam, & cognitionem harum rerum in proprio genere. Denique in cognitione iſtorum actuum jam exiſtentium fere nulla eſt difficultas, quia cum actu exiſtant, de ſe jam habent ſufficiens fundamentum, & intuitive videri poſſint, ſi ex parte cognoſcentis ſit ſufficiens principium: ſed hoc facile dari potuit animæ Chriſti per lumen intellectuale, & ſpecies intelligibiles perfecte repræſentantes hos actus, prout in ſe ſunt.

Objectio. Dices. Hi actus occultari poſſunt ab operante per ſolam voluntatem liberam, ſeu quamdiu per illam non manifeſtantur, hac enim ratione occultantur Angelis, etiam ſi habeant ſpecies lumenque ſufficiens ad illos cognoſcendos. Reſpondetur primum, fortaſſe non eſſe verum,

Reſpon. per ſolam voluntatem poſſe hos actus occultari, vel revelari, niſi quatenus ab hac voluntate pendet ſpiritualis locutio, quæ non ſit ſine impreſſione alicujus, vel ſpeciei, vel modi, ſeu immutationis factæ in aliqua ſpecie intelligibili ejus, ad quem ordinatur locutio, qua immutatione indigent Angeli, ut poſſint hos actus cognoſcere, non tamen anima Chriſti. Deinde, quamvis ſola voluntas agentis liberi poſſet occultare hos actus reſpectu luminis ſeu cognitionis naturalis, non vero reſpectu luminis divinitus infuſi, per quod participatur vis quædam divina ad intuendos hos actus, ſine dependentia a voluntate ipſius operantis.

Dico ſecundo. Etiam cognoſcit anima Chriſti per hanc ſcientiam actus liberos futuros, ſeu futura contingentia: ita D.Thom.hic ad 3.& omnes Thomiſtæ. Scot. d.14.q.3.Durand.q.3.nu.6.Marſil.q.10.art.2. Et fundamentum eſt idem, quod in præcedenti concluſione, & in 1.ſect. variis modis explicatum eſt: nam ſi ſupponamus, fieri poſſe, ut hæc futura cognoſcantur aliqua ſcientia infuſa extra viſionem ipſius divinitatis, facile probari poteſt, hujuſmodi cognitionem debitam fuiſſe Chriſti animæ, eſt enim neceſſaria ad perfectiſſimam prudentiam, & providentiam. Deinde pertinet ad conſummatum donum prophetiæ, atque adeo ad perfecte exercendum munus Doctoris, & ita ſæpe Chriſtus Dominus uſus eſt hoc dono prædicendi futura.

Dubium. Solum ergo ſupereſt obſcura difficultas circa id, quod hæc concluſio & ratio ſupponunt, ſcilicet, quomodo potuerit anima Chriſti hæc futura cognoſcere per hanc ſcientiam: non enim cognovit illa obſcure (ut ſupponimus), quia non habuit fidem. Unde fit, non cognoviſſe illa per teſtimonium alicujus dicentis: nam omnis cognitio hujuſmodi & obſcura eſt, cum per illam non videatur res, & ad fidem pertinet, cum auctoritate alterius nitatur. Nec vero eſſe potuit evidens & clara cognitio: quia vel eſſet intuitiva, & hoc non, quia intuitiva cognitio eſt rei exiſtentis: hæc autem futura ut ſic nondum exiſtunt. Quod ſi dicantur exiſtere in æternitate, nihil juvat. Primum, quia actus hujus ſcientię infuſę non menſurantur æternitate, cum ſint variabiles & mutabiles. Deinde, quia hæc exiſtentia in æternitate, ſi intelligatur de vera & reali exiſtentia, quæ poſſit fundare veram relationem realem coexiſtentiæ ad Deum exiſtentem in eadem menſura æternitatis, eſt falſa ſententia, & impoſſibilis, quia nulla res poteſt vere exiſtere in ſuperiori menſura, niſi ratione exiſtentiæ, quam habet in propria, quidquid Cajetan. & alii Thomiſtæ opinentur: ut latius in 1.p.q.14.oſtenſum eſt. Si vero illa exiſtentia in æternitate intelligatur ſolum ſecundum præſentiam objectivam, ſic videtur peti principium: nam rem eſſe objective præſentem, nihil aliud eſt, quam cognoſci, ſeu eſſe objectum cognitionis; quod idem eſt. Dicere ergo, hæc futura videri propter præſentiam objectivam, nihil eſt aliud, quam dicere, videri, quia videntur, quæ eſt clara petitio principii. Vel hæc cognitio eſſet abſtractiva, & hæc etiam intelligi non poteſt: quia nulla veritas, quæ non ſit per ſe nota ex terminis, poteſt evidenter, & abſtractive cognoſci, niſi per aliquod medium, quod illam evidenter oſtendat: ſed hæc veritas futurorum contingentium non eſt per ſe nota ex terminis, ut conſtat, neque eſt aliquod medium, quo evidenter demonſtrari poſſit, quia neque per cauſam, cum illa ſit indifferens, neque per effectum, quia vel ille effectus eſt etiam futurus, & de illo erit eadem quæſtio, vel eſt jam factus, & ita non poteſt eſſe proprie effectus rei futuræ, ut ſic.

Hæc difficultas duobus modis expediri poteſt. Primus eſt, quem Cajetanus hic ſequi videtur, hanc cognitionem futurorum contingentium eſſe per modum intuitivæ cognitionis, ad eum modum, quo Deus illa cognoſcit: quia nulla videtur eſſe implicatio contradictionis, cum Deus hæc futura intueatur, quod intellectui creato participationem illius ſcientiæ communicet. Quod confirmari poteſt primo, quia per viſionem beatam communicatur intellectui creato intuitiva cognitio horum futurorum, cur ergo repugnabit cōmunicari etiā in proprio genere? 1.Reſpon.

Dicunt aliqui, Deum ſolum cognoſcere hæc futura in determinatione ſuæ divinæ voluntatis, & quia hæc determinatio non poteſt clare videri a creatura, niſi per viſionem ipſius Dei; ideo non poſſe illi concedi claram cognitionem futurorum contingentium, niſi per claram viſionem. Sed hæc reſponſio ſupponit fundamentum valde falſum: quamquam enim Deus poſſit nonnulla ex his futuris, quæ honeſta ſunt, & divinæ voluntati conſentanea, ſua efficaci voluntate prædefinire, eaque in illa cognoſcere: tamen affirmare, hoc tantum modo poſſe Deū cognoſcere hæc futura, vel omnia, etiam peccata, poſſe hoc modo cognoſci, improbabile mihi videtur, & a divina ſapientia, & bonitate alienum. Præſertim, quia Deus non tantum cognoſcit contingentia, quæ aliquando futura ſunt, ſed etiam, quæ nunquam erunt, futura tamen eſſent, ſi cauſæ liberæ hoc vel illo modo ad operandum eſſent diſpoſitæ, ut in ſingulari tractatu de hac re probatum eſt. Ubi etiam oſtendi, non poſſe hanc ſcientiam in determinationem divinæ voluntatis revocari; tum, quia antecedit, ſecundum rationem, omnem liberam determinationem divinæ voluntatis; tum etiam, quia aliàs intelligi non poteſt, quomodo non eſſet Deus auctor omnis malæ voluntatis, & læderet libertatem voluntatis creatæ, ut latius eo loco declaratum eſt. Habet ergo Deus alium modum intuendi hæc futura. Quin potius illa cognitio futurorum in determinatione ſuæ voluntatis, ut ſic, non eſt intuitiva; poterit igitur participatio illius intuitionis per hanc ſcientiam communicari. Quod ita confirmatur, & explicatur: quia ad cognoſcendum hæc futura, duo intelligimus in Deo requiri: alterum eſt ex parte cognoſcentis, quod habeat lumen ſufficiens ad perfecte comprehendendam rem, & omnes cauſas ejus, & quidquid poteſt illas, vel impedire, vel impellere ad operandum, atque adeo, ut penetrare valeat, non ſolum, quid talis cauſa agere poſſit, ſed quid actura ſit, cum quo lumine neceſſaria etiam eſt eminens repræſentatio divinæ eſſen-

Objectio. (beside "Dicunt aliqui") — Reſpon. (beside "Sed hæc reſponſio")

essentiæ, quæ ratione suæ infinitæ perfectionis potest habere vim speciei intelligibilis, seu supplere vicem ejus ad repræsentandum id, quod futurum est, prout in se futurum est: alterum ad hanc cognitionem requisitum est ex parte objecti, scilicet, quod illud sit cognoscibile, seu scibile, quod habet futurum contingens, non quia jam in re actu existat in se ipso (ut supra probatum est), nec quia existat in aliqua imagine repræsentatum, tamquam in objecto, in quo cognoscatur, quia talis imago objectiva nec satis concipi potest, nisi in se habeat formaliter formam ejusdem rationis cum re repræsentata, neque per illam repræsentari possit, rem esse futuram, quamvis simplex objectum repræsentari possit, abstrahendo ab omni actuali existentia, presenti vel futura, sicut videmus imaginem repræsentare suum exemplar. Cujus ratio esse videtur, quia rem esse futuram, nihil reale ponit in re possibili, quod sit repræsentibile per hujusmodi imaginem. Denique, si talis imago danda esset in scientia, quam Deus habet de futuris contingentibus, non esset nisi ipsamet essentia Dei: at vero in divina essentia non potest esse talis repræsentatio, quia oporteret esse aliquid in ipsa essentia, quod necessario, ac naturaliter deberet illi convenire: at vero divina essentia non repræsentat naturaliter, aliquid esse futurum (ut constat), quia quod aliquid sit futurum, pendet ex voluntate ejus, naturalis autem repræsentatio divinitatis non pendet ex voluntate ejus. Solum ergo requiritur ex parte objecti, quod res ipsa vere futura sit, nam hoc ipsum, scilicet, hanc rem esse futuram, est quædam veritas; omnis autem veritas de se cognoscibilis est ab eo, qui sufficientē vim habet cognoscēdi.

Ex his autem duobus, quæ in Deo concurrunt ad hanc scientiam, id, quod tenet se ex parte objecti, de se non magis repugnat objici huic scientiæ infusæ creatæ, quam ipsi scientiæ divinæ, si aliàs ex parte cognoscentis, seu ipsius scientiæ, sit sufficiens virtus, quia nulla potest fingi major repugnantia: & difficultas in principio tacta quoad hoc soluta est, quia æque procedit in ipsamet scientia Dei: id autem, quod se tenet ex parte cognoscentis, videtur posse participari a Deo per species intelligibiles, & lumen supernaturaliter infusum: nam per species datas ad quandam imitationem divinæ essentiæ potest repræsentari res futura quoad omnes conditiones suas: per lumen vero supernaturaliter infusum potest participari illa vis divini luminis ad penetrandum, & judicandum de re cognita, non solum quid possit, sed etiam quid factura sit, per modum cujusdam simplicis intuitionis veritatis, quæ vere habeat rationem cognitionis intuitivæ, quia attingit rem ipsam futuram secundum omnes conditiones existentiæ tam distincte, ac perspicue, ac si esset realiter existens, quod est, habere illam objective præsentem.

Et hic modus dicendi est valde probabilis, quia licet directe probari non possit, esse possibilem creaturæ, non tamen potest satis ostendi, esse impossibilem. Quamquam (ut verum fatear) difficilis sit. Primo, quia licet Deus illo modo intueatur hæc futura, tamen hoc ipsum non capit humana mens, quomodo fiat: sed solum id credit propter infinitam vim divini intellectus, & propter singularem modum, quo se, & in se cætera omnia comprehendit; ergo satis est, si credamus, posse hunc modum videndi futura communicari creaturæ per supremam scientiam creatam, & visionem ipsius Dei, & non per aliquam inferiorem. Secundo, quia aliàs dici posset, etiam Angelum per species inditas, & lumen suum, posse dicto modo intueri hæc futura, quia ipsa sunt aliquo modo cognoscibilia, & ipse per species, & lumen suum participat a Deo hanc vim. Quod si respondeas, tale lumen, vel species habentes hanc vim, non posse esse connaturales angelo, hujus rei ratio quæritur. Nam si talis repræsentatio non repugnat lumini, & speciei creatæ, extra visionem Dei, unde ostendi potest, non posse esse connaturalem angelo, Tertio, quia ad videndum dicto modo futuras determinationes causarum liberarum, oportet perfecte intueri omnia, quæ tam ex parte Dei, quam ex parte causæ proximæ, possunt, vel ad effectum concurrere, vel illum impedire, sed hæc omnia non cognoscuntur perfecte extra visionem Dei; ergo. Nihilominus tamen affirmare non possumus, illum modum esse impossibilem, quia non ostenditur repugnantia, & licet mirabilis videatur, mirabilior est divina potentia. Intelligenda tamen est hæc sententia, & limitanda, ad ea futura contingentia, quæ per se primo pendent a creata voluntate: nam sunt aliqua, quæ specialiter pendent ex singulari, & extraordinaria gratia, quæ datur ex sola libera Dei voluntate, de quibus est specialis ratio. Nam cum tales effectus sint indifferentes ex se, non tantum respectu voluntatis creatæ liberæ, sed etiam respectu voluntatis divinæ, quæ per hanc scientiam infusam, ut in se est, non cognoscitur, neque ipsi effectus possunt per eamdem cognosci. Neque enim fieri potest, ut per aliquam scientiam intuitive videatur effectus contingens futurus, per quam videri non potest causa libera, & interna ejus determinatio, seu voluntas, a qua per se proxime pendet, quod talis effectus futurus sit. Quod ex his, quæ infra de cogitatione præteritorum dicentur, evidentius constabit.

Secundus modus explicandi hanc scientiam est, ut per eam solum abstractive cognoscantur hæc futura; ad hunc autem scientiæ modum, præter species repræsentantes ipsum effectum, quæ per se solæ potius ad apprehensionem serviunt, quam ad judicium, necessarium est aliquod medium, quod evidenter veritatem ostendat, ut difficultas supra tacta, in qua versamur, satis ostendit; hoc autem medium, cum non possit esse causa, vel effectus, vel aliquod aliud signum ex re ipsa sumptum, ut ibidem etiam ostensum est, necessario esse debet ipsamet revelatio divina, in se includens divinam auctoritatem, & testificationem, evidenter per lumen hujus scientiæ manifestatam, nullum enim aliud medium superest, ut ex dictis constat: quod autem hoc possibile sit, facile persuaderi potest, quia nullam involvit repugnantiam, & quia lumine prophetico sæpe hoc modo ostenduntur futura. 2. Respon. Quomodo futura cōtingentia fiat objectum sc̄entiæ infusæ Christi.

Sed triplex occurrit in hoc difficultas. Prima est, quia hæc cognitio videtur ad fidem pertinere, nititur enim testimonio revelantis. Nec refert, quod illud evidenter cognoscatur, quia evidentia in testificante non excludit fidem. Respondent aliqui, assensum evidentem in attestante separatum a visione esse fidem, conjunctum autem cum visione non esse fidem: sed hoc est dicere, fidem quoad substantiam, & intrinsecum modum ipsius actus esse in anima Christi, licet non quoad denominationem, quod tamen falsum est. Respondetur ergo, negando assumptum, est enim de essentia fidei infusæ, ut nitatur divina auctoritate credita, & non evidenter cognita per ipsam revelationem. Unde, quamvis fortasse fides non necessario excludat cognitionem evidentem Dei testificantis a subjecto, seu persona credente, & præsertim, quando evidentia illa est inferioris ordinis, sumpta ex aliquibus naturalibus signis, vel effectibus, tamen necessario excludit evidentiam ab ipso assensu, & medio, quo divino testimonio fidem præbet; est enim de ratione assensus fidei, ut ita sit certus, ut tamen ejus certitudo non fundetur in evidentia, sed in solo divino testimonio credito, & obscure cognito: at vero hæc cognitio scientiæ infusæ est in se evidens supernaturali claritate & evidentia, orta ex ipsomet lumine talis scientiæ, in qua certitudo judicii, & assensus ejus fundatur; & ideo talis cognitio non est fidei, sed perfectioris rationis supernaturalis, & dicitur scientia, quia est in se evidens, & certa. 1. Object. Respon.

Sed occurrit secunda difficultas, quomodo fieri possit, ut intellectus habeat supernaturalem evidentiam Dei testificantis per cognitionem, quæ non sit clara visio ipsius Dei. Respondetur. Ad hoc intelligendum duo oportet explicare: alterum est, quomodo Deus interius loquatur intellectui, non ostendendo clare, & intuitive se ipsum, neque rem, de qua loquitur; est enim hoc obscurum, cum Deus non loquatur per signa, aut verba ad placitum significantia, sed solum per conceptus intellectuales naturaliter repræsentantes: quod tamen sæpe hoc modo loquatur, dubitari non potest; per hujusmodi enim locutionis modum revelavit Angelis fidem, cum eos creavit, & fortasse etiam Adæ, & aliquibus Prophetis. Potest autem hoc ita explicari, quod Deus interius loquatur, formando in intellectu conceptum, seu actualem apprehensionem illius rei, quam manifestare vult, quod facere potest, vel dando species novas, vel movendo intellectum talibus speciebus informatum ad formandam talem rei conceptionem potius, quam aliam, ut verbi gratia, ad concipiendum Deum, ut trinum & unum, vel quippiam simile. Sed tunc oportet alterum explicare, scilicet, quomodo cum Deus ita loquitur, possit evidenter ostendere, se esse, qui loquitur, non manifestando clare se Dubium. Respon. Deus animæ quomodo loquatur. Evidentia Dei testificantis quomodo haberi possit.

re ſeipſum: quod hoc modo intelligi poteſt, quia, cum Deus animæ loquitur, poteſt ſimul dare vim, & lumen ſupernaturale ad intuendum, & quidditative cognoſcendum, quæ & qualis ſit illa locutio: ex quo evidenter intelligetur, illam eſſe talis rationis, ut non poſſit eſſe, niſi a Deo ipſo immutante intellectum. Exemplis explicari poteſt, primo in ſupernaturalibus: nam ſi quis evidenter videat actum, vel habitum fidei infuſæ, & quidditative illum cognoſcat, clare videbit, illam eſſe entitatem ſupernaturalem, quæ ab alio, quam a Deo, eſſe non poteſt. Secundo, ex rebus humanis: nam ſi ſatis perſpectam habeam vocem alicujus, illa audita, evidenter intelligam, eum eſſe, qui loquitur, quamvis perſonam non videam. Sic ergo intelligitur Deus habere proprium modum loquendi, ſeu ſupernaturaliter immutandi intellectum: ſicut enim proprium eſt Dei illabi menti, ita habere poteſt proprium modum loquendi illi, quo modo clare evidenter cognito, & ut facile divino lumine cognoſci poteſt, evidenter conſtabit eodem lumine, Deum eſſe, qui loquitur, & conſequenter erit evidens, ita rem ſe habere, ſicut mente concipitur, ſeu auditur.

Objectio. Sed tunc eſt tertia difficultas, quia hujuſmodi cognitio imperfecta videtur, & ſuperflua animæ Chriſti, quæ omnia videbat in Verbo. Quid enim attinet, per teſtimonium etiam evidens audire, aliquid eſſe futurum, quo quis clare videt, prout in ſe futurum eſt? Reſpondetur, Reſpon. hunc modum cognitionis poſſe dici imperfectum *negative*, id eſt, minus perfectum, quam ſit ipſa viſio intuitiva: non tamen *privative*, quia nullam majorem perfectionem excludit, & in ſuo genere perfectionem magnā continet, includit enim diſtinctam cognitionem rerum ſingularium, quę futurę ſunt, & eo modo, quo futurę ſunt, & continet etiam aliquam evidentiam illius veritatis, ſcilicet, quod tales res futuræ ſunt. At proinde non eſt ita imperfectus hic modus cognoſcendi, ut Chriſto repugnet. Superfluus autem erit, ſi prior eſt poſſibilis, nam ſufficit unus modus cognoſcendi hæc futura in proprio genere, ille autem erit per ſimplicem eorum intuitionem, ſi poſſibilis eſt: ſi autem talis intuitio non eſſet poſſibilis, vel non eſſet data animæ Chriſti, altera revelatio non eſſet ſuperflua, nam talis cognitio ad plura eſſet utilis, ſcilicet, ad perfectam prudentiam, & providentiam, & alia, quæ ſupra dicta ſunt.

Ex his, quæ de futuris dicta ſunt, intelligi poteſt, quomodo per hanc ſcientiam cognoſcat anima Chriſti res præteritas tali tempore, & modo fuiſſe. Dupliciter enim poteſt hujuſmodi præteritum cognoſci. Uno modo per modum memoriæ relictæ ex præcedenti cognitione. Et hic modus in præſenti difficultate primum non poteſt eſſe univerſalis, quia non omnia præterita actu fuerunt cognita, vel conſiderata ab anima Chriſti, quando fuerunt præſentia, quod in iis præſertim, quæ fuerunt ante, quam illa anima crearetur, eſt manifeſtiſſimum, & deinde hic motus memoriæ (ut ego opinor) non pertinet pure ad ſcientiam infuſam, ut ſic. Neceſſarium eſt enim, ut quis poſſit recordari præteritorum ex vi præcedentis cognitionis, ut ex illa aliquid in memoria relictum ſit, quod ſit principium illius recordationis, & quoad hoc miſcetur aliquid ſcientiæ acquiſitæ, ſeu experientiæ, ſaltem intellectualis, quamvis illud, quod per hanc memoriam acquiritur, poſſit eſſe ſupernaturale, ſi a ſupernaturali actu relictum ſit. Alio ergo modo poteſt præteritum cognoſci in ſe, vel in ſua cauſa ex vi ſolius luminis, & ſpecierum infuſarum, & hoc modo exiſtimo, eamdem eſſe rationem in cognoſcendis præteritis effectibus liberis, ſeu contingentibus, quæ eſt in futuris, & ita non minus pertinet ad donum prophetiæ hæc, quam illa. Et ratio eſt, quia poſtquā res præteriit, jam non magis habet eſſe, quam res futura, & ſicut propoſitio de præterito eſt determinate vera, quia res aliquando jam fuit, ita propoſitio de futuro, eſt etiam determinate vera, quia res aliquando erit. Cognovit ergo anima Chriſti hæc præterita altero ex duobus modis, quibus diximus cognoviſſe futura: qui facile poſſunt applicari, ſervata proportione, & poſterior videtur univerſalior, nam quod mundus, verbi gratia, tali die inceperit, cum ex ſola Dei voluntate dependerit, non videtur poſſe in ſe intuitive videri per ſolam ſcientiam infuſam, qua non videtur ipſa voluntas Dei. Et ideo, ſaltem in hujuſmodi effectibus, videtur neceſſaria evidentia teſtificantis.

SECTIO III.

Utrum res ſupernaturales, ſeu myſteria gratiæ contineantur ſub objecto hujus ſcientiæ.

IN hac re explicanda fere nulla eſt difficultas, nam propter has res cognoſcendas videtur præſertim poſita hæc ſcientia, unde illæ videntur eſſe quaſi objectum maxime proprium, & accommodatum tali ſcientiæ.

Dicendum eſt ergo, cognoviſſe animam Chriſti per hanc ſcientiam quidditative, & intuitive, res creatas ſupernaturales in ſubſtantia, aut modo ſuo, per proprias earum ſpecies, & in proprio genere. Ita ſentit D. Thom. hic, & Doctores in 3. d. 14. neque in hoc invenio contradicentem; & ratio eſt, quia iſtæ res ſunt finitæ perfectionis; ergo poſſunt repræſentari, prout in ſe ſunt, per ſpecies creatas ejuſdem ordinis; ergo poſſunt etiam lumine finito ejuſdem ordinis clare, & quidditative cognoſci; ergo potuit communicari animæ Chriſti hujuſmodi ſcientia harum rerum; ergo communicata eſt. Probatur hæc ultima conſequentia. Primo, quia (ut oſtenſum eſt), decuit, ut hæc omnia perfecte cognoſceret, non tantum in Verbo, ſed etiam in principio genere. Secundo, quia cum ipſe ſit auctor gratiæ, & ſupernaturalium myſteriorum, debuit habere perfectam ſcientiam eorum. Tertio, quia lumen hujus ſcientiæ fuit ſuperioris ordinis (ut ſupra dictum eſt), & habuit ſpecies intelligibiles proportionatas; ergo.

Sed objiciet primo aliquis de gratia, quæ eſſentialiter 1. Objectio. eſt participatio quædam divinæ naturæ, unde non videtur poſſe quidditative cognoſci, niſi cognita eodem modo divina natura, quod non ſit niſi per beatam viſionem. Reſpondetur tamen, negando conſequentiam, quia etiam omne ens eſt participatio primi entis, & omnis in- Reſpon. tellectus creatus eſt participatio increati intellectus, & tamen poſſunt in proprio genere cognoſci: dicitur ergo gratia participatio divinæ naturæ, non quia ejus eſſentia conſiſtat in aliqua habitudine divinæ naturæ, ut ratione illius habitudinis cognoſci non poſſit ſine clara cognitione divinæ naturæ, ſed vel quia a divina natura, ut a propria cauſa efficiente, & exemplari procedit: vel ſimul etiam, quia majorem quandam ſimilitudinem, & ſingularem convenientiam habet cum divina natura, quia eſt ſuperioris & divini ordinis. Sicut lumen ſolis eſt participatio lucis, & tamen videri & cognoſci poteſt, non viſa luce.

Secundo tamen objici, aut quæri poteſt de ipſa vi- 2. Objectio. ſione beata, quæ res eſt creata, & ſupernaturalis, & tamen videri non poteſt per hanc ſcientiam, ſed ſolum per viſionem Dei, atque adeo ſe ipſa: quia, cum eſſentialiter terminetur ad Deum, ut præſentem, non videtur poſſe exacte cognoſci, niſi illo actu, quo ſimul videatur Deus. Reſpondetur, ſermonem eſſe poſſe, vel de viſionibus aliorum Beatorum, vel de propria viſione Reſpon. ipſius animæ Chriſti. Primo ergo, quoad viſiones aliorum, probabile mihi videtur, potuiſſe in proprio genere cognoſci per hanc ſcientiam per proprias ſpecies, atque adeo per propriam cognitionem, diſtinctam a viſione ipſius Dei. Cum enim illa viſio ſit qualitas creata, diſtincta a Deo, & in ſe finita, nihil repugnat in ſe ipſa videri, & cognoſci per propriam ſpeciem, & cognitionem, diſtinctam a cognitione Dei, quia licet illa viſio habeat quandam habitudinem tranſcendentalem ad Deum, non propterea neceſſe eſt videri clare Deum ad videndam hanc viſionem, & habitudinem ejus: ſatis enim erit quaſi abſtractive cognoſci in illa, & per illam, Deum ipſum, cum Deus ſolum ſit terminus quaſi extrinſecus illius habitudinis.

Dices: Illa viſio eſt ſimilitudo Dei, & repræſentat il- Objectio. lum; ergo, viſa illa, neceſſarium eſt in illa videri Deum. Reſpondetur, negando conſequentiam, quia illa viſio nō Reſpon. eſt ſimilitudo objectiva, ſed ſolum eſt ratio cognoſcendi, informans intellectum: unde licet objective cognoſcatur, ſi tamen ipſa non informat intellectum, non conſtituit videntem: unde non eſt neceſſe videre Deum, prout in ſe eſt, ſicut poteſt clare videri aliqua ſpecies intelligibilis, non clare viſa re, quam repræſentat: vel ſicut actus charitatis, quamvis tendat in Deum, ut in ſe eſt,

videri tamen poteſt, non viſio Deo; idem major ratione dicendum eſt de habitu, vel de ipſo lumine gloriæ, quod non tam proxime, & actualiter reſpicit Deum, ſicut ipſa viſio. Secundo, quoad propriam viſionem ipſiuſmet animæ Chriſti, dicendum eſt, non fuiſſe neceſſarium alium actum, ſed per ipſummet, illum clare cognoſcere & intueri, quia ille actus eſt perfectiſſimus, & maxime immaterialis, & in ſe ipſum reflectitur: ſicut etiam non videtur ille actus per ſpeciem intelligibilem a ſe diſtinctam, ſed ſe ipſo. Poſſumus tamen diſtinguere illum actum, vel quatenus directe terminatur ad Verbum, vel quatenus quaſi concomitanter eſt viſio ſui ipſius: nam ſub hac ſecunda ratione eſt cognitio ſui, non in Verbo, ſed in ſe ipſo; & ſub hac ratione dici poteſt quodam modo viſio ſui in proprio genere. Unde eſt etiam probabile, per illam viſionem poſſe ad eumdem modum videri viſiones aliorum Beatorum: quia & habent inter ſe magnam ſimilitudinem, & illa viſio, cum ſit altioris ordinis, videtur habere vim, ut per idem principium cognoſcat & ſe ipſam, & rationem ſuam ſpecificam, & reliqua individua ſub illa contenta. Probabilior tamen videtur prior modus, & ad intelligendum facilior.

Dubium. Tertio tandem quæret aliquis de myſterio Incarnationis, an cadat etiam ſub objectum hujus ſcientiæ, & poſſit per illam cognoſci. Et quidem, ſi loquamur de myſterio, ut includit totum integrum terminum ſuum, ſic certum eſt, non poſſe clare videri, aut ſcire per hanc ſcientiam, nam includit ipſam perſonam Verbi, quæ non niſi per viſionem beatam videri poteſt. Difficultas ergo ſolum poteſt eſſe de modo unionis, qui eſt in humanitate, an poſſit per hanc ſcientiam clare videri: videtur enim non poſſe: tum quia eſt quaſi actualis in exiſtentia, & adhæſio humanitatis ad Verbum: non ergo videri poteſt niſi in Verbo; tum etiam, quia eſt ſuperioris ordinis, quã gratia vel omnes res aliæ ſupernaturales. Nihilominus

Reſpon. probabilius videtur, etiam hunc modum contineri ſub objecto hujus ſcientiæ, quia ſimpliciter eſt res creata; & ideo non repugnat cognoſci per ſcientiam in proprio genere. Deinde, quia ſicut hic modus eſt actualis conjunctio cum Verbo, ita viſio eſt actualis conjunctio in ſuo ordine cum Deo: & reſpectu utriuſque Verbum ſeu Deus ſe habet ut terminus cujuſdam habitudinis tranſcendentalis; ergo eſt eadem ratio de utroque. Denique non videtur repugnare, ut videatur clare aliquod accidens, & modus inhærentiæ ejus, non videndo clare ſubjectum, cui inhæret: ſic ergo eſſe poteſt in propoſito. Verum eſt tamen, hæc omnia, quæ dicunt intrinſecam habitudinem ad Deum, prout in ſe eſt, non ita exacte & perfecte cognoſci, quantum ex parte ſua cognoſci poſſunt, extra viſionem claram ipſius Dei: quia habitudo ad aliquem terminum, tanto perfectius cognoſcitur, cæteris paribus, quanto & ipſe terminus perfectius videtur; & ideo, licet hæc omnia videri poſſint, & quidditative cognoſci per hanc ſcientiam, non tamen comprehenſive. Et in hoc poteſt conſtitui differentia inter hunc modum unionis, & modum exiſtendi, quem habet corpus Chriſti in Euchariſtia: hic enim, cum ſit quaſi abſolutus, & non pendens, per ſe loquendo, in ſuo eſſe, vel in cognitione, a divina perſona tanquam a termino, poteſt per hanc ſcientiam, non ſolum videri, prout in ſe eſt, ſed etiam comprehendi. Et ex his facile judicari poteſt de aliis ſupernaturalibus rebus, ſeu myſteriis creatis.

SECTIO IV.

Utrum omnes effectus poſſibiles divinæ omnipotentiæ cadant ſub hanc ſcientiam.

PArs negativa hujus quæſtionis, quamvis non expreſſe dicatur, videtur tamen ſupponi a D. Thoma, Cajetano, & aliis hoc loco: Durando, Richardo, & aliis d. 14. Marſil. q. 10. ſentiunt enim, Chriſtum non cognoviſſe plura per ſcientiam infuſam, quam per beatam; & Auguſt. ubique ſignificat, ſcientiam *matutinam, & veſpertinam* circa eaſdem res verſari. Et probari poteſt, quia videtur impoſſibile, ſcientiam finitam hæc omnia poſſibilia actu ſub ſe comprehendere. Primo, quia oporteret lumen talis ſcientiæ habere infinitum augmentum intenſionis: probo, quia illud lumen non ex vi ſolius perfectionis ſpecificæ & indiviſibilis extenditur ad omnia illa objecta; tum, quia eſt qualitas quædam indiviſibilis, & remiſſibilis; ergo, quo fuerit perfectior, vel minus perfecta, eo poterit ad plura, vel pauciora objecta extendi; tum etiam, quia aliàs quicumque haberet lumen talis ſpeciei, cognoſcere poſſet hæc omnia poſſibilia; ergo poteſt dari lumen hujus ſcientiæ tam parvum ſeu remiſſum, ut non ſe extendat ad cognoſcendos omnes effectus poſſibiles: ergo illud lumen ſufficiet ad tot effectus cognoſcendos, & non plures; ergo, ut ſe extendat ad plures, neceſſe eſt augeri ſeu intendi; ergo, ut extendatur ad omnes poſſibiles, neceſſe eſt, ut augmentum ejus in infinitum ſimpliciter procedat, perſiſtendo ſemper intra eamdem ſpeciem ſcientiæ, & luminis; atque adeo, ſi anima Chriſti jam habet totum hoc lumen, neceſſe eſt, eſſe infinitum.

Quod ſi dicatur, hoc lumen, qualecumque ſit, de ſe ſufficere ad omnia hæc poſſibilia cognoſcenda, ſi omnium habeat ſpecies, ſicut lumen intellectus ſufficit ad omnia naturalia. Contra hoc fere eodem modo objici poteſt, quia oportebit ad repræſentandas omnes res poſſibiles, infinitas ſpecies intelligibiles infundi, quia non poſſunt res tam variæ, tamque diverſæ, quæ non in uno aliquo objecto ſuperiori, ſed in ſe ipſis repræſentantur, per unam ſpeciem, nec per finitum numerum ſpecierum repræſentari. Et augetur difficultas, quia ſi Chriſtus per hanc ſcientiam cognoſceret hæc omnia, comprehenderet eſſentiam Dei, quandoquidem cognoſcit totum ejus objectum, illudque comprehendit. Quod confirmatur, quia multi ſunt effectus poſſibiles, qui pendent ex ſola efficacia divinæ omnipotentiæ, & in creaturis nihil ſupponunt, præter non repugnantiam, ſeu obedientialem potentiam.

Contrariam ſententiam tueri videntur Magiſter, Alexand. Alenſ. & alii, qui dicunt animam Chriſti habuiſſe ſcientiam horum omnium poſſibilium. Non enim hoc limitant ad ſcientiam beatam, & videtur multo veriſimilius in hac ſcientia infuſa: quia, quod per hanc ſcientiam hæc omnia cognoſcantur, nullam involvit repugnantiam: non eſt ergo hæc perfectio animæ Chriſti neganda, cum alioquin conſentanea videatur his, quæ in Scriptura, & Patribus dicuntur de Chriſto, ſcilicet, quod omnia cognoſcat, & quod in eo ſint *omnes theſauri ſapientiæ, & ſcientiæ Dei*, & ſimilia: & quia hoc modo tota capacitas intellectus Chriſti, tam naturalis, quam obedientialis, verius dicetur habere actum ſuum perfectum, & adæquatum. Antecedens autem oſtenditur, quia inprimis ex hac ſcientia non ſequitur comprehenſio Dei, ſeu divinæ omnipotentiæ, quia per hanc ſcientiam non videtur Deus, prout eſt in ſe: ſed ad ſummum, per effectus ſuos a poſteriori cognoſcitur, ut ſequenti ſectione dicam; & ideo per hanc ſcientiam comprehendi non poterit. Neque etiam per viſionem beatam, quia illa non perficitur in ſe, propter conjunctionem hujus ſcientiæ, ſed concomitanter ſolum ſe habet, & ſi una perficeret aliam, potius ſcientia beata perficeret infuſam, quam e contrario, quia hęc eſt inferior. Et ratio eſt clara, quia per hanc ſciẽtiam non videntur effectus Dei in Deo, ſed in proprio genere; & ideo ex ſola cognitione ipſorum effectuum non augetur viſio Dei, in ſe; & ideo non comprehenditur. Deinde nec ad hanc ſcientiam requiritur infinita intenſio ex parte luminis, ſed ideo lumen indiviſibile ex vi ſuæ ſpeciei poteſt intelligi ad hoc ſufficiens, ut bene, referendo primam opinionem, reſponſum eſt. Et confirmari poteſt, nam datur lumen, quod ex vi ſuæ ſpeciei in quocumque gradu ſufficiet ad videndum Deum, prout in ſe eſt: cur ergo non poterit dari ſufficiens ad videndam collectionem omnium creaturarum poſſibilium, quæ ipſo Deo inferior eſt? Item datur lumen ſupernaturale, quod ex vi ſuæ ſpeciei ſufficit ad credendum omnia revelabilia a Deo, & ſi de facto revelarentur omnia, per idem lumen omnia crederentur; ergo poteſt etiam infundi lumen ſcientiæ ſufficiens ad omnia ſcibilia, quę continentur in potentia Dei. Denique neque infinita multitudo ſpecierum intelligibilium eſt ad hoc neceſſaria, quia poteſt una ſpecies intelligibilis, eſſe principium cognoſcendi res infinitas numero, vel ſpecie differentes ſub aliquo certo genere, ut in ſpeciebus angelicis frequentius docent Theologi; ergo cum gradus & genera rerum ſint finita, poterunt per finitas ſpecies repræſentari. Quin imo non videtur impoſſibile, unam ſolam ſpeciem intelligibilẽ repræſentare omnes creaturas poſſibiles, quia (ut probabilis opinio) poteſt

poteſt dari ſpecies creata repræſentans Deum,prout in ſe eſt; ſed magis eſt repræſentare Deum,quam omnes creaturas: ergo. Adde,poſſe Deum ſine ſpeciebus inhærentibus,ſupplere per potentiam ſuam earum neceſſitatem,& efficacitatem: ergo hoc etiam modo poſſet elevare animam Chriſti ad cognitionem omnium extra Verbum.

In hac re nihil certum definire poſſum: fateor tamen, nullam eſſe efficacem, aut valde probabilem rationem, quæ oſtendat, hujuſmodi ſcientiam non poſſe communicari creaturę per lumen aliquod ſuperioris ordinis,& per ſpecies perfectas, & valde univerſales, ut argumenta ſecundo loco facta ſatis probare videntur,& plane ita ſentit D.Thom. q.26. de verit.art.5. ad 1. An vero de facto communicata ſit hæc ſcientia animæ Chriſti, incertum eſt: placet tamen ſentire,& loqui cum communiori ſententia,quę etiam D.Thom.eſt:præſertim inf.q.13.art.1. ad 2.Ratio vero non eſt,quia hoc ſit impoſſibile(ut dixi), ſed quia non eſt neceſſarium, neque eſt ullum ſufficiens fundamentum ad id aſſerendum:& quia non oportet plura ſcire per ſcientiam inferiorem, quam per ſuperiorem. Ac denique, quia non omne id, quod non videtur apertam contradictionem implicare, ſtatim tribuendum eſt animæ Chriſti,præſertim in his rebus,quæ neque ad majorem perfectionem,nec ſanctitatem multum conferunt.

Anima Chriſti non habuit ſcientiam infuſam omnium creaturarum poſſibiliũ

SECTIO V.

Utrum Deus, ut trinus & unus, cadat ſub objectum hujus ſcientiæ.

DIctum eſt de creaturis, ſupereſt, ut breviter de Deo ipſo dicamus,de quo D.Thom.hic inquit,Chriſtum per hanc ſcientiam omnia cognoviſſe, præter Dei eſſentiam:eodẽ fere modo loquitur Duran.in 3.d.14.q.3.n.6.

Dico tamen primo, animam Chriſti per hanc ſcientiam cognoviſſe Deum quoad unitatem ejus, & omnia attributa eſſentialia,ſolum *ſcientia quia*,ſeu a poſteriori, quatenus per creaturas cognoſci poſſunt. Hæc concluſio eſt certa, & a nemine negari poteſt, quia per effectus Dei cognoſcitur ipſe Deus, tanto perfectius, quanto & effectus perfectiores ſunt, & melius cognoſcuntur, & comprehenduntur: ſed Chriſtus per hanc ſcientiam optime cognovit perfectiſſimos effectus Dei;ergo. Et confirmatur, nam Angeli cognoſcunt Deum unum, & attributa ejus per ſcientiam inditam, & per effectus: ergo multo magis anima Chriſti per hanc ſcientiam. In quo eſt differentia notanda inter Chriſtum, & Angelos: Deus enim conſiderari poteſt, ut auctor naturæ, & gratiæ, & ut finis naturalis, vel ſupernaturalis: priori modo manifeſtatur per naturales effectus, & ita cognoſcitur ab Angelis per ſcientiam inditam,& connaturalem:poſteriori vero modo cognoſci poteſt per effectus ſupernaturales, quos Angeli per illam ſcientiam attingere non poſſunt: anima vero Chriſti ſub utraque ratione eum cognoſcit per hanc ſcientiam, quia lumen illius eſt ſuperioris ordinis, quo non tantum naturales, ſed etiam ſupernaturales effectus intuetur,ut oſtenſum eſt. Unde fit,cognitionem Dei,quã Chriſtus habuit per hanc ſcientiam, eſſe ſufficientem ad amandum Deum amore infuſo, & ſupernaturali, quia ejus cognitio ſimpliciter eſt ordinis divini,& ſupernaturalis. Et juxta hanc concluſionem exponendus eſt D. Thom.hic,negat enim cognoſci Dei eſſentiam per hanc ſcientiam,quia non quidditative cognoſcitur: cognitionem enim imperfectam, & a poſteriori, negare non potuit,& eamdem confitetur Durand. ſupra citato loco.

Trinitas objectum ſcientiæ infuſæ Chriſti.

Dico ſecundo. Veriſimilius eſt etiam cognoſcere animam Chriſti per hanc ſcientiam myſterium Trinitatis, quantum ad, *an eſt*, magis tamen diſtincte,& expreſſe, quam per fidem cognoſcatur.Probatur primo,quia incõveniens eſt, dicere, cognitionem Dei,quam Chriſtus extra Verbum,ut viator,habuit,fuiſſe minus perfectam,ſaltem ex parte objecti,& quoad ea, quæ de Deo cognovit, quam ſit noſtra fides. Secundo,quia aliàs ſequitur aperte, Chriſtum ut viatorem non potuiſſe orare ad Patrem, quantum erat ex vi hujus ſcientiæ,quia ut ſic non cognoſcebat illum: & eadem ratione ſequitur, non potuiſſe amare diſtincte tres perſonas divinas, ac denique ſequitur,non potuiſſe loqui de myſterio Trinitatis,niſi utendo ſcientia beata, cum tamen eodem modo de hoc myſterio fuerit locutus, ſicut de futuris contingentibus, & cogitationibus cordium. Tandem non eſt impoſſibile,cognoſcere hoc myſterium per hanc ſcientiam,ut late in genere diſputant Doctores in Prolog.lib.1.ſentent. præſertim Dionyſ.Carth.attigit etiam Cajet.2.2.q.171.art.5.Dur. d.23.& hãc cõcluſionẽ tenet Cajet. hic,& alii Thomiſtę.

Sed difficultas eſt in explicando modo,quo potuit anima Chriſti cognoſcere Trinitatem per hanc ſcientiam, debuit enim illa cognitio eſſe evidens & clara,al iàs fuiſſet cognitio fidei: & non poteſt eſſe cognitio intuitiva, ut conſtat, quia hæc eſt viſio beata: neque etiam videtur poſſe eſſe abſtractiva: quia neque per cauſam, quia Trinitas nullam habet: neque per effectum,quia nullus effectus procedit a Deo, ut Trinus eſt.

Primus modus dicendi eſſe poteſt,cognoſci hanc veritatem, *Deus eſt trinus & unus*, ſolum ex vi luminis alicujus ſpeciei, quibus evidenter oſtendatur, id eſſe verum per modum ſimplicis cognitionis, qua cognoſcatur veritas, licet non videatur res ipſa in ſe. Hic modus dici quidem poteſt, & fortaſſe non poteſt ita impugnari, ut protervus aliquis convincatur: fateor tamen,me non poſſe concipere, quo modo id fiat, quia non poteſt aliqua veritas cognoſci ab intellectu evidenter, niſi vel per aliquod medium, vel per tam evidentem cognitionem extremorum, ut ex vi illius ſimul cognoſcat connexionem extremorum:hæc autem cognitio ſic explicata non fit per medium aliquod,ut conſtat(loquor enim de medio cognito, non de ratione cognoſcendi,qualis eſt ſpecies intelligibilis) neque per illam ita cognoſcitur Deus, & Trinitas in ſe, ut quidditative & clare cognoſcatur, prout in ſe eſt; hoc enim pertinet ad viſionem beatam, quia cognitio quidditativa Dei non poteſt eſſe niſi intuitiva, quia ipſum exiſtere eſt de quidditate Dei, & eſt per ſeipſum præſens intellectui; & ideo fieri non poteſt,ut videatur, prout in ſe eſt actu exiſtens, & non intuitive: & eadem ratione non poteſt illo ſimplici modo cognoſci evidenter hæc veritas, & tamen cognoſci abſtractive. Confirmatur & explicatur exemplo, quia non poteſt intelligi, ut aliquis habeat evidens judicium abſtractivum de numero ſtellarum, niſi per aliquod medium: quomodo enim concipi poteſt, ut aliquis evidenter judicet, aſtra eſſe paria, non videndo ipſa in ſe ipſis,neque utendo aliquo medio ad illud judicium ferendum?

Secundus modus dicendi eſſe poteſt animam Chriſti cognoſcere hoc myſterium per aliquos effectus. Sed hic rejicitur ab omnibus Theologis, ut tractatur 1.p.q.32. quia opera Trinitatis ad extra ſunt indiviſa: unde procedunt a Deo, ut unus eſt, & Trinitas perſonarum, quoad illos efficiendos,ſe habet,quaſi per accidens.Dices:Relatio creaturæ reſpicit creatorem ut ſic: ergo Deum,ut ſubſiſtentem cum poteſtate creandi: ſed non ſubſiſtit niſi in tribus perſonis ergo reſpicit tres perſonas: ergo,comprehenſa hac relatione, tres perſonæ cognoſcentur. Reſpondetur facile,primo Deum non ſubſiſtere tantum per relationes, ſed etiam per ſuam eſſentiam, ut ſupra oſtenſum eſt. Deinde, eſto ſubſiſteret per ſolas relationes, tamen relatio creaturæ non terminatur formaliter ad relationes,niſi ut unum ſunt in eſſentia,potentia,& actione creandi, &, ſi velis, etiam ut in ratione ſubſiſtendi conveniunt,non vero ut plures ſunt. Adde,relationem nunquã eſſe medium ad cognoſcendum terminum,ſed potius ſupponere cognitionem ſui termini, ut ipſa cognoſci poſſit. Sed de hac materia latius in proprio loco dicendum eſt. Solum de duobus poteſt eſſe difficultas, ſcilicet de viſione beata, & de modo unionis, qui eſt in humana Chriſti natura,quæ diximus per hanc ſcientiam cognoſci ab anima Chriſti: viſio enim terminatur ad perſonas, & repræſentat illas, & ſimiliter unio terminatur ad Verbum: ergo per hos effectus cognoſci poſſunt proprietates perſonales. Non deſunt,qui veriſimile exiſtiment, non ſolum ex his, ſed ex omnibus ſupernaturalibus effectibus, gratia, charitate, & ſimilibus, clare cognitis, poſſe Trinitatem cognoſci; ſed exiſtimo, hanc ſententiam falſam eſſe, & eodem modo poſſe prædicta ratione convinci, niſi loquatur de cognitione, quæ ad evidentiam teſtificantis revocetur, ut jam explicabo. Dicendum eſt ergo, viſionem beatam per ſe primo terminari ad Deum, ut ſic, & conſequenter ad perſonas, & ita, cognita ipſa viſione, ſolum cognoſci,illam eſſe viſionem Dei,prout in ſe eſt,non tamen cognoſci, quomodo Deus in ſe ipſo ſit, & videatur, præſertim quia dictum eſt, illam viſionem non perfecte

fecte comprehendi extra visionem Dei. Et idem dicendum est de modo unionis: nam licet in re terminetur ad solam personam Verbi, tamen, quantum est ex ratione sua, solum requirit terminum, qui sit subsistentia incommunicabilis: & ita ex vi cognitionis illius unionis solum confuse cognoscitur esse in Deo subsistentia, quæ possit terminare illam visionem, non tamen videtur, qualis sit in se, neque an sit relativa, vel absoluta.

Tertius ergo modus est, hanc cognitionem esse evidentem in testificante ex vi proprii luminis & revelationis supernaturalis, sicut diximus de futuris contingentibus. Et ad illum possunt applicari, quæ ibi dicta sunt. Dupliciter vero intelligi potest hæc evidentia, primo quasi indirecte, & per revelationes aliis factas: anima enim Christi per hanc scientiam evidenter intuetur actum fidei, quo viator aliquis credit hoc mysterium; ergo evidenter videt, illum actum esse infallibilem, & fundatum in revelatione facta ab ipso Deo: & consequenter videt, objectum illius verum esse; quæ evidentia licet procedat ex cognitione alicujus effectus supernaturalis, tamen quia ille effectus supponit testimonium Dei, & ab illo sumit suam rationem & essentiam, ideo tota hæc evidentia ultimo ad testificantem revocatur. Secundo intelligi potest hæc evidentia per revelationem propriam, factam ipsi animæ Christi. Nam per species infusas concipere potest Deum trinum, & unum, imperfecto quidem modo, si cum re ipsa conferatur, perfectiori tamen, quam possit per naturales vires alicujus intellectus creati concipi: quam conceptionem, seu Dei locutionem, distincte & evidenter intuetur, & ita evidenter videt, esse a solo Deo, quæ cognitio non excludit altiorem cognitionem per visionem claram: quia licet aliqua res in se videatur, potest simul videri in imagine, & uterque modus perfectionem aliquam affert; & ideo utrumque habuit anima Christi, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum Christus hac scientia uti potuerit, non convertendo se ad phantasmata.

73. Inf. art. 4. fi. & q. 34. ar. 23. & 3 dist. 1. q. 1. art. 2. & d. 14. art. 3. q. 2. & 3. c. & veri. q. 20. art. 3. ad 1.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi non potuerit intelligere secundum hanc scientiam, nisi convertendo se ad phantasmata. Quia, ut dicitur in tertio de Anima, phantasmata comparantur ad animam intellectivam humanam, sicut colores ad visum. Sed potentia visiva Christi non potuit exire in actum, nisi convertendo se ad colores. Ergo etiam neque anima intellectiva ejus potuit aliquid intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata.

2 Præterea. Anima Christi est ejusdem naturæ cum animabus nostris: alioquin ipse non esset ejusdem speciei nobiscum, contra id, quod Apostolus dicit Philip. 2. quod est in similitudinem hominum factus. Sed anima nostra non potest intelligere, nisi convertendo ad phantasmata. Ergo etiam neque anima Christi.

3 Præterea. Sensus dati sunt homini, ut deserviant intellectui. Si igitur anima Christi intelligere potuit absque conversione ad phantasmata, quæ per sensus accipiuntur, sequeretur, quod sensus frustra fuissent in anima Christi, quod est inconveniens. Videtur igitur, quod anima Christi non potuerit intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata.

Sed contra est, quod anima Christi cognovit quædam, quæ per phantasmata cognosci non possunt, scilicet substantias separatas. Potuit igitur intelligere, non convertendo se ad phantasmata.

Respondeo dicendum, quod Christus in statu ante passionem, fuit simul viator & comprehensor, ut infra magis patebit. Et præcipue quidem conditiones viatoris habuit ex parte corporis, in quantum fuit passibile: conditiones vero comprehensoris maxime habuit ex parte animæ intellectivæ. Est autem hæc conditio animæ comprehensoris, ut nullo modo subdatur suo corpori, aut ab eo dependeat, sed totaliter ei dominetur. Unde & post resurrectionem, ex anima redundabit gloria ad corpus. Ex hoc autem anima hominis viatoris indiget ad phasmata converti, quod est corpori obligata, & quodammodo subjecta, & ab eo dependens. Et ideo animæ beatæ, & ante resurrectionem, & post, intelligere possunt absque conversione ad phantasmata. Et hoc etiam oportet dicere de anima Christi, quæ plene habuit facultatem comprehensoris.* q. 15. ar. 10

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo illa, quam Philosophus ponit, non attenditur quantum ad omnia. Manifestum est enim, quod finis potentiæ visivæ est cognoscere colores: finis autem potentiæ intellectivæ non est cognoscere phantasmata, sed cognoscere species intelligibiles, quas apprehendit a phantasmatibus & in phantasmatibus, secundum statum præsentis vitæ. Est igitur similitudo, quantum ad hoc, ad quod aspicit utraque potentia, non autem quantum ad hoc, in quod utriusque potentiæ conditio terminatur. Nihil autem prohibet secundum diversos status, ex diversis rem aliquam ad suum finem tendere: finis tamen proprius alicujus rei semper est unus. Et ideo licet visus nihil cognoscat absque colore, intellectus tamen secundum aliquem statum potest cognoscere absque phantasmate, sed non absque specie intelligibili.

Ad secundum dicendum, quod, licet anima Christi fuerit ejusdem naturæ cum animabus nostris, habuit tamen aliquem statum, quem animæ nostræ non habent nunc in re, sed solum in spe, scilicet statum comprehensoris.

Ad tertium dicendum, quod, licet anima Christi potuerit intelligere, non convertendo se ad phantasmata, poterat tamen intelligere, se ad phantasmata convertendo. Et ideo sensus non fuerunt frustra in ipsa, præsertim cum sensus non dentur homini solum ad scientiam intellectivam, sed etiam ad necessitatem vitæ animalis.

COMMENTARIUS.

EXpositio hujus articuli ex libris de anima supponenda est, nihil enim aliud est *converti ad phantasmata*, quam quod Aristot. dixit, *necessarium esse intelligentem phantasmata speculari*. Et hanc necessitatem negat D. Thom. habuisse animam Christi in usu hujus scientiæ, etiam dum erat in corpore mortali, quia tunc etiam erat beata; & ideo non erat subdita corpori in actionibus mentis. Addit vero D. Thom. in solutione ad tertium, potuisse animam Christi in usu hujus scientiæ converti ad phantasmata, quod infra in disputatione explicabitur.

ARTICULUS III.

Utrum hæc scientia fuerit collativa.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod anima Christi hanc scientiam non habuerit per modum collationis. Dicit enim Damasc. in 3. lib. In Christo non dicimus consilium, neque electionem. Non autem removentur hæc a Christo, nisi inquantum important collationem & discursum. Ergo videtur, quod in Christo non fuerit scientia collectiva vel discursiva.* 74. 3. d. 14 ar. 3. q. 3. & veri. q 20. art. 3 ad 1 Lib. 3. c. 14 non procul a fin. & lib. 2. cap. 22.

2 Præterea. Homo indiget collatione & discursu rationis, ad inquirenda ea, quæ ignorat. Sed anima Christi cognovit omnia, ut supra dictum est. Non ergo in ea fuit scientia discursiva vel collativa.* q. præced. art. 2.

3 Præterea. Scientia animæ Christi se habuit per modum comprehensorum, qui Angelis conformantur, ut dicitur Matth. 22. Sed in Angelis non est scientia discursiva seu collativa: ut patet per Dionys. 7. cap. de Divinis nominibus. Ergo nec etiam in anima Christi fuit scientia discursus seu collativa.* Cap. 7. inter princ. & med.

Sed contra est, quod Christus habuit animam rationalem, ut supra dictum est. Propria autem operatio animæ rationalis est conferre & discurrere de uno in aliud. Ergo in Christo fuit scientia discursiva vel collativa.* q. 3. art. 3.

a Respondeo dicendum, quod aliqua scientia potest esse discursiva vel collativa dupliciter. Uno modo quantum ad scientiæ acquisitionem: sicut accidit in nobis, qui procedimus ad cognoscendum unum per aliud, sicut effectus per causa, vel e converso. Et hoc modo scientia animæ Christi non fuit discursiva vel collativa: quia hæc scientia, de qua nunc loquimur, fuit sibi divinitus indita, non per investigationem rationis acquisita. Alio modo potest dici aliqua scientia discursiva vel collativa, quantum ad usum: sicut interdum scientes, ex causis concludunt effectus, non ut de novo addiscant, sed volentes uti scientia, quam jam habent. Et hoc modo scientia animæ Christi poterat esse collativa & discursiva: poterat enim ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat. Sicut Matth. 17. Cum Dominus quæsiisset a Petro, a quibus reges terræ tributum acciperent, a filiis suis, an ab alienis, Petro respondente, quod ab alienis, conclusit: Ergo liberi sunt filii.

Ad

Ad primum ergo dicendum, quod a Christo excluditur consilium, quod est cum dubitatione, & per consequens electio, quæ in sui ratione tale consilium includit. Non autem a Christo excluditur usus consiliandi.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de discursu & collatione, prout ordinatur ad scientiam acquirendam.

Ad tertium dicendum, quod Beati conformantur Angelis, quantum ad dona gratiarum, manet tamen differentia, quæ est secundum naturam. Et ideo uti collatione & discursu, est connaturale animabus Beatorum, non autem Angelis.

COMMENTARIUS.

SEnsus quæstionis est, an cognitio hujus scientiæ fiat per discursum. Et respondet D.Thom. comparatam esse hanc scientiam sine discursu, quia a Deo infusa est: tamen usum ejus potuisse esse cum discursu, ut Matt. 17. ex eo, quod reges accipiunt tributum ab alienis, & non a filiis, conclusit Christus: *Ergo liberi sunt filii.* Quod sane testimonium, quo D.Thom. utitur, est quidem probabile, non tamen urgens; tum quia poterat per modum discursus explicari, quod sine discursu concipiebatur; tum etiam, quia licet discursus vocis a discursu mentis procederet, poterat ad cognitionem naturalem seu acquisitam pertinere. Ratio vero D.Thom. solum est, quia poterat anima Christi ex uno aliud concludere, sicut sibi placebat. Ubi est advertendum D.Thom. solum docere in conclusione, potuisse Christum discurrere per hanc scientiam, non vero indiguisse tali discursu. In solutione vero ad secundum, si attente cum argumento conferatur, videtur hoc addere. Sed exponendus videtur, juxta ea, quæ dixerat in corpore. Quid vero de re ipsa sentiendum sit, infra dicam.

ARTICULUS IV.

Utrum hæc scientia fuerit major scientia Angelorum.

75.
Sup. q.10. art.10. & infr. art. 6. 1. & q.34. art.4. c. & q.59. art.6 c. & 3. d.14 art.1. q.2. 1 & art.3. q. 2. c. & ar. 3 q. 2. c. & ver. q.20. art.3. c. & art.4. c. & 6 c. & op. 3. c. 123.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod hujusmodi scientia in Christo fuerit minor, quam in angelis. Perfectio enim proportionatur perfectibili. Sed anima humana secundum ordinem naturæ est infra naturam Angelicam. Cum igitur scientia, de qua nunc loquimur, sit indita animæ Christi ad perfectionem ipsius, videtur, quod hujusmodi scientia fuerit infra scientiam, qua perficitur natura angelica.*

2 Præterea. Scientia animæ Christi fuit aliquo modo collativa & discursiva, quod non potest dici de scientia angelica. Ergo scientia animæ Christi fuit inferior scientia Angelorum.

3 Præterea. Quanto aliqua scientia est magis immaterialis, tanto est potior. Sed scientia Angelorum est immaterialior, quam scientia animæ Christi: quia anima Christi est actus corporis, & habet conversionem ad phātasmata, quod de Angelis dici non potest. Ergo scientia Angelorum est potior, quam scientia animæ Christi.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Hebr. 2. Eum autem, qui modico, quam Angeli, minoratus est, videmus Jesum, propter passionem mortis, gloria & honore coronatum. Ex quo apparet, quod propter solam passionem mortis dicatur Christus ab Angelis minoratus: non ergo propter scientiam.

Respondeo dicendum, quod scientia indita animæ Christi, potest dupliciter considerari. Uno modo secundum illud, quod habuit a causa influente: alio modo secundum id, quod habuit ex subjecto recipiente. Quantum igitur ad primum scientia indita animæ Christi, fuit multo excellentior, quam Angelorum scientia, & quantum ad multitudinem cognitorum, & quantum ad scientiæ certitudinem: quia lumen spiritualis gratiæ, quod est inditum animæ Christi, est multo excellentius, quam lumen, quod pertinet ad naturam angelicam. Quantum autem ad secundum, scientia indita animæ Christi, est infra scientiam angelicam, scilicet quantum ad modum cognoscendi, qui est naturalis animæ humanæ, qui, scilicet, est per conversionem ad phantasmata, & per collationem & discursum. Et per hoc patet responsio ad objecta.

COMMENTARIUS.

TItulus hujus articuli a D.Thom. in corpore explicatur, ubi docet, hanc scientiam animæ Christi, quoad objectum, claritatem, & certitudinem, fuisse excellentiorem scientia angelica: tamen ex parte subjecti fuisse secundum quid minus perfectam, quantum ad modum cognoscendi per conversionem ad phantasmata, & per discursum. Quæ doctrina quoad priorem partem ex dictis præcedenti disputatione satis est manifesta, & patebit amplius ex disputationibus sequentibus: quoad posteriorem vero partem est valde difficilis, ut infra videbimus disputatione sequenti.

ARTICULUS V.

Utrum hæc scientia fuerit habitualis.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit habitualis scientia. Dictum est* enim, quod animam Christi decuit maxima perfectio scientiæ. Sed major est perfectio scientiæ existentis in actu, quam existentis in potentia vel habitu. Ergo conveniens fuisse videtur, quod omnia sciret in actu. Non ergo habuit habitualem scientiam.* 76. 3. d.14. ar. 1. q.2. & 3. & ver. q. 20. art.2. q.9. art.1.

2 Præterea. Cum habitus ordinetur ad actum, frustra videtur esse habitualis scientia, quæ nunquam in actum reducitur. Cum autem Christus sciverit omnia (sicut jam dictum est) non potuisset actu omnia illa considerare, unū post aliud cogitando: quia infinita non est enumerando pertransire. Frustra igitur fuisset in eo quorundam scientia habitualis, quod est inconveniens. Habuit ergo actualem scientiam omnium quæ scivit, & non habitualem.* q. 10. art. 1

3 Præterea. Scientia habitualis est quædam perfectio scientis. Perfectio autem est nobilior perfectibili. Si igitur in anima Christi fuisset aliquis habitus scientiæ creatus, sequeretur, quod aliquid creatum esset nobilius, quam anima Christi. Non igitur in anima Christi fuit scientia habitualis.

Sed contra, scientia Christi, de qua nunc loquimur, univoca fuit scientiæ nostræ, sicut anima ejus fuit unius speciei cum anima nostra. Sed scientia nostra est in genere habitus. Ergo & scientia Christi fuit habitualis.

b *Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, modus hujus scientiæ inditæ animæ Christi fuit conveniens ipsi subjecto recipienti: nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Est autem hic modus connaturalis animæ humanæ, ut quandoque sit intelligens actu, quandoque in potentia: medium autem inter puram potentiam & actum completum, est habitus: ejusdem autem generis est medium & extrema: & sic patet, quod modus connaturalis animæ humanæ est, ut recipiat scientiam per modum habitus. Et ideo dicendum est, quod scientia indita animæ Christi fuit habitualis, & poterat ea uti, quando volebat.* Art. præc.

c *Ad primum ergo dicendum, quod in anima Christi fuit duplex cognitio, & utraque suo modo perfectissima. Una quidem excedens modum naturæ humanæ, qua, scilicet, vidit Dei essentiam, & alia in ipsa: & hæc fuit perfectissima simpliciter, & talis cognitio non fuit habitualis, sed actualis respectu omnium, quæ hoc modo cognovit. Alia autem cognitio fuit in Christo secundum modum proportionatum humanæ naturæ: prout, scilicet, cognovit res per species sibi divinitus inditas, de qua cognitione nunc loquimur. Et hæc cognitio non fuit simpliciter perfectissima, sed perfectissima in genere humanæ cognitionis: unde non oportuit, quod esset semper in actu.*

d *Ad secundum dicendum, quod habitus reducitur in actum ad imperium voluntatis, nam habitus est, quo quis agit, cum voluerit. Voluntas autem indeterminate se habet ad infinita. Nec tamen hoc est frustra, licet non in omnia actualiter tendat, dummodo tendat actualiter in id, quod convenit loco & tempori. Et ideo etiam habitus non est frustra, licet nō omnia reducantur in actū, quæ habitui subjacent, dummodo reducatur in actum id, quod congruit ad debitum finem voluntatis, secundum exigentiam negotiorum & temporis.*

Ad tertium dicendum, quod bonum, sicut & ens, dupliciter dicitur. Uno modo simpliciter: & sic bonum & ens dicitur substantia, quæ in suo esse & in sua bonitate subsistit. Alio modo dicitur ens & bonum secundum quid: & hoc modo dicitur ens & bonum accidens: non quia ipsum habeat esse & bonitatem, sed quia ejus subjectum est ens & bonum. Sic igitur scientia habitualis non est simpliciter melior, aut dignior, quam anima Christi, sed secundum quid, cum tota bonitas habitualis scientiæ cedat in bonitatem subjecti.

COMMENTARIUS.

Nomine habitus significari potest quodlibet lumen, vel species, quod est principium actus secundi. Et hoc modo non tam disputat D.Thom. quam supponit, in hac scientia dari habitum, seu aliquid, quod sit principium actus secundi, de quo principio magis disputat art. sequenti. Tribus autem modis potest infundi aliqua scientia: uno modo solum quasi transeunter, quia, scilicet tantum durat aliquo brevi tempore, quo durat actus, & tunc non dicitur esse habitualis, quia non infunditur permanenter per modum habitus, sed per modum dispositionis. Secundo modo potest infundi scientia, & lumen ejus permanenter, ita tamen, ut semper sit in actu secundo, ut scientia beata: & hæc non tam vocatur habitualis, quam actualis. Tertio modo infunditur ita, ut maneat in operante, saltem quoad actum primum, & in voluntate ejus sit uti illa, vel cessare ab actu secundo. Et in hoc sensu tractat D.Thom. an hæc scientia infusa habitualis sit.

b Respondet, affirmando esse habitualem. Ratio ejus est, quia hæc scientia data est, juxta proportionem animæ humanæ; sed hic modus habitualis scientiæ est connaturalis animæ humanæ; ergo. Quam rationem magis explicans in solutione ad primum, differentiam constituit inter scientiam beatam, & hanc infusam, quod illa excedit modum humanæ naturæ, & est perfectissima simpliciter; & ideo semper est in actu secundo: hæc vero est secundum modum proportionatum humanæ naturæ, & solum est perfectissima in genere humanæ cognitionis; & ideo non oportet, ut semper sit in actu secundo.

Dubium. In qua doctrina statim occurrit difficultas, quia videtur D. Thom. evertere omnia, quæ de hac scientia diximus, & sentire, non esse per se, sed per accidens, infusam: nam si per se infusa est; ergo est supernaturalis, & excedens naturalem capacitatem humanæ naturæ: cur ergo dicitur dari secundum modum connaturalem humanæ naturæ? Et confirmatur, quia species & lumen hujus scientiæ non sunt connaturalia humanæ naturæ: ergo neque quoad modum existendi in actu, vel in habitu oportebit, ut sit connaturalis humanæ naturæ. Unde secundo difficile est, quod D.Thom. ait, hanc scientiam esse perfectissimam, non simpliciter, sed in genere *humanæ cognitionis*. Interrogo enim, quid nomine *humanæ cognitionis* intelligat. Si enim loquatur de cognitione connaturali ipsi homini, supponit aperte, hanc scientiam esse per accidens infusam, & falsum est, quod dicit, quia hæc scientia perfectior est omni angelica cognitione, tam naturali, quam supernaturali, excepta scientia beata: si autem per cognitionem humanam intelligit omnem cognitionem, quæ potest esse in homine, etiam supernaturaliter, hoc modo etiam scientia beata potest dici humana, & ita etiam propositio falsa erit.

Respon. Respondetur breviter, scientiam rerum seu creaturarum in proprio genere vocasse D. Thom. scientiam accommodatam modo cognoscendi humanæ naturæ: est enim proprium Dei cognoscere creaturas per suam essentiam, quia proprium est jus, illas omnes continere tamquam propriam omnium causam; & ideo modus cognoscendi res in Verbo dicitur singulariter a D. Thom. modus excedens conditionem naturæ humanæ: non quia non excedat etiam conditionem angelicæ naturæ, sed quia nunc de humana natura erat sermo. Dicitur ergo hæc scientia dari modo connaturali animę humanę, non quia non sit per se infusa, & supernaturalis, sed quia data est per infusionem specierum repręsentantium res in proprio genere: & quia supernaturalia infundi solent, quantum fieri potest, modo accommodato naturæ, & cognitio, quæ fit per intelligibiles species, solet esse subjecta arbitrio operantis quoad usum earum in actu secundo, inde probabiliter intulit D. Thom. hanc scientiam hoc modo infusam esse animæ Christi, & ita esse habitualem, & per hoc fit satis primæ difficultati.

c Ad secundam vero respondetur distinguere D.Tho. scientiam humanam a scientia divina, quæ habetur per ipsammet essentiam Dei: unde cum dicit, hanc scientiam esse perfectissimam in genere cognitionis humanæ, non solum intelligit de cognitione naturali, sed de omni cognitione, quæ per species inditas fieri potest, saltem de potentia ordinaria, quidquid sit de absoluta. Unde sub hac cognitione humana comprehendit cognitionem omnium, quæ extra verbum esse potest in anima humana, tam conjuncta corpori, quam separata, & tam per naturam, quam per infusionem Dei: & hoc modo scientia perfectissima in hoc genere excedere potest, non solum scientiam hominum, sed etiam angelorum. Et ita solvitur secunda difficultas, & exposita est solutio ad primum.

d Secundum argumentum D. Thom. est hujusmodi. Per hanc scientiam cognoscit anima Christi infinita: ergo vel simul omnia illa intelligit, vel nunquam poterit per successionem actuum illa omnia considerare. Respondet D.Thom. concedendo res cognitas per hanc scientiam in actu primo esse infinitas, & ita nunquam posse omnes actu considerari ab anima Christi, nec simul, nec successive: neque tamen propterea superfluum esse talem primum actum, quia satis est, ut pro loco & tempore possit anima Christi actu considerare quamlibet ex illis infinitis rebus. In qua solutione difficile creditu est, nunquam posse animam Christi per actus ab hac scientia elicitos exhaurire totum materiale objectum hujus scientiæ. Melius ergo videtur solvi argumentum (ut Cajetan. hic notavit) dicendo, posse animam Christi per finitum numerum actuum, actu contemplari omnia, quæ sub hanc scientiam cadunt, etiamsi infinita sint: quia illa per finitum numerum specierum repræsentantur, & per quamlibet speciem potest habere actum illi adæquatum. Unde fit, consequenter dicendum esse potuisse interdum animam Christi actu considerare infinita per hanc scientiam sub aliquo genere, vel specie, quia aliàs non posset totum objectum infinita complectens, finitis actibus pertransire; hoc vero nullum est incommodum, cum talis cognitionis modus etiam angelis possibilis sit.

DISPUTATIO XXVIII.
In duas Sectiones distributa.

De actibus scientiæ infusæ animæ Christi.

De his actibus in præcedenti disputatione tacta sunt multa, quæ hic breviter supponi possunt, videlicet, illos esse certos, & evidentes esse supernaturalis ordinis, atque adeo perfectiores, quam sint actus cujuscumque scientiæ humanæ, vel angelicæ, præter visionem beatam. Hic ergo duo tantum supersunt disputanda, quæ D. Thom. his articulis tetigit. Unum est, an hi actus sint multiplices, vel sit unus tantum, continuus vel interruptus: cum qua quæstione conjuncta est alia, an scilicet, hæc scientia, vel necessario sit, vel saltem esse possit semper in actu secundo. Alterum est, an actus hujus scientiæ sit per modum simplicis intelligentiæ, vel per modum compositionis, & discursus.

SECTIO I.

Utrum anima Christi potuerit semper esse in actu secundo hujus scientiæ.

Dico primo: Christus Dominus non impeditur per scientiam beatam, quominus possit actum hujus scientiæ circa res easdem exercere. Hæc concl. est contra Gabrielem, qui in 3.d.14.q.unic. art.3. dub.1. dixit, non posse animam Christi simul easdem res per hanc scientiam, & per beatam contemplari. Sed est sententia sine fundamento, nam inde fit, vel non cognoscere animam Christi in Verbo eas res, quas per hanc scientiam cognoscit, quod supra improbatum est: vel non posse uti hac scientia, nisi mutando, seu avertendo considerationem scientiæ beatæ, quod tamen facere, & præter naturam est illius visionis, & contra debitum ordinem esset: quis enim divinam scientiam, propter usum inferioris scientiæ, vel ad momentum, omitteret? Deinde actus harum scientiarum procedunt ex diversis virtutibus & principiis. Nam de speciebus intelligibilibus id constat: de lumine vero intellectuali est satis probabile (ut infra disputabitur), licet fortasse sit idem lumen utriusq; scientiæ: tamen actus visionis est ita connaturalis illi, ut quasi naturaliter manet ab illo, actus vero per inferiores species circa creaturas sunt liberi; & ideo non repugnat, habere actum aliquem ex his inferioribus, simul cum illo superiori, sicut intellectus angelicus habet hoc modo actualem sui cognitionem veluti connaturalem, & usum liberum alicujus

Scientia beata non impedit in Christo actum scientiæ infusæ.

alicujus speciei intelligibilis. Tandem quamvis unus & idem sit intellectus per utramque scientiam operans, tamen ad utramque potest perfecte attendere, quia non proprie naturali virtute operatur, sed divino lumine, & auxilio confortatus, & elevatus.

Dico secundo. Anima Christi potuit semper, & a principio creationis suæ, esse in actuali usu & consideratione hujus scientiæ, sine impedimento sensuum, vel corporis corruptibilis. Hæc sumitur ex D.Thom. hic, & ostendi potest sufficienter, animam Christi a principio suæ creationis, seu conceptionis, habuisse usum rationis, non tantum in visione beata, sed etiam extra illam, & statim habuisse actum meritorium, fundatum in cognitione hujus scientiæ: qui modus operandi supponit independentiam a corpore & phantasia, nam in illa ætate, saltem ex natura rei, non sunt apta organa sensuum, ut rationi deserviant. Propria vero ratio sumitur ex duplici capite: primo ex statu & perfectione animæ Christi. Nam licet informaret corpus corruptibile, erat tamen beata; & ideo ita dominabatur corpori, ut in suis spiritualibus actibus ab illo non impediretur: hæc enim potestas & perfectio, ad perfectionem beatitudinis animæ spectat: anima autem Christi, licet caruerit illis perfectionibus status beatifici, quæ ad corpus pertinent, seu repugnant cum conditione corporis possibilis, eas tamen, quæ ad animam spectant, qualis est illa, de qua agimus, semper retinuit. Secundo probari potest ex parte ipsius scientiæ per se infusæ, quæ superioris est ordinis, & ita abstracta a sensibilibus, ut ab illis per se nulla ratione pendeat, ex quo etiam fit, ut potuerit Christus uti hac scientia, sine dependentia seu conversione ad phantasmata.

Scientia infusa Christi independens a phantasmatibus.

Objectio. Sed objicit Durand. in 3.d.14.q.3. quia viator, ut sic, pendet in suis actionibus a phantasia; hæc autem scientia data est Christo tamquam viatori: ergo in illius usu pendebat a phantasmatibus. Sed hæc ratio nullius est momēti, primum quia licet major sit vera in homine puro viatore, non tamen in eo, qui simul est viator & comprehensor. Secundo, quamvis hæc scientia dicatur data Christo ut viatori, quia erat cognitio extra Verbum, & ita magis accommodata ad actiones meritorias, tamen etiam pertinet ad quandam perfectionem & ornamentum animæ beatæ, & ideo habuit modum operandi consentaneū animæ beatæ, & per se non repugnantem rationi meriti, aut satisfactionis, quæ sunt actiones viatoris. Unde dicitur tertio, interdum per divinam gratiam elevari hominem pure viatorem ad intelligendum aliquid sine phantasmatibus, ut altissima contemplatione, vel prophetica revelatione; hanc autem perfectionem, quæ interdum communicatur homini viatori quasi in transitu, habuit anima Christi permanenter quasi per modum habitus.

Respon.

Addit quarto D.Thom. art.2.ad 3. potuisse Christum uti hac scientia cum conversione ad phantasmata; quod solum potest habere locum in his objectis, quorum Christus habebat phantasmata, non vero in rebus spiritualibus, quas, prout in se sunt, cognoscebat, ut per se constat. Et hoc argumento, a cognitione harum rerum desumpto, convinci etiam potest conclusio posita. Cum contemplabatur vero res sensibiles, quarum habebat phantasmata, poterat movere & applicare phantasiam ad cogitandum de eisdem rebus modo sibi accommodato. Non video tamen, cur hoc redundet in imperfectionem hujus scientiæ; quamvis hoc D.Thom. indicet art.4. quia hæc conversio non dicit ullam dependentiam talis scientiæ a phantasmatibus, sed solum dicit efficaciam, & motionem quandam, quæ potius spectat ad perfectionem ejus, accommodatam subjecto, in quo existit. Unde solum potest hęc existimari imperfectio, quasi per extrinsecam denominationem, quia scilicet est in subjecto inferioris naturæ.

Dico tertio. Verisimile est, animam Christi semper fuisse in aliquo actu secundo hujus scientiæ. Probatur primo, quia hoc erat in potestate ipsius Christi, & est major perfectio, non repugnans alteri perfectioni, quia melius est, esse in actu secundo, quam tantum in primo, & ille actus secundus (ut diximus) non repugnabat visioni beatæ, neque etiam repugnabat cognitioni naturali, propter eamdem rationem, quia sunt actus diversorum ordinum, ex diversis principiis, & virtutibus, procedentes; ergo verisimile est, semper Christum usum fuisse hac perfectione. Et confirmatur, nam Angeli semper sunt in aliquo actu secundo; ergo multo magis anima Christi,

Sed objicies, nam D.Thom. hic art.5. significat contrarium, scilicet hanc scientiam fuisse in Christo interdum tantum in actu primo, hoc enim sensu (ut diximus) vocat illam *habitualem*. *Objectio.*

Respondeo primum, D.Thom. præsertim intendere docere, non esse quasi intrinsecum, & connaturale huic scientiæ, esse in actu secundo, sicut est scientiæ beatæ, sed usum ejus fuisse liberum animæ Christi; quod est sine dubio verum, quia actus hujus scientiæ non est immutabilis natura sua, neque est aliquid, quod necessitatem simpliciter imponat animæ Christi, ut sit semper in actuali usu & consideratione hujus scientiæ: & hoc est satis, ut dicatur scientia habitualis. Et propterea etiam non dixi, esse certum, sed tantum verisimilius, animam Christi fuisse semper in actuali usu hujus scientiæ, quia hoc est illi possibile, perfectius, & a voluntate illius pendens. Secundo fortasse etiam intendit D.Thomas, non esse hanc scientiam semper in eodem actu secundo, ut jam di cam. *Respon.*

Quæri enim hic potest primo, quomodo hæc scientia esse semper potuerit in actu secundo; an in eodem actu adæquato toti scientiæ, an vero in diversis actibus inadæquatis, quasi per successionem seu transitum ab uno ad alium. Nonnulli censent probabile, potuisse animam Christi uno & eodem actu contemplari omnia objecta hujus scientiæ, quod censet probabile Marsil. in 3.q.10. art.2.4.part. illius, concl.2.& 3. quia hæc perfectio neque est impossibilis, nec excedit Christi meritum, seu dignitatem: & hinc fit probabile, ut in hoc actu perfectissimo, & adæquato huic scientiæ, semper actu perseveret. Sed id, quod hæc sententia supponit, difficile creditu est, considerata natura hujus scientiæ. Et ita fere reliqui Theologi sentiunt, varios & multiplices esse actus hujus scientiæ, quod non obscure colligitur ex D. Thom. his articulis, præsertim 3.& 5. & idem sentiunt Richard. & Bonav. & alii in 3.d.14. Primo, propter rerum multitudinem diversorum generum, & ordinum, quæ sub hanc scientiam cadunt, & non in aliquo primario objecto, sed per proprias species cognoscuntur. Secundo, propter varios modos cognoscendi: quædam enim res cognoscuntur per hanc sciētiam a priori, quædam a posteriori, quædam intuitive, aliæ abstractive, quędam per evidentiam ipsarum rerum, quædam fortasse per solam evidentiam in testificante: sed tanta diversitas non videtur posse cadere in unum & eumdem actum. Denique fere nullus est habitus, habens plura objecta materialia, qui uno actu complectatur omnia illa. Verisimilius etiam est (ut infra dicam) species intelligibiles hujus scientiæ esse plures, non unam tantum; actus autem alicujus scientiæ multiplicari solent, ut minimum, juxta numerum specierum intelligibilium. Et hinc consequenter fit, animam Christi non permanere semper in uno & eodem actu hujus scientiæ. *Dubium 1*

Quomodo Christus semper fuerit in actu secundo scientiæ infusæ.

Sed tunc occurrit secunda dubitatio, an Christi anima potuerit simul elicere omnes actus hujus scientiæ, seu actu considerare omnia materialia objecta ejus, licet diversis actibus: & consequenter, an in hujusmodi actuali, & veluti adæquata consideratione hujus scientiæ possit semper durare: videtur enim id posse, quia ratione unionis poterat uti intellectu suo, & qualibet scientia ultra vires naturales: ergo poterat simul elicere omnes illos actus: & videtur decuisse, ut id faceret, alias multo tempore aliqua objecta hujus scientiæ ignorasset. Respondetur tamen, aliud esse loqui de potentia absoluta, & de modo operandi miraculoso, & præternaturali huic scientiæ, aliud vero de modo illi connaturali: priori enim modo poterat anima Christi elevari ad eliciendos simul plures actus, non solum hujus scientiæ, sed etiam inferioris: tamen posteriori, seu connaturali modo, non poterat per hanc scientiam habere, nisi unum actum adæquatum uni speciei intelligibili, quia hujusmodi species semper infunduntur proportionatæ, & adæquatæ virtuti intelligendi, quæ finita est, ut ex materia de angelis latius constat: verisimilius autem est, Christum usum esse hac scientia modo connaturali: quia, cum per scientiam beatam omnia actu consideraret, non oportuit in hoc, extraordinario miraculo uti; & ideo probabilius est, vel non semper, vel fortasse nunquam, actu & simul considerasse omnia objecta hujus scientiæ, quod plane sentit D. Tho. hic artic.5.ad 3.& tenet Durand. in 3.distin.14.quæst.3. Neque enim propterea ignorasse aliquid dici potest; non enim ignorat, qui habitualem scientiam habet, & suo *Dubium 2* *Respon.*

& suo arbitrio uti illa potest ad considerandum id, quod voluerit, quamvis non semper omnia actu consideret, ita vero erat disposita anima Christi: unde concluditur, animam Christi fuisse semper in actu secundo hujus scientiæ, per successionem seu transitum ab uno actu ad alium, angelorum more.

Dubium 3. Et hinc obiter expeditur aliud dubium, an, scilicet, anima Christi per hanc scientiam potuerit simul actu multa cognoscere. Quidam enim, vel simpliciter negant, ut Richard. d. 24. art. 4. q. 1. vel quod perfecte possit, ut Marsil. q. 10. art. 2. part. 4. concl. 4. qui addit, quo anima Christi plura simul actu cognoscit per hanc scientiam, eo minus perfecte attendere ad singula, quia vis intelligendi ejus finita est. Respon. Dicendum est tamen, juxta dicta, hoc esse verum de multitudine rerum, quæ per diversas species repræsentantur, utendo adæquato & connaturali modo singulis speciebus: secus vero est de multis rebus per unam speciem repræsentatis: nam illæ possunt simul, & uno actu perfecte considerari, sicut de angelis dici solet, propter rationem factam, quia virtus luminis est quasi commensurata speciei intelligibili; & ideo omnia, quæ per unam speciem repræsentantur, dicuntur cognosci per modum unius.

Anima Christi multa simul actu potuit cognoscere scientia infusa.

Dubium 4. Sed ultimo quæret hic aliquis, quomodo possit anima Christi per voluntatem suam reducere, seu applicare hanc scientiam ad actum secundum, seu ad usum hujus speciei potius, quam illius. Et est ratio dubii, quia voluntas non infertur in incognitum: ergo voluntas utendi hac specie, seu considerandi hoc objectum, supponit cognitionem ejus, quæ est repugnantia. Hæc difficultas, sicut & aliæ multæ, quæ hic tactæ sunt, in materia de angelis fuse tractatur, nam fere est eadem proportionalis ratio. Respon. Et ideo breviter altero ex duobus modis expediri potest. Primo, dicendo, animam Christi juvari posse cognitione scientiæ beatæ, per quam actu semper omnia considerat, ad applicandam per voluntatem suam hanc scientiam inferiorem ad actum secundum. Vel secundo, dicendo, animam Christi semper considerare aliquo modo per lumen hujus scientiæ, ipsummet lumen & species intelligibiles ejus, tanquam perfectiones sibi inhærentes: sicut enim illa anima semper actu considerat seipsam, ita etiam considerat omnes facultates suas, & perfectiones earum, & hæc cognitio est sufficiens, ut antecedat illam voluntatem, per quam se applicat ad actus secundos hujus scientiæ.

SECTIO II.

Utrum actus hujus scientiæ sit per modum simplicis intelligentiæ, vel compositionis & discursus.

Triplex potest esse dicendi modus; primus est, modum operandi hujus scientię esse eumdem, qui est homini connaturalis, atque adeo per modum compositionis, & discursus. Ita tenet Alexander Alens. 3. p. q. 13. art. 5. Durand. 3. d. 14. q. 3. Fundamentum Alensis esse videtur, quia non ponit hanc scientiam, nisi per accidens infusam: sed hoc jam rejectum est. Fundamentum autem Durandi est, quia anima Christi non simul omnia per hanc scientiam considerat: ergo ex cognitione unius pervenit in cognitionem alterius, quod est discurrere. Quæ consequentia nullius est momenti, aliud est enim cognoscere unum post aliud, aliud cognoscere unum ex alio, quod est discurrere: aliàs eodem modo probaretur, angelos indigere discursu.

Secundus modus dicendi est, proprium actum hujus scientiæ esse per modum simplicis intelligentiæ, cognoscendo prædicatum in subjecto, & conclusionem in principio, effectum in causa, & causam in effectu; nihilominus tamen potuisse Christum uti hac scientia, componendo, vel discurrendo. Hæc est sententia omnium Thomistarum, videtur enim docuisse illam D. Tho. hic art. 3.

Tertia vero sententia est, actum hujus scientię semper ac necessario esse simplicem, nec posse fieri cum vera cōpositione, & discursu. Ita tenet Bonav. in 3. d. 14. a. 3. q. 2. & Rich. ar. 4. q. 3. Quę sentētia mihi verisimilior videtur.

Ad quam explicandam dico primo. Hæc scientia natura sua non est discursiva, sed est ad cognoscendum per modum simplicis intelligentiæ. Probatur primo, quia lumen hujus scientię perfectissimum est, excedens lumen angelicum, ut D. Thom. etiam art. 4. docuit. Rursus species perfecte repræsentant res, prout in se sunt, sunt etiam universales, ut infra ostendemus: ergo natura sua præbent vim ad cognoscendum perfecte res repræsentatas, cognoscendo, & intuendo proprietates, vel effectus in suis principiis. Et confirmatur primo, quia per unum actum hujus scientiæ possunt interdum simul videri res variæ, etiam si inter se aliam connexionem non habeant, nisi quod per eamdem speciem repræsentantur: ergo multo magis cognoscentur uno actu simplici ea, quæ inter se connectuntur, ut proprietas & principium, vel ut causa & effectus, aut alio simili modo. Tandem confirmatur, quia ostensum est, & infra iterum dicetur, hanc scientiam esse perfectiorem angelica: sed actus scientiæ angelicæ est per modum simplicis intelligentiæ; ergo. Et in hac conclusione conveniunt auctores primæ, & secundæ sententiæ.

Actus scientiæ infusæ Christi per modum simplicis intelligentiæ.

Objectio. Sed objici potest, nam per hanc scientiam cognoscitur Deus per effectus suos, ut dicendum est: alio ergo actu cognoscitur Deus, & alio effectus ejus, & unus actus ex alio oritur: ergo talis cognitio necessario fit per discursum. Antecedens patet, quia cum cognitio effectus sit intuitiva, cognitio autem Dei abstractiva, & una sit cognitio propria & a priori, & alia a posteriori, nō videntur posse in eumdem actum coincidere. Respon. Respondetur: potest primo, eodem actu, quo effectus perfecte cognoscitur, cognosci causa in effectu, tunc enim illa cognitio causæ, quia veluti consequenter se habet ad illum actum, & quia causa non per se primo cognoscitur, sed quatenus connexa est cum effectu, ideo per se non dat novam speciem actui. Et hoc modo cognitio intuitiva, & abstractiva, a priori & a posteriori, respectu diversarum rerum, potest per eumdem simplicem actum fieri: quamvis, quando primo, & per se versantur circa eamdem rem, videantur semper esse diversi actus, ut cognitio Dei intuitiva, & abstractiva. Secundo dicitur, probabile esse, quando Deus cognoscitur in effectu, formari alium conceptum Dei, & alium ipsius effectus: quia effectus concipitur perfecte, & prout in se est, Deus autem imperfecto modo, & quodam conceptu, aut negativo, aut respectivo, vel alio simili: non tamen propterea intercedit proprie discursus; tum quia illi duo actus simul habentur, & unus resultat ex alio, tanquam simplex effectus a causa simplici; tum maxime, quia connexio, quæ est inter causam & effectum, cognoscitur eodem actu, quo cognoscitur effectus. Discursus autem in hoc maxime perfici videtur, quod distincto actu cognoscitur principium, ab eo, quo cognoscitur connexio, quam habet cum alia re, quæ per illum cognoscitur.

Dico secundo: Anima Christi nunquam usa est hac scientia, componendo, aut discurrendo, nec talis modus cognoscendi potest in illa habere locum. Probatur, quia proprius & connaturalis modus cognoscendi per hanc scientiam est per simplicem intuitum, seu cognitionem: sed hujusmodi modus operandi natura sua opponitur discursui seu compositioni: ergo ex natura rei nunquam hæc scientia operatur alio modo, sicut fieri non potest, ut per habitum principiorum cognoscantur principia per discursum, quia ille habitus intuetur veritatem principiorum simpliciter, prout in se est. Et confirmatur, quia quamvis possit anima Christi uti aliqua specie per se infusa inadæquate, & postea paulatim perficere illum actum: non tamen propterea erit ille discursus, sed solum erit cognitio unius rei post aliam, sicut contingit etiam in angelo: ergo nulla ratione intelligi potest, quomodo per hanc scientiam fiat discursus, saltem loquendo juxta naturam hujus scientiæ, & secludendo miracula, nec necessaria, nec utilia.

Scientia infusa Christi nō potest esse discursiva.

Objectio. Dices: Quamvis ipsa scientia secundum se non postulet discursum, tamen ex parte subjecti poterit ad illum modum operandi accommodari, sicut supra dicebamus de conversione ad phantasmata. Respon. Respondetur, non esse simile, quia conversio ad phantasmata non dicit aliquid intrinsecum ipsi scientiæ, quæ est in intellectu, sed tantum dicit concomitantiam quandam inferioris potentiæ ex motione superioris, quæ motio fieri potest per scientiam superiorem & perfectam: at vero discursus dicit intrinsecam imperfectionem, & limitationem in actibus, per quos fit discursus: fieri autem non potest, ut scientia, quę ex natura sua habet efficere actus perfectos, & superioris ordinis, trahatur ad efficiēdos actus ordinis inferioris.

Dicunt

Dicunt aliqui, hæc recte procedere in his, quę anima Christi evidenter, ac comprehensive per hanc scientiam intuebatur, non vero in aliis, quæ aliis modis cognoscere poterat, vel per evidentiam tantum in attestante, vel a posteriori, vel interdum etiam conjectando. Sed sub hanc scientiam nulla cognitio cadit, nisi ut evidens est, & ut talis est, vel in se, vel in suis principiis manifestatur sine discursu, nec alius modus est connaturalis lumini, & speciebus hujus scientiæ: & similia argumenta fieri solent in angelis, qui discurrere non possunt, juxta magis receptam sententiam.

ARTICULUS VI.

Utrum hæc scientia fuerit distincta per diversos habitus.

77. 3.d.14.a.3.q.3. *AD sextum sic proceditur. Videtur, quod in anima Christi non fuerit nisi unus habitus scientiæ. Quanto enim scientia est perfectior, tanto est magis unita: unde & Angeli superiores per formas magis universales cognoscunt, ut in prima parte dictum est.* Pr.p.q.55.art.3. *Sed scientia Christi fuit perfectissima: ergo fuit maxime una: non ergo fuit distincta per plures habitus,*

2 Præterea. Fides nostra derivatur a scientia Christi: unde dicitur Heb. 12. Aspicientes in authorem fidei & consummatorē Jesum. Sed unus est habitus fidei de omnibus credibilibus, ut in secunda parte dictum est. 2.2.q.4.art.6. *Ergo multo magis in Christo non fuit nisi unus habitus scientiæ.*

3 Præterea. Scientiæ distinguuntur secundum diversas rationes scibilium. Sed anima Christi omnia scivit secundum unam rationem, scilicet, secundum lumen divinitus infusum. Ergo in Christo fuit tantum unus habitus scientiæ.

Sed contra est, quod Zach. 3. dicitur, quod super lapidem unum, id est, Christum, sunt septem oculi. Per oculum autem scientia intelligitur. Ergo videtur, quod in Christo fuerint plures habitus scientiæ.

Art.4 hujus quæst. *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est,* scientia indita animæ Christi habuit modum connaturalem animæ humanæ. Est autem connaturale animæ humanæ, ut recipiat species in minori universalitate, quam Angeli: ita scilicet, quod diversas naturas specificas, per diversas species intelligibiles cognoscat. Ex hoc autem contingit, quod in nobis sint diversi habitus scientiarum, quia sunt diversa scibilium genera: inquantum, scilicet, ea, quæ reducuntur in unum genus, eodem habitu scientiæ cognoscuntur: sicut dicitur in primo Posteriorum,* quod una scientia est, quæ est unius generis subjecti. Et ideo scientia indita animæ Christi, fuit distincta secundum diversos habitus,* 1.1.poster.tex.43.tom.1.

Ar.4.hujus quæst. *Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est,* scientia animæ Christi est perfectissima, & excedens Angelorum scientiam, quantum ad id, quod consideratur in ea ex parte Dei influentis: est tamen infra scientiam angelicam, quantum ad modum recipientis. Et ad hujusmodi modū pertinet, quod scientia illa per multos habitus distinguatur, quasi per species magis particularis existens.*

Ad secundum dicendum, quod fides nostra innititur primæ veritati, & ideo Christus est author fidei nostræ secundum divinam scientiam, quæ est simpliciter una.

*Ad tertium dicendum, quod lumen divinitus infusum, est communis ratio intelligendi ea, quæ divinitus revelantur: sicut & lumen intellectus agentis eorum, quæ naturaliter cognoscuntur. Et ideo oportuit esse in anima Christi proprias species singularum rerum, ad cognoscendum cognitione propria unumquodque. Et secundum hoc oportuit esse diversos habitus scientiæ in anima Christi, ut dictum est.** In cor. ar.

COMMENTARIUS.

HAbitus scientiæ includit tam species intelligibiles repræsentantes objecta, quam lumen, vel habitum, qui potentiam facilem reddat ad exercendum actum, & præsertim ad judicium ferendum. D. Th. ergo hoc loco, quantum ex solutione ad tertium colligere licet, potissimum loquitur de habitu hujus scientiæ, ratione specierum intelligibilium, & hoc modo dicit, hanc scientiam esse divisam per plures habitus, & addit, hujusmodi habitus, seu species intelligibiles, esse in hac scientia Christi minus universales, quam species angelicas. Quæ sententia statim disputanda est, est enim mihi difficilis, & valde dubia.

DISPUTATIO XXIX.

In quatuor sectiones distributa.

De habitu scientiæ infusæ animæ Christi.

DUo in hac disputatione tractanda sunt, primum de speciebus, deinde de lumine: supponimus autem ex Philosophia & communi sententia Theologorum, ad intellectualem scientiam necessarias esse species intelligibiles, quando objectum per se non unitur potentiæ, neque in Verbo cognoscitur, sed in se ipso, & quia hoc modo fit cognitio per hanc scientiam, certum est, eam includere species per se infusas. Deinde supponimus, has species esse perfectas quoad vim repræsentandi objecta, ita ut per illas perfecte cognosci possint, in quo dubium non est, quin etiam angelorum species superent, quia sunt altioris ordinis, & perfectiorem cognitionem efficiunt; solum ergo inquirendum de illis superest, quam sint universales, vel limitatæ.

SECTIO I.

Utrum species per se infusæ animæ Christi fuerint universaliores, quam angelicæ.

VAriæ sunt sententiæ, & valde contrariæ. Prima affirmat, solum esse infusam animæ Christi unam speciem universalissimam, quæ sufficiens principium est ad cognoscenda omnia, quæ cadunt sub hanc scientiam. Ita tenet Marsil. in 3. q. 10. art. 2. p. 4. concl. 2. Fundamentum esse potest, quia hoc non est impossibile, ut ex dictis disputatione præcedenti, sect. 1. colligi facile potest; tum quia nulla implicatio contradictionis in hoc assignari potest: tum etiam, quia minus est, repræsentari hæc omnia per unam speciem, quam ipsam essentiam Dei: tum denique, quia (ut constat ex doctrina de Angelis) quacumque specie universali facta, potest fieri alia universalior; ergo potest esse aliqua tam universalis, ut repræsentet hęc omnia, est ergo hæc perfectio possibilis, & est major, quia virtus, quo simplicior & magis unita, eo perfectior est; non est ergo, cur animæ Christi denegetur hæc perfectio.

Secunda sententia dicit, species hujus scientiæ esse minus universales, quam omnes angelicas, ita ut singularum rerum datæ sint singulares species. Ita D. Th. hic in corpore, & ad tertium, quem Thomistæ sequuntur: explicant tamen de naturis specificis, non de individuis, Scotus vero in 3. d. 14. q. 3. & Gabr. q. 1. art. 2. concl. 1. & 2. ut supra disp. 27. sect. 1. visum est, etiam singulis individuis dicunt respondere singulas species intelligibiles. Fundamentum hujus sententiæ est, quia hæc scientia data est Christo, modo proportionato & connaturali animæ humanæ; est autem connaturale huic animæ, cognoscere per species limitatas, & minus universales, quam sint angelicæ. Quæ sententia est probabilis propter authoritatem D. Thom. fundamentum enim ejus parum suadet, & ideo media via incedendum mihi videtur.

Dico ergo primo, species intelligibiles infusas in hac scientia esse plures, & non unam tantum. Hæc sententia est D. Th. hic, & in 3. dist. 14. art. 3. & ibi est communis, & opinio Marsilii est singularis, & ideo non videtur tenenda, quamquam evidenter improbari non possit, quia revera non videtur impossibile, quod affirmat, ut probatum est. Si autem impossibile non est, cum factum pendeat ex voluntate Dei, quæ non authoritate aliqua, sed conjecturis colligenda est, constat, neutram partem sufficienter posse convinci; tamen non, quidquid impossibile non est, statim tribuendum est animæ Christi, præsertim, quando nulla est necessitas, & cum alioqui valde difficile intellectu sit, res distinctissimas, & diversorum ordinum, naturales, & supernaturales etiam per eamdem speciem, in proprio genere repræsentari. Denique, cum hæc scientia minus perfecta sit, quam beata, minus simplex, & unita est; non ergo per unam speciem, sed per plures cognoscet objecta sua.

Dico secundo. Hæ species universaliores sunt, quam sint species connaturales intellectui humano. Hæc conclusio colligitur ex doctrina Cajet. hic, quam admittunt omnes Thomistæ, docent enim, unam harum specierum, ad minimum, repræsentare unam naturam specificam, & omnia individua sub illa contenta; hujusmodi autem universalis repræsentatio speciei non est connaturalis intelle-

tellectui humano, ut constat. Item, per unam ex his speciebus repræsentatur natura specifica cum omnibus suis proprietatibus, ita ut comprehendi possit, quia Christus per hanc scientiam comprehendebat, quamlibet naturā creatam, etiam superiorem humana; at vero hæc repræsentatio excedit naturalem capacitatem ingenii humani. Deinde docent, per has species hujus scientiæ repræsentari infinita, ut aperte tradit etiam D.Th.art.5. ad 2. sed non possunt repræsentari infinita per species intelligibiles multitudine finitas, nisi aliqua earum repræsentet infinita, ut per se constat; ergo necesse est, ut hæ species tantum habeant universalitatem, ut una species valeat repræsentare res infinitas, quæ maxima sine dubio est, & quæ non solum capacitatem naturalem humani intellectus excedat, sed angelici etiam intellectibus vix concedatur. Ratio denique est, quia istæ species sunt superioris ordinis, & non sunt quasi coarctatæ & limitatæ ad imperfectionem sensuum, ex qua oritur tanta limitatio, quanta est in speciebus, quas humanum ingenium per sensus acquirit: sicut ergo anima Christi per hanc scientiam elevata est ad altiorem modum cognoscendi, ita & ad universaliores species. Et hæc conclusio magis ex sequenti patebit.

Universalitas specierum infusarum Christi

Objectio.

Contra illam vero objici potest fundamentum D. Th. quia species infusæ sunt modo connaturali animæ humanæ. Sed necesse est, ut ipsi Thomistæ illud solvant, dicendo, hanc scientiam non esse infusam juxta capacitatem tantum naturalem, sed juxta obedientialem, & ideo modum ejus non esse mensurandum ex naturali modo operandi ipsius potentiæ, sed ex perfectione debita ipsi scientiæ, ad quam potentia elevatur, sicut in visione beata elevatur potentia ad unionem cum ipsa essentia divina per modum perfectissimæ & universalissimæ speciei, & ibi non attenditur naturalis conditio potentiæ, sed perfectio luminis.

Responsio.

Dico tertio, has species fuisse universaliores, quam sint species angelorum. Ita sensit D.Th. in 3. dist. 14. art.3. Richar.art.4.q.2.Scot.q.4. quia licet ipse, neque in angelis, neque in anima Christi admittat universales species, dicit tamen, has species animæ Christi fuisse perfectiores angelicis, imo sentit esse perfectissimas, quæ de potentia absoluta esse possunt, quod necessarium non est. Probatur ergo conclusio primo, quia in omnibus aliis perfectionibus gratiæ & scientiæ, anima Christi superavit angelos, cur non etiam in ista? Respondent aliqui Thomistæ, non esse eamdem rationem, quia species infusæ sunt connaturales animæ humanæ, & anima Christi superavit angelos in perfectionibus gratiæ, non naturæ. Sed hoc non est constanter dictum, nam ipsi concedunt, lumen hujus scientiæ non esse connaturale animæ humanæ, sed esse supra naturam etiam angelicam: quod evidenter patet ex objecto ejus, nam se extendit ad cognoscenda omnia supernaturalia: at vero species infunduntur proportionatæ lumini, & intellectui non secundum se, sed prout elevatur per lumen, quia objectum unitur potentiæ ut elevatæ: ut exemplo patet in visione beata, in qua (ut ita dicam) universaliori modo unitur essentia divina intellectui Christi, quam angelorum, propter perfectius lumen; sic ergo in proposito. Unde retorqueri potest argumentum, quia perfectiones supernaturales altiori modo datæ sunt Christo, quam angelis; sed hæc scientia est supernaturalis animæ Christi; ergo.

Species infusæ animæ Christi speciebus angelicis universaliores.

Objectio.

Responsio.

Respondent aliqui, rationem hanc recte procedere in hac scientia, quatenus circa supernaturalia objecta versatur, non vero, ut versatur circa objecta naturalia; quia species priorum objectorum supernaturales sunt, unde non conferuntur, servata proportione ad imperfectionem naturæ, sed ad perfectionem gratiæ: at vero species posteriorum objectorum sunt naturales, & proportionatæ naturali capacitati subjecti, & ideo sunt minus universales. Sed neque hæc distinctio placet, nec videtur mihi satis consequenter adhibita. Nam idem lumen indivisibile est hujus scientiæ, quod circa hæc omnia objecta versatur; ergo proxima potentia, cui commensurantur species omnium objectorum, non est intellectus animæ Christi secundum se, sed est intellectus tali affectus lumine, & elevatus per illud; ergo intellectui sic elevato debent omnes species proportionari, & non soli capacitati naturali. Præterea actus hujus scientiæ, ut versatur circa objecta naturalia, est in se supernaturalis, cum proxime, & principalius procedat a lumine supernaturali; ergo species etiam est supernaturalis, quia oportet omnia principia actus esse illi proportionata. Dices. Etiam actus fidei est supernaturalis, & procedit a lumine supernaturali, & nihilominus species naturales ad illum deserviunt. Respondetur, non esse simile, quia per actum fidei non cognoscitur objectum creditum, prout in se est, sicut cognoscitur per hanc scientiam. Unde probabile est, species non concurrere immediate ad judicium fidei, sed tantum ad apprehensionem, quæ antecedit, & naturalis est; at vero in hac scientia species concurrit ad perfectam rei cognitionem, quæ simul est perfecta apprehensio & cognitio objecti. Unde confirmatur ulterius, nam Christus per hanc scientiam longe perfectiorem conceptum format ipsarum rerum naturalium, non solum quam ipse possit per naturales vires, sed etiam quam angeli possint; perfectiorem (inquam) conceptum, tum in claritate & certitudine, quæ a lumine provenit, tum in expressiori repræsentatione, & altiori, quæ provenit ab specie; ergo etiam species talium objectorum datæ sunt animæ perfectiores, & altioris ordinis & supernaturalis. Tandem ex his concluduntur rationes, quæ omnibus objectis generales sunt. Prima, quia licet Christus per naturales vires humanitatis non possit præstare aliqua, quæ angeli possunt per naturales vires, tamen elevatus ejus intellectus potest perfectius hoc præstare, quam angeli, & ita perfectius comprehendit angelum, vel dictat de omnibus agendis, quam angelus: ergo pari ratione, quamvis per vires naturæ non possit tam universaliter intelligere, sicut angeli, tamen elevatus lumine divino hoc poterit, non solum in cognitione in Verbo, sed etiam in proprio genere. Secunda, quia istæ species in sua entitate, & substantia sunt perfectiores, quam angelicæ, ut sentit D.Th. in art.4. & patet ex ratione facta, quia proprotionantur lumini; ergo etiam erunt universaliores, quia est eadem ratio. Ultima, quia aliàs non posset anima Christi uno actu tam multa simul intelligere, quam angeli possunt, saltem non adjungendo nova miracula, sed utendo hac scientia modo connaturali, quia (ut supra dicebamus ex doctrina D.Thomæ) solum potest ea intelligere simul, quæ per unam speciem repræsentantur; consequens autem per se satis absurdum videtur. Denique contra hanc sententiam nulla difficultas occurrit, quia fundamentum D.Thomæ jam solutum est, & in re pia, & probabili, & quæ majorem perfectionem Christo tribuit, non mirum esse debet, quod a sententia D.Thomæ discedamus.

SECTIO II.

An, præter species intelligibiles requiratur in hac scientia lumen seu habitus infusus.

IN hac quæstione etiam sunt duæ extremæ sententiæ. Prima, præter species, requirit duas qualitates distinctas, quas vocat habitum & lumen, ut habitus det facultatem potentiæ, lumen objectum illuminet. Hæc vero opinio improbabilis mihi semper visa est, quia multiplicare, seu distinguere illas duas qualitates, & supervacaneum est, & sine ullo fundamento: quia lumen intellectuale non aliter manifestat objectum, quam præbendo vim, & facultatem cognoscendi seu intelligendi illud, & habitus similiter non aliter reddit facilem potentiam, quam inclinando illam, & augendo virtutem, & facilitatem operandi. ergo in intellectu eadem qualitas, quæ est habitus, & dat facilitatem potentiæ, manifestat etiam objectum, & ut sic appellatur lumen; non est ergo realis distinctio inter illa duo, sed tantum rationis, & denominationis, neque ex effectibus eorum aliud colligi potest. Denique exemplis id potest facile explicari, & confirmari: habitus enim fidei non requirit lumen a se distinctum, sed ipsemet dicitur lumen fidei, quatenus aliquo modo manifestat veritatem objecti, & simili modo lumen gloriæ non requirit habitum distinctum, sed ipsummet est habitus, quatenus immobiliter inhæret potentiæ, & dat illi facultatem seu facilitatem operandi.

Inter habitum, & lumen infusum nulla distinctio.

Secunda sententia negat, esse necessarium in hac scientia lumen seu habitum distinctum ab speciebus. Quam nonnulli etiam Thomistæ sequi videntur. Fundamentum eorum est, quia intellectus constitutus in actu primo per speciem intelligibilem repræsentantem perfecte objectum

jectum

jectum suum, est sufficiens principium actus intelligendi secundum omnem rationem ejus; ergo superfluus est alius habitus. Antecedens patet primo inductione, nam angelus, quia per scientiam inditam recipit species perfectas rerum ad actus talis scientiæ, non indiget alio habitu. Secundo ratione, quia in actu intelligendi duo sunt, scilicet, ratio intellectionis, & species talis intellectionis; intellectus de se habet vim sufficientem ad efficiendam intellectionem, ut intellectio est: per speciem vero sufficienter determinatur ad intellectionem talis speciei; ergo. Contraria sententia est communior inter antiquos Theologos, & videtur mihi longe verior, & ad eam explicandam, suppono primo ex Philosophia, intellectum specie formatum ita concurrere per modum unius completi principii ad actum intelligendi, ut intellectus ipse secundum se habeat aliquam vim activam, & non sit species ipsa tota ratio efficiendi actum. Imo sunt nonnulli Philosophi, qui simpliciter negant, speciem intelligibilem habere aliquam efficacitatem, seu concurrere active ad actum intelligendi: quorum sententia ad probandum id, quod intendimus, evidentius deservire posset. Sed quia illa, nec certa est, nec vera (ut ego existimo), ideo sumimus id, quod certum est, quamvis species habeat suam veluti partialem vim & activitatem, intellectum tamen esse, qui præcipue influit in actum per propriam, & intrinsecam vim activam suam, hoc enim est de intrinseca ratione actus vitæ. Non est autem hæc efficientia ita intellectui, & speciei attribuenda, ut credatur intellectus efficere in actu intelligendi, quasi rationem genericam intellectionis, species vero intelligibilis efficere differentiam ultimam in ipso actu, est enim hæc distributio commentitia, & impossibilis. Primo, quia hæc distinctio gradus generici & specifici in actu intelligendi, est secundum rationem & conceptum, efficientia vero est physica circa rem, ut est a parte rei: sicut ergo actus intelligendi est a parte rei unica simplex forma, in qua ratio distinguit illos duos gradus, ita totus actus fit ab intellectu, & totus ab specie. Secundo, quia totus actus, etiam secundum differentiam ultimam, est vitalis, & informat potentiam, & constituit intelligentem; ergo etiam sub specifica ratione procedit a potentia: & eadem ratione species efficit totum actum, non tantum secundum specificam rationem, sed etiam ut intellectio est, quia virtus activa potentiæ est quasi incompleta & partialis, completur autem per speciem in ordine ad totum actum. Quocirca vulgaris illa distinctio de intellectione, ut intellectio est, vel ut talis est, & quod priori ratione procedit ab intellectu, posteriori vero ab specie, vel rejicienda est, vel solum secundum quandam accommodationem explicanda. Quia enim intellectus est quasi universale principium omnium intellectionum, ideo tribuitur illi vis efficiendi intellectionem ut sic, non quasi præscindendo gradum genericum, sed assignando effectum adæquatum, & sumendo rationem intellectionis quasi transcendentalem, & ut comprehendit omnes rationes, & species intellectionum: e contrario vero species intelligibilis, quia solum potest efficere intellectionem talis speciei, ideo dicitur illam efficere, ut talis est, licet in illa consequenter efficiat gradum genericum, & quidquid in illo actu intelligendi reperitur.

Intellectus, & species intelligibilis quomodo cõcurrant ad intellectionẽ.

Intellectus de se insufficiẽs ad actus supernaturales.

Ex his infertur primo, in ordine ad naturales actus intelligendi, intellectum de se habere totam vim activam ex parte potentiæ necessariam ad efficiendum actum intelligendi, solumque illi deesse concursum objecti, qui media specie tribuitur: at vero in ordine ad actus supernaturales, non solum deest intellectui humano concursus objecti, sed etiam deest illam et activitas partialis seu incompleta, quæ ex parte potentiæ necessaria est. Quod patet, quia nulla potentia habet ex se, & ex natura sua virtutem activam in suo ordine seu ex parte potentiæ sufficientem ad actus supernaturales, seu superioris ordinis: quia potentia naturalis per se tantum ordinatur ad actus naturales, & sibi proportionatos, ut in voluntate constat; ergo erit idem in intellectu.

Objectio.

Dices, assumptum esse verum de actibus supernaturalibus, ut supernaturales sunt, non ut intellectiones sunt: quia ut sic conveniunt cum naturalibus, & ideo sunt proportionati virtuti naturali. Sed hæc evasio explosa jam est, si recte considerentur, quæ diximus, tum quia non satis est, intellectum per virtutem suam activam attingere in actu intelligendi rationem communem, sed oportet, ut efficiat specificam & propriam, atque adeo, ut efficiat actum, etiam ut supernaturalis est: tum etiam, quia ipsa quoque cõmunis ratio intellectionis, contracta jam ad talem actũ, supernaturalis est, & ideo fieri non potest a potentia in tali actu per solam naturalem virtutem ipsius potentiæ: quamvis enim ratio intellectionis ut sic, a naturali & supernaturali abstrahat, & ideo intellectio ut sic, nec naturalis, nec supernaturalis, necessario sit, tamen hæc ipsa ratio, in re ipsa contracta per differentiam supernaturalem, ad eumdem ordinem elevata est, & in re supernaturalis est. Sicut ratio substantiæ de se abstrahit a materiali, & spirituali, contracta tamen ad angelum, in illo spiritualis invenitur: per vim autem activam (ut diximus) attingitur res, prout a parte rei invenitur, & ideo fieri non potest, ut potentia per solam vim naturalem possit efficere rationem intellectionis in actu supernaturali. Quæ omnia confirmantur, nam si intellectus de se haberet vim connaturalem sufficientem ex parte potentiæ ad actus supernaturales, & solum indigeret conjunctione cum objecto, quæ per speciem fieri solet, eodem modo compararetur ad actus naturales, & supernaturales, & utrorumque esset æque capax, & ad utrosque haberet eamdem propensionem, ac denique æque essent illi debitæ species requisitæ ad tales actus: patet sequela, quia de se sufficientem habet vim connaturalem ad omnes illos actus, & ad omnes requirit species seu conjunctionem cum objecto. Dicetur fortasse, differentiam esse, quia ad quosdam actus requiruntur species naturales, ad alios vero supernaturales. Sed hæc est quædam petitio principii, contrarium enim videtur convincere ratio facta, nam si potentia de se est æque capax, seu æque effectiva utrorumque actuum, cur magis hæ species, quam illæ, sunt ipsi potentiæ supernaturales, vel cur sunt minus debitæ hæ, quam illæ? Nam etiam si dicatur, quasdam species a solo Deo infundi posse, hoc non est satis, ut sint supernaturales, si aliàs sunt proportionatæ naturali virtuti ipsius potentiæ, ut manifeste patet in speciebus angelicis, vel in iis, quæ animæ separatæ infunduntur.

Respõsio.

Objectio.

Respõsio.

Secundo infertur ex dictis, intellectum animæ Christi non habere sufficientem virtutem activam naturalem, requisitam ex parte potentiæ ad actus hujus scientiæ: probatur ex dictis, quia actus hujus scientiæ sunt supernaturales, ut ex supra dictis constat, & facile intelligitur de actibus, quia versantur circa objecta supernaturalia, aut circa futura contingentia, & similibus. Et ex his potest idem concludi de actibus, qui versantur circa res naturales, nam licet materiale objectum naturale sit, tamen modus cognoscendi est altior & divinior, superans naturalem modum cognoscendi, non tantum hominis, sed etiam angeli. At vero intellectus animæ Christi de se non habet vim activam naturalem ex parte potentiæ necessariam ad supernaturales actus efficiendos, ut ostensum etiam est: nam quoad hoc eadem est ratio de intellectu Christi, & quolibet alio intellectu humano; ergo.

Et ex his ulterius concluditur tertio, intellectum animæ Christi non elevari sufficienter ad efficiendos actus hujus scientiæ per solas species infusas, sed indigere aliqua virtute, vel auxilio, quo elevetur ad conferendam efficaciam necessariam ex parte potentiæ ad illos actus. Hoc etiam aperte sequitur ex dictis, & declaratur primo, quia activitas potentiæ & speciei sunt distinctæ, & diversarum rationum, & in suo ordine utraque debet esse completa, & sufficiens: sed species tantum confert activitatem requisitam ex parte objecti, & intellectus de se non habet activitatem sufficientem, requisitam ex parte potentiæ; ergo oportet aliunde suppleri. Secundo, quia ad actus naturales, species solum confert activitatem sufficientem ex parte objecti, supponit vero in ipsa potentia totam vim ex parte illius necessariam ad efficiendum talem actum, & utendum ipsa specie, quam vim conferre non potest ipsamet species; ergo similiter in his actibus supernaturalibus species non confert hanc vim, sed supponit. Cum ergo non supponat illam tanquam naturalem, ut ostensum est, necesse est, ut per aliud supernaturale principium conferatur. Tertio, si objectum ipsum uniretur potentiæ ad intelligendum, tantum conferret ad actum efficaciam ex parte objecti necessariam; ergo species tantum hunc confert, est enim veluti semen objecti, ut illius suppleat efficientiam; ergo si deest potentiæ

Intellectus non sufficienter elevatur ad actus supernaturales per solas species infusas.

tiæ vis agendi ex parte sua necessaria, aliunde suppleri necesse est. Quod argumentum exemplo visionis beatæ aperte declaratur: in illa enim visione essentia divina conjungitur potentiæ in ratione objecti, & confert totam effectionem, quam objectum conferre potest, vel quam species in absentia objecti contulisset; nihilominus tamen ex parte potentiæ lumen ad illam visionem necessarium est, quia intellectus ex natura sua non habet naturalem vim ad conferendam activitatem ex parte potentiæ necessariam ad illum actum: solum ergo objectum, vel species, non potest illam supplere. Cujus rationis vis nullo modo vitari potest, nisi, vel negando lumen gloriæ creatum a visione distinctum, quod absurdissimum in Theologia est; vel dicendo, videri Deum per speciem creatam, & præter illam non dari lumen gloriæ, sed illam vocari lumen, quia manifestat objectum. Quæ evasio duo falsa continet: alterum, Deum videri per speciem creatam, contra receptam D. Thomæ sententiam, & contra rationem, quia, ubi objectum ipsum est actu intelligibile, & per seipsum adest potentiæ, & potest cum illa concurrere, species necessaria non est: alterum non dari aliud lumen Beatis, præter illam speciem, quod est abuti terminis, præter communem usum Theologorum solum ad explicanda Concilia, quæ de lumine gloriæ loquuntur, quod est Conciliorum definitiones enervare, & occasionem præbere, eas ad falsos sensus detorquendi. Omnes enim Theologi, qui de lumine gloriæ loquuntur, sive, præter illud, admittant speciem, sive negent, per lumen intelligunt rem ab specie distinctam, neque ullus est, qui speciem intelligibilem vocet lumen intellectuale, sicut nec sensibilis species lumen sensibile vocatur. Cum enim species habeat vicem objecti, tanquam unum cum illo reputatur; lumen autem dicitur quoddam aliud medium, quod objectum manifestat. Et præterea contra hanc sententiam urget argumentum factum, nam etiam si objectum ipsum per se concurrat cum potentia, requiritur lumen seu virtus ex parte potentiæ; ergo idem erit necessarium, etiam si concurrat, mediante specie. Quarto arguitur, nam experimur, duos intellectus inæquales in perfectione per easdem species inæqualiter intelligere, cujus ratio est, quia species non supplet defectum potentiæ, & quia usus speciei multum pendet ex virtute activa ipsius potentiæ: ergo, quando potentia de se est insufficiens ad efficiendum actum, non potest sola species illam supplere. Quinto id explicatur ex subordinatione instrumentorum, quæ ita se habent, ut unumquodque requirat propriam virtutem seu formam, & dispositionem, ut sunt calamus, & manus, quamvis enim calamus bene aptus sit, nisi manui virtus sufficiens insit ad movendum, & menti etiam ars dirigens & ordinans talem motum, ineptus erit effectus. Similiter, si species angelica, & universalis tribuatur intellectui humano, non poterit ea uti sua naturali virtute, quemadmodum utitur angelus, quia est improportionatum instrumentum, multo autem magis improportionatæ sunt supernaturales species. Unde confirmatur obiter, quia aliàs sine causa uni intellectui, vel angelo, darentur universaliores species, vel perfectiores, quam alteri, si quilibet eorum æque posset illis uti, ac alius. Ultimo arguitur, quia in hac scientia infusa, cognitio (ut dictum est) fit per simplicem modum, cognoscendo effectum in causa, & proprietatem in essentia: sed ad perfectam hanc cognitionem non videtur posse sufficere sola species, nisi ex parte intellectus, & luminis sit sufficiens vis, tum ad intelligendum perfecto modo, tum ad objectum penetrandum; ergo.

Et ex his ultimo tandem concluditur, in hac scientia, præter species intelligibiles, dari habitum per se infusum, elevantem intellectum ad illius actus. Ita sensit aperte D.Th. hic ad 3. ubi distinguit lumen divinitus infusum ab speciebus, & illud significat esse unum, species plures. Et idem docet in 3.d.14.art.3.q.4.& hic etiam, art.4. dicit, hanc scientiam esse perfectiorem angelica, quantum ad lumen. Item sentit Richar.dist.14.art.3.q.4.& Bonav. art.3.q.2. Probatur aperte ex dictis, quia virtus activa intellectus de se est insufficiens ad actus hujus scientiæ, & non elevatur per solas species: ergo aliqua alia re; ergo aliquo habitu infuso, quia, ut connaturali modo elevetur, debet per intrinsecam & inhærentem, ac permanentem virtutem elevari, & hanc vocamus habitum. Et confirmatur primo exemplo voluntatis, conveniunt enim

Per habitum infusum, elevatur intellectus Christi ad actus scientiæ infusæ.

hæ duæ potentiæ in hoc, quod præter virtutem activam potentiæ, utraque indiget concursu objecti ad operandum, quamvis fortasse concursus objecti non sit ejusdem rationis in utraque potentia, quod nihil ad præsentem disputationem attinet. Hinc igitur formatur argumentum, nam voluntas, postquam illi propositum est objectum supernaturale, & supernaturali modo cognitum, quia non habet naturalem virtutem ad efficiendum actum, illi objecto proportionatum, indiget habitu per se infuso, ut elevetur ad illum connaturali modo efficiendum; ergo similiter intellectus indigebit hujusmodi habitu, quandoquidem, posita specie, per quam veluti applicatur objectum, ipse in suo ordine est insufficiens, & non habet naturalem virtutem ad efficiendum actum tali speciei proportionatum.

Et ex hoc exemplo solvitur objectio quædam, quæ fieri potest, scilicet, intellectum informatum specie sufficienter elevari per auxilium, nam, etiam posito habitu, indiget auxilio. Respondetur enim, de potentia absoluta posse ita elevari, non tamen modo perfecto, & rerum naturis magis consentaneo. Sicut etiam voluntas posset eodem modo elevari, tamen perfectior modus, & magis connaturalis est, ut per intrinsecum principium, & habitualem virtutem elevetur. *Objectio.* *Respon.*

Nec refert, quod, posito habitu, requiratur auxilium, nam illud est debitum, tanquam concursus primæ causæ in suo ordine necessarius: si autem non daretur habitus, majus auxilium, & alterius generis deberet conferri. Ultimo tandem confirmatur hæc sententia, quia in scientiis naturalibus, præter species, requiritur habitus, & similiter in fide, & in prophetica cognitione; ergo & in hac scientia. Responderi potest, in his omnibus requiri habitus, quia species sunt imperfectæ, unde objici potest scientia infusa angelorum, in qua non datur habitus distinctus ab speciebus, quia species sunt perfectæ. Sed contra primo, nam hæc responsio locum non habet in visione beata, a qua etiam supra argumentum sumpsimus. Secundo, quia, si in aliis requiritur habitus propter imperfectionem specierum, multo magis hic erit necessarius propter imperfectionem potentiæ. Unde non est simile, quod ex scientia Angelorum affertur, quia in illa non solum species perfectæ sunt, sed etiam virtus potentiæ est in suo ordine sufficiens, & accommodata ad actus tales scientiæ, ad quos naturalem propensionem habet absque ullo impedimento, & ideo non indiget habitu: secus vero est in intellectu animæ Christi, ad actus hujus scientiæ comparato, ut satis explicatum est. Et ex his expeditum relinquitur fundamentum secundæ sententiæ supra positæ. *Responsio.* *Objectio.*

SECTIO III.

Utrum hic habitus, vel lumen scientiæ infusæ sit in se unum tantum.

PRima sententia est, hunc non esse unum habitum, sed plures. Ita Bonav. in 3.d.14. art.3.q.2. Cajet.1.2.q.54.art.4. non longe a fine, & tribuit D.Th. hic, sine causa tamen; nam hoc loco non ponit plures habitus in hac scientia infusa, nisi ratione specierum, non vero ratione luminis infusi, ut in solutione ad 3. satis explicuit, & ita eum intellexit Petrus Bergomensis in concordantiis D. Th.dub. 12.& 16. & Cajetanus hic videtur etiam aliter sentire, non explicat autem hæc opinio, quot sint hi habitus. Videtur tamen, duobus modis in ea procedi posse, juxta duplex ejus fundamentum. Primum est, ut, quia species intelligibiles hujus scientię sunt plures, ideo etiam habitus, vel lumina multiplicentur: & ita primus modus dicendi in hac sententia esse potest, tot multiplicari habitus, vel lumina, quot multiplicantur species intelligibiles. Sed fundamentum hoc parum est efficax, quia fere omnibus habitibus scientiarum commune est, ut unus habitus scientiæ variis utatur speciebus intelligibilibus: unde verisimile non est, in hac scientia, de qua agimus, tot multiplicari habitus vel lumina, quot sunt species intelligibiles: & ratio generalis est, quia cum habitus, vel lumen teneat se ex parte potentiæ, ex suo genere universalius principium est, quam species, quæ supplet vicem objecti, & ad talem actum determinat potentiam.

Secundum fundamentum sumi potest ex diversitate rerum, in quibus hæc scientia versatur, cum enim sint diver-

diversorum ordinum, non videntur omnes ad eumdem habitum pertinere: unde secundus modus in hac sententia esse potest, duos esse habitus hujus scientiæ, quorum alter circa res naturales, alter circa supernaturales versatur. Cum enim hæc objecta sint omnino diversorum ordinum, & per hanc scientiam in proprio genere & per proprias species cognoscantur, videntur requiri diversa principia, & habitus, scilicet, ad cognoscendas res supernaturales, prout in se sunt, habitus ordinis divini & supernaturalis, ad cognoscendas autem res naturales, etiam altiori modo, quam humano, alius inferior, & quasi angelici ordinis. Quod vero non sit necessarium, hos habitus in plures dividere, facile videtur posse suaderi, quia res omnes naturales cognoscuntur ab Angelo eodem lumine, quamvis per diversas species; ergo & in hac scientia poterunt cognosci eodem lumine infuso, cum sit perfectius, quam angelicum: & pari ratione aliud lumen sufficit ad cognoscendas omnes res supernaturales, tum, quia illæ res non minorem inter se convenientiam habent, quam res naturales inter se: tum etiam, quia illud lumen est altius, & perfectius. Solum in hoc dubitari posset de modo unionis hypostaticæ, qui inter omnes res supernaturales videtur esse altioris ordinis: tamen non oportet propter illum ponere specialem habitum, etiam in hac sententia, quia licet in genere gratiæ, & ex parte personæ divinæ, quæ communicatur humanitati, illa unio merito dicatur specialem ordinem gratiæ constituere, tamen, quatenus ille modus unionis creatum quid est, & supra naturalem capacitatem naturæ creatæ, cadere potest simul cum aliis supernaturalibus operibus sub idem lumen supernaturale hujus scientiæ. Et hæc opinio ita explicata est probabilis.

Nihilominus dicendum videtur, lumen hujus scientiæ esse unum tantum habitum, seu qualitatem simplicem, ut sentit D.Th. hic ad 3. & in 3. d.14. art.3.q.4. & Richard. art.3.q.4. Marsil.q.10. art.2.p.4. Et fundamentum hujus sententiæ sumendum est fere ex dictis inter explicandam præcedentem sententiam, adjunctis iis, quæ superius diximus de modo, quo res naturales per hanc scientiam cognoscuntur altius, & perfectius, quam per naturale lumen alicujus intellectus creati cognosci possunt. Ex quibus ita argumentari possumus; nam lumen hujus scientiæ est sicut potentia quædam altioris ordinis, quam sit lumen angelicum; est ergo de se universalius principium; ergo complectitur sub objecto suo ea omnia, quæ lumen Angelicum attingere potest, & rursus ea, quæ sunt supra Angelicum ordinem, & pertinent ad supernaturalem, in quo lumen hujus scientiæ collocatur; sicut lumen intellectuale, quod superioris ordinis est, quam sensus, comprehendit sub se omnia, quæ sub sensum cadunt, & præterea res etiam sui ordinis sibi proportionatas. Et confirmatur, quia idem lumen fidei hac ratione versari potest circa res omnes, tam naturales, quam supernaturales, quatenus altiori modo per illud lumen manifestantur, charitas etiam amat bonitatem naturæ sub aliqua habitudine, vel ratione supernaturali. Et confirmatur præterea, quia res supernaturales ita sunt connexæ cum naturalibus, ut vix possint perfecte, & ut in se sunt, videri sine illis, ut gratia inhærens animæ non videtur sine anima, & sic de aliis. Denique confirmatur, quia non oportet distinctionem ponere sine necessitate; hic autem nullum est sufficiens fundamentum, nam ex sola distinctione materialium objectorum non potest colligi distinctio habituum, & modus cognoscendi naturales res per hanc scientiam non solum excedit humanam cognitionem, sed etiam angelicam.

Lumen scientiæ infusæ Christi unus tantum est habitus.

SECTIO IV.

Utrum lumen hujus scientiæ distinctum sit a lumine gloriæ.

NOn invenio quæstionem hanc a Theologis disputatam, sed habet non contemnendam difficultatem. Tres enim modi dicendi mihi occurrunt, qui in dubitatione hac esse possunt. Primus est, supponendo opinionem supra tactam, quod in hac scientia sit duplex habitus, quorum unus circa naturalia, alius circa supernaturalia versetur. Quo supposito, dici potest, habitum seu lumen, quod versatur circa supernaturalia, non distingui ab ipso lumine gloriæ, propter ea, quæ statim in modo tertio dicemus: habitum vero, qui versatur circa naturalia, distingui ab illo lumine, propter suppositionem factam: & si illa suppositio vera esset, ego hunc modum tanquam veriorem etiam eligerem. Sed (ut vidimus) fundamentum, quod hæc sententiam supponit, minus probabile est.

Secundus ergo modus dicendi est, lumen hujus scientiæ esse in se unum, & omnino distinctum a lumine gloriæ, & hunc modum videntur supponere omnes Theologi, distinguunt enim absolute & simpliciter hanc scientiam a beata, unde videntur illas distinguere, non tantum in speciebus, sed etiam in luminibus. Et ratio esse potest, quia lumen gloriæ respicit essentiam divinam ut objectum adæquatum suum, ita ut non possit circa creaturas versari, nisi prout in Deo, & per divinam essentiam manifestantur, hic enim modus cognoscendi creaturas est longe altior, & excellentior, quam sit cognitio creaturarum in se ipsis. Propter quod Augustinus illam cognitionem, ***matutinam***, hanc vero, ***vespertinam***, vocavit; ergo lumina, quæ sunt principia talium cognitionum, sunt distincta. Et confirmatur, quia lumen gloriæ creatum est altissima participatio luminis increati, & ad eumdem ordinem quodammodo spectans; imitatur ergo modum cognitionis ejus; sicut ergo Deus est quasi adæquatum objectum sui luminis increati, & nihil per illud videt nisi in se, & per se ipsum, ita suo modo se habet lumen gloriæ creatum, atque adeo lumen hujus scientiæ inferioris rationis est, ab illoque distinctum.

Tertius tamen modus dicendi esse potest, lumen hujus scientiæ esse ipsum lumen gloriæ, atque adeo scientiam infusam quoad habitum solum addere intellectui lumine gloriæ informato species per se infusas, ad quarum usum satis eodem lumine gloriæ intellectus elevatur. Quæ sententia non videtur omnino aliena a D. Th. in his articulis, nam in hoc sexto solum distinguit habitus hujus scientiæ ratione specierum intelligibilium, & in solutione ad 3. dicit lumen divinitus infusum esse communem rationem intelligendi ea, quæ divinitus revelantur, quod art.4. vocaverat, ***lumen spiritualis gratiæ***. Et ratione potest ita explicari, quia lumen, per quod hæc scientia infusa versatur circa res supernaturales quoad substantiam, cognoscendo illas in se ipsis per proprias species, non est aliud a lumine gloriæ. Ergo absolute & simpliciter lumen hujus scientiæ non est aliud a lumine gloriæ. Consequentia evidens est ex supra dictis; ostensum est enim, unum & idem esse lumen hujus scientiæ, quo cognoscuntur res supernaturales, & Deus ut author & causa illarum, & consequenter omnia mysteria supernaturalia, atque adeo res etiam inferiores, & naturales, quia intellectuale lumen unius ordinis, quamvis per se primo versetur circa res sui ordinis, tamen etiam secundo complectitur res inferioris ordinis, quas superiori, & excellentiori modo attingit, ut patet in lumine immateriali, quod primo circa immaterialia versatur, tamen etiam attingit materialia modo immateriali. Antecedens vera declaratur, & probatur, quia lumen gloriæ est sufficiens principium ad cognoscendum se ipsum, & alia lumina sibi similia, per seipsum seu per propriam speciem; ergo est etiam sufficiens principium ad cognoscendam gratiam sanctificantem perfecte, & quidditative, atque adeo ad cognoscendas omnes qualitates supernaturales, ut sunt charitas, dona supernaturalia, & similia, quæ ejusdem ordinis sunt, & ad gratiam, sicut potentiæ ad formam principalem, comparantur; unde idem lumen sufficiens est ad hæc omnia cognoscenda. Antecedens, assumptum de ipso lumine gloriæ, videtur sane per se clarum, quia nullum intellectuale lumen videtur esse ita accommodatum ad habendam perfectam scientiam in proprio genere, sicut est ipsum lumen gloriæ, quia nullum inferius videtur esse posse ita sufficiens, cum non sit tam perfectum: perfectius autem lumen, vel omnino esse non potest, vel sine causa requiretur ad tale lumen cognoscendum, cum lumen intellectus angelici natura sua sufficiens sit ad cognoscendum seipsum, & sibi similia. Et in universum, omne lumen intellectuale clarum & evidens est sufficiens principium seipsum manifestandi; consequentia vero, quod ad gratiam sanctificantem attinet, facilis etiam videtur: tum, quia gratia & lumen sunt res ejusdem ordinis, unde eamdem videntur habere rationem objecti scibilis: tum etiam, quia in angelo idem naturale lumen est sufficiens

prin-

principium, non tantum seipsum cognoscendi, sed etiam substantiam ipsius angeli, cujus est proprietas: sed hoc lumen gloriæ etiam comparatur ad gratiam, præsertim consummatam, sicut proprietas ad naturam, cum qua habet proportionem: ergo erit principium sufficiens cognoscendi illam, & eadem ratio probat de aliis qualitatibus, & virtutibus supernaturalibus, cum neque illæ perfectiores sint, neque ad illas cognoscendas major virtus requiratur. Et confirmari potest hic discursus, quia virtus, quæ potens est per se primo versari circa aliquod objectum, quod est tale per essentiam, potest etiam attingere participationes illius objecti ad eumdem ordinem pertinentes: ut potentia, quæ est principium videndi lumen, est etiam sufficiens ad videndos colores: & charitas, quæ amat Deum propter bonitatem increatam, est sufficiens principium amandi seipsam, & sibi similes, & proximum, propter supernaturalem creatam sanctitatem. Confirmatur secundo hæc sententia, exemplo intellectus angelici, cujus lumen unum est, quod respicit propriam essentiam ipsius angeli, a qua manat, tanquam objectum maxime proprium & proportionatum, quod semper actu naturaliter intuetur, & nihilominus simul extenditur ad res alias per proprias species cognoscendas: sic igitur lumen glorię, quamvis essentiam divinam respiciat, ut objectum maxime proprium & connaturale, & ita actu quasi connaturali perpetuo circa ipsam versetur, poterit tamen versari circa res alias per proprias earum species altiori & excellentiori modo, quam omne aliud lumen: intellectuale quippe lumen, quo excellentius est, eo habet objectum universalius. Neque oportet in omnibus servari similitudinem inter hoc lumen creatum, & lumen increatum Dei: hoc enim, quia est purissimus actus, non tantum est lumen, sed etiam visio, & objectum ipsum intelligibile, unde nullo principio a se distincto uti potest ad intelligendum: lumen vero gloriæ hoc ipso, quod creatum est, habet admistam potentiam, & potest uti principio, seu specie, a se distincta, sicut etiam efficit actum distinctum a se, & ideo mirum non est, quod uti possit speciebus ad cognoscendas res, non tantum in Deo, sed etiam in proprio genere. Et hæc sententia videtur mihi probabilis, & verisimilis propter discursum factum, & quia in contrarium nec authoritas aliqua occurrit, neque ratio, quæ magnam ingerat difficultatem. Nihilominus tamen, quia res nova est, nolo eam definire, sed difficultatem ejus insinuasse sufficiat. Ad quam, defendendo sententiam communem, dicendum est, lumen gloriæ habere pro objecto adæquato essentiam increatam, & nullam rem creatam directe attingere in seipsa, sed tantum in Verbo, ac denique hos duos modos cognoscendi creaturas in Verbo, & in seipsis, tam esse distinctos, ut non possint eidem lumini convenire, quod etiam per sese satis probabile apparet.

Differentia inter lumen gloriæ creatum & increatum Dei.

QUÆSTIO XII.

De scientia animæ Christi acquisita, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de scientia animæ Christi acquisita, vel experimentali.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia.

Secundo, utrum in hac scientia profecerit.

Tertio, utrum aliquid ab homine didicerit.

Quarto, utrum acceperit aliquid ab Angelis.

ARTICULUS I.

Utrum secundum hanc scientiam Christus cognoverit omnia.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod secundum hanc scientiam Christus non omnia cognoverit. Hujusmodi enim scientia per experientiam acquiritur. Sed Christus non omnia expertus est. Non igitur omnia secundum hanc scientiam scivit.

2 Præterea. Homo scientiam per sensum acquirit. Sed non omnia sensibilia sensibus corporalibus Christi fuerunt subjecta. Non igitur secundum hanc scientiam omnia cognovit Christus.

3 Præterea. Quantitas scientiæ attenditur secundum scibilia. Si igitur secundum hanc scientiam Christus omnia scivisset, esset in eo scientia acquisita, æqualis scientiæ infusæ, & scientiæ beatæ, quod est inconveniens. Non ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Sed contra est, quod nihil imperfectum fuit in Christo, quantum ad animam. Fuisset autem imperfecta hæc ejus scientia, si secundum eam non scivisset omnia, quia imperfectum est, cui potest fieri additio. Ergo secundum hanc scientiam Christus omnia scivit.

Respondeo dicendum, quod scientia acquisita ponitur in anima Christi (ut supra dictum est) propter convenientiam intellectus agentis, ne ejus actio sit otiosa, quæ facit intelligibilia in actu: sicut & scientia indita, vel infusa ponitur in anima Christi ad perfectionem intellectus possibilis. Sicut autem intellectus possibilis est, quo est omnia fieri, ita intellectus agens est, quo omnia est facere, ut dicitur in tertio de Anima.* Et ideo, sicut per scientiam inditam scivit anima Christi omnia illa, ad quæ intellectus possibilis est quocumque modo in potentia, ita per scientiam acquisitam scivit omnia illa, quæ possunt sciri per actionem intellectus agentis.* q.9 art.4. Lib.3. de anima tex. 18. tom.2.

Ad primum ergo dicendum, quod scientia rerum acquiri potest, non solum per experientiam ipsarum, sed etiam per experientiam quarundam aliarum rerum, cum ex virtute luminis intellectus agentis possit homo procedere ad intelligendum effectus per causas, & causas per effectus, & similia per similia, & contraria per contraria. Sic igitur, licet Christus non fuerit omnia expertus, ex his tamen, quæ expertus est, in omnium devenit notitiam.

Ad secundum dicendum, quod licet sensibus corporalibus Christi non fuerint subjecta omnia sensibilia, fuerunt tamen sensibus ejus subjecta aliqua sensibilia, ex quibus, propter excellentissimam vim rationis ejus, potuit in aliorum notitiam devenire, per modum prædictum: sicut videndo corpora cœlestia, potuit comprehendere eorum virtutes & effectus, quos habent in istis inferioribus, qui ejus sensibus non subjacebant. Et eadem ratione ex quibuscumque aliis in aliorum notitiam devenire potuit.* In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod secundum istam scientiam anima Christi non simpliciter cognovit omnia, sed illa omnia, quæ per lumen intellectus agentis homini sunt cognoscibilia. Unde per hanc scientiam non cognovit essentias substantiarum separatarum, nec etiam singularia præterita, præsentia, & futura, quæ tamen cognovit per scientiam inditam, ut supra dictum est.* In corp.a. & q. præc. & q.5.a.3. & 4.

COMMENTARIUS.

IN hoc articulo explicat D.Thom. materiale objectum hujus scientiæ, & supponit sententiam, quam supra docuit, nimirum, Christum non habuisse hanc scientiam a Deo infusam, sed propria industria & exercitatione, seu actione intellectus agentis comparatam. Unde concludit, cognovisse Christum per hanc scientiam omnia, quæ per actionem intellectus agentis ab homine sciri possunt, non vero substantias separatas, nec singularia præterita, præsentia, aut futura, ut dicit in solutione ad 3. Contra quam doctrinam objicit D. Th. argumenta non facilia. Sed quæ in solutione eorum dicit, & tota hæc sententia indiget prolixiori examine, ut videbimus disputatione sequenti.

ARTICULUS II.

Utrum Christus in hac scientia profecerit.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod secundum hanc scientiam Christus non profecerit. Sicut enim secundum scientiam beatitudinis, & secundum scientiam infusam, Christus cognovit omnia, ita & secundum hanc scientiam acquisitam, ut ex dictis patet †. Sed secundum illas scientias non profecit: ergo nec secundum istam. 99. Sup.q.7.a.12.3. & inf.a 33.& q.15.a 8.& 3.d.13 lit. in fin. &d. 14.a.3.q.5 & veri.q. 20.ar 6.3. & opusc.3. c. 213. & Joan.1.1 10 col.1.fi. & Hebr.5. col.9.* ar. præceden.

2 Præterea. Proficere, est imperfecti, quia perfectum additionem non recipit. Sed in Christo non est ponere scientiam imperfectam. Ergo secundum hanc scientiam Christus non profecit.

3 Præterea. Damascen. dicit. Qui proficere dicunt Christum sapientia & gratia, ut additamentum sensus suscipientem, non venerantur unionem, quæ est secundum hypostasim. Sed impium est, illam unionem non venerari. Ergo impium non est dicere, quod scientia ejus acceperit additamentum.* Lib.3. c. 21. ortho. fin. paulo a princip.

Sed

Sed contra est, quod dicitur Lucæ 2. quod Jesus proficiebat sapientia, & ætate, & gratia apud Deum & homines. Et Ambrosius dicit, quod proficiebat secundum sapientiam humanam. Humana autem sapientia est, quæ humano modo acquiritur, scilicet, per lumen intellectus agentis. Ergo Christus secundum hanc scientiam profecit.*

Lib. de Incarn. Domini Sac. c. 8. a med. to tom. 2

Respondeo dicendum, quod duplex est profectus scientiæ. Unus quidem secundum essentiam, prout scilicet, ipse habitus scientiæ augetur. Alius autem secundum effectum, puta si aliquis secundum eumdem & æqualem scientiæ habitum, primo minora aliis demonstret, & postea majora & subtiliora. Hoc autem secundo modo manifestum est, quod Christus in scientia, & gratia profecerit, sicut & in ætate: quia, scilicet, secundum augmentum ætatis opera majora faciebat, quæ, scilicet, majorem scientiam & gratiam demonstrabant. Sed quantum ad ipsum habitum scientiæ, manifestum est, quod habitus scientiæ infusæ in eo non est augmentatus, cum a principio plenarie fuerit sibi omnium scientia infusa: & multo minus scientia beata in eo augeri potuit. De scientia enim divina, quod non possit augeri, supra in 1. p. dictum est. Si igitur præter habitum scientiæ infusum, non sit in anima Christi aliquis habitus scientiæ acquisitæ (ut quibusdam videtur,* & mihi aliquando visum est), nulla scientia in Christo augmentata fuit secundũ essentiam, sed solum per experientiam, id est, conversionem specierum intelligibilium inditarum ad phantasmata. Et secundum hoc dicunt, quod scientia Christi profecit secundum experientiam, convertendo, scilicet, species intelligibiles inditas ad ea, quæ de novo per sensum accepit. Sed quia inconveniens videtur, quod aliqua naturalis actio intelligibilis, Christo deesset, cum extrahere species intelligibiles a phantasmatibus, sit quædam naturalis actio hominis secundum intellectum agentem, conveniens videtur, hanc etiam actionem in Christo ponere. Et ex hoc sequitur, quod in anima Christi aliquis habitus scientiæ fuerit, qui per hujusmodi abstractionem specierum potuerit augmentari, ex hoc, scilicet, quod intellectus agens post primas species intelligibiles abstractas a phantasmatibus, poterat etiam alias & alias abstrahere.*

1. p. q. 14. art. 15.

3. Senten. d. 14. q. 3. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod tam scientia infusa animæ Christi, quam scientia beata, fuit effectus agentis infinitæ virtutis, qui potest simul totum operari: & ita in neutra scientia Christus profecit, sed a principio eam perfectam habuit. Sed scientia acquisita causatur ab intellectu agente, qui non simul totum operatur, sed successive. Et ideo secundum hanc scientiam Christus non a principio scivit omnia, sed paulatim, & post aliquod tempus, scilicet, in perfecta ætate. Quod patet ex hoc, quod Evangelista simul dicit, eum profecisse scientia, & ætate.

Ad secundum dicendum, quod hæc etiam scientia in Christo semper fuit perfecta secundum tempus, licet non semper fuerit perfecta simpliciter & secundum naturam. Et ideo potuit habere augmentum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Damascen. intelligitur, quantum ad illos, qui dicunt simpliciter fuisse factam additionem scientiæ Christi, scilicet, secundum quamcumque ejus scientiam, & præcipue secundum infusam, quæ causatur in anima Christi ex unione ad Verbum. Non autem intelligitur de augmento scientiæ, quæ ex naturali agente causatur.*

COMMENTARIUS.

QUoniam in art. præced. docuit D.Th. aliquo modo cognovisse Christum omnia per hanc scientiam, in hoc explicat, quo tempore ætatis suæ hæc omnia sciverit. Et docet, non a principio conceptionis, sed paulatim hanc universalem scientiam acquisivisse, quia intellectus agẽs, cujus actione ad comparandam hanc scientiam usus est, non simul omnia, sed paulatim in temporis successione operatur. Quod si interroges, quando incepit Christus hanc scientiam acquirere, & quo tempore ad ultimam ejus perfectionem pervenit. Respondet D.Th. in sol. ad 1. & 2. in singulis ætatibus habuisse Christum hanc scientiam cum tota perfectione unicuique ætati accommodata, unde cum primum cœpit uti ratione, modo connaturali homini statim videtur incepisse, hanc scientiam acquirere (juxta hunc dicendi modum), postmodum vero intra breve tempus illam consummavit, quam cito potuit ingenio, & industria humana fieri; & juxta hunc sensum intelligendum censeo, quod D.Th. dixit in perfecta ætate habuisse Christum hanc scientiam consummatam.

ARTICULUS III.

Utrum Christus aliquid ab homine didicerit.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Christus aliquid ab hominibus didicerit. Dicitur enim Luc. 2. quod invenerunt eum in templo in medio Doctorum: interrogantem illos, & respondentem: interrogare vero, & respondere est addiscentis. Ergo Christus aliquid didicit ab hominibus.

2 Præterea. Acquirere scientiam ab homine docente, videtur esse nobilius, quam acquirere a rebus sensibilibus: quia in anima hominis docentis sunt species intelligibiles in actu, in rebus autem sensibilibus sunt species intelligibiles solum in potentia. Sed Christus accipiebat scientiam experimentalem ex rebus sensibilibus, ut dictum est. Ergo multo magis poterat accipere scientiam, addiscendo ab hominibus.* Art. præc.

3 Præterea. Christus secundum scientiam experimentalem non omnia a principio scivit, sed in ea profecit, ut dictum est. Sed quilibet audiens sermonem significativum alicujus, potest addiscere, quod nescit. Ergo Christus potuit ab hominibus aliqua addiscere, quæ secundum hanc scientiam nesciebat.* Art. præc.

Sed contra est, quod dicitur Isa. 55. Ecce testem populis dedi eum, ducem ac præceptorem gentibus. Præceptoris autem non est doceri, sed docere. Ergo Christus non accepit aliquam scientiam per doctrinam alicujus hominis.

Respondeo dicendum, quod in quolibet genere id, quod est primum movens, non movetur secundum illam speciem motus: sicut primum alterans non alteratur. Christus autem constitutus est a Deo caput Ecclesiæ, quinimo omnium hominum (ut supra dictum est), ut non solum omnes per ipsum gratiam acciperent, sed etiam, ut omnes ab eo doctrinam veritatis reciperent. Unde ipse dicit Joan. 18. In hoc natus sum, & ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati. Et ideo non fuit conveniens ejus dignitati, ut a quocumque homine doceretur.* Quæst. 8. art. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Origenes dicit super Lucam, Dominus interrogabat, non ut aliquid addisceret, sed ut interrogatus erudiret. Ex uno quippe doctrinæ fonte manat, & interrogare, & respondere sapienter. Unde & ibid. in Evang. sequitur, quod stupebant omnes, qui eum audiebant, super prudentia, & responsis ejus.* Homil. 19. in fin. to. 3

Ad secundum dicendum, quod ille, qui addiscit ab homine, non accipit immediate scientiam a speciebus intelligibilibus, quæ sunt in mente ipsius, sed mediantibus vocibus sensibilibus, tanquam signis intelligibilium conceptionum. Sicut autem voces ab homine formatæ sunt signa intellectualia scientiæ ipsius, ita creaturæ a Deo conditæ sunt signa sapientiæ ejus. Unde dicitur Eccles. 1. quod Deus effudit sapientiam super omnia opera sua. Sicut igitur dignius est doceri a Deo, quam ab homine: ita dignius est accipere scientiam per sensibiles creaturas, quam per hominis doctrinam.

Ad tertium dicendum, quod Jesus proficiebat in scientia experimentali, sicut & in ætate, ut dictum est. Sicut autem ætas opportuna requiritur ad hoc, quod homo accipiat scientiam per inventionem, ita etiam ad hoc, quod accipiat scientiam per disciplinam. Dominus autem nihil fecit, quod non congrueret ejus ætati: & ideo audiendis doctrinæ sermonibus non accommodavit auditum, nisi illo tempore, quo poterat, etiam per viam experientiæ, talem scientiæ gradum attigisse. Unde Gregorius † dicit super Ezechielem: Duodecimo anno ætatis suæ interrogare dignatus est homines in terra, quia, juxta rationis usum, doctrinæ sermo non suppetit nisi in ætate perfecta.* Art. præc. Hom. 2. parum a princ.

COMMENTARIUS.

DUplex est modus acquirendi scientiam, scilicet per inventionem & per disciplinam, in qua magister, & doctor esse potest homo, aut Angelus: quamvis ergo D.Th. art. 1. solvendo argumenta, obiter dixerit, Christum inventione propria hanc scientiam acquisivisse, in hoc & sequenti articulo exponit, an etiam per disciplinam aliquid ab homine, vel angelo didicerit; & hic negat, aliquid didicisse ab homine, quia non decuit supremum Doctorem a discipulis doceri, Christus autem est supremus Doctor hominum, Isa. 55. & Joan. 18. Sed dici posset, Christum esse datum hominibus, ut eos doceret, & illuminaret in doctrina, & veritatibus fidei, ad salutem animæ pertinentibus, non vero in aliis scientiis & doctri-

doctrinis, nunquam enim homines docuit Physicam, aut Mathematicam, &c. Non est autem inconveniens, Doctorem in uno supremo genere scientiæ, doceri a discipulo de aliquibus inferioribus rebus. Nihilominus conclusio D.Th. recepta est ab omnibus Theologis, & eam indicant Patres omnes, ubicumque de scientia animę Christi loquuntur, quia, quamvis illud, quod in contrarium objicitur, non repugnaverit, hoc tamen magis decuit, præsertim propter dignitatem personæ Christi, quæ cum sit æterna Dei sapientia, non debuit ab hominibus doceri, unde Jo.7. dicebant Judæi: *Quomodo hic literas scit, cum non didicerit?* Et Marci 6. *Mirabantur in doctrina ejus, dicentes. Unde huic hæc omnia, & quæ est hæc sapientia, quæ data est illi?*

Christus nihil ab homine didicit.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliquid acceperit ab Angelis.

81. Inf q 30. a.2.1.& 3. d.13.q.2. a.2.q.1. & d 14.a.3. q.6.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Christus ab Angelis scientiam acceperit. Dicitur enim Luc.22. quod apparuit Christo Angelus de cœlo, confortans eum. Sed confortatio fit per verba confortatoria docentis, secundum illud Job.4. Ecce docuisti plurimos, & manus lassas roborasti, vacillantes confirmaverunt sermones tui. Ergo Christus ab Angelis edoctus est.

Cap. 4. non procul. a fin. cap.

2 Præterea. Dionys.† dicit 4. Cœlest. hierarch. Video enim quod & ipse Jesus, super cœlestium substantiarum supersubstantialis substantia, ad nostram intransmutabiliter veniens, obedienter subjicitur Patris & Dei per Angelos formationibus. Videtur igitur, quod ipse Christus ordinationi legis divinæ subjici voluerit, per quam homines, mediantibus Angelis, erudiuntur.

3 Præterea. Sicut corpus humanum naturali ordine subjicitur corporibus cœlestibus: ita etiam humana mens Angelicis mentibus. Sed corpus Christi subjectum fuit impressionibus cœlestium corporum, passus est enim calorem in æstate, & in hyeme frigus, sicut & alias humanas passiones. Ergo etiam ejus mens humana subjacebat illuminationibus supercœlestium spirituum.

Cap 7. post med. illius.

Sed contra est, quod Dionysius dicit 7. cap. Cœlest. hier. quod supremi Angeli ad ipsum Jesum quæstionem faciunt, divinique illius operis, & pro nobis assumptæ carnis scientiam discunt, & eos ipse Jesus sine medio docet. Non est autem ejusdem docere, & doceri. Ergo Christus non accepit scientiam ab Angelis.*

a *Respondeo dicendum, quod sicut anima humana media est inter spirituales substantias & res corporales, ita duobus modis nata est perfici. Uno quidem modo per scientiam acceptam ex rebus sensibilibus: alio modo per scientiam inditam sive impressam ex illuminatione spiritualium substantiarum. Utroque autem modo anima Christi fuit perfecta: ex sensibilibus quidem secundum scientiam experimentalem, ad quam quidem non requiritur lumen angelicum, sed sufficit lumen intellectus agentis: ex impressione vero superiori secundum scientiam infusam, quam est immediate adepta a Deo. Sicut enim supra communem modum creaturæ anima illa unita est Verbo in unitate personæ, ita supra communem modum hominum, immediate ab ipso Dei Verbo repleta est scientia & gratia. Non autem mediantibus angelis, qui etiam ex influentia Verbi, rerum scientiam in sui principio acceperunt, sicut in 2. super Genes. ad literam Augustinus* dicit.*

Lib.2. c.8. tom.3.

b *Ad primum ergo dicendum, quod illa confortatio angeli non fuit per modum instructionis, sed ad demonstrandam proprietatem humanæ naturæ. Unde Beda dicit super Lucam*. In documento utriusque naturæ, & angeli ei ministrasse, & eum confortasse dicuntur. Creator enim creaturæ suæ non eguit præsidio, sed homo factus, sicut propter nos tristis est, ita propter nos confortatur, ut scilicet, in nobis fides Incarnationis ipsius confirmetur.*

Lib.6. in Luc. c.92. secundum ordin. Bedæ, ante med. to.2.

Ad secundum dicendum, quod Dionys. dicit, Christum fuisse formationibus angelicis subjectum, non ratione sui ipsius, sed ratione eorum, quæ circa ejus Incarnationem agebantur, & circa ministrationem ejus in infantili ætate constituti. Unde ibidem subdit, quod per medios angelos nuntiatur Joseph a Patre, dispensata Jesu ad Ægyptum recessio, & rursum ad Judæam de Ægypto traductio.

Ad tertium dicendum, quod Filius Dei assumpsit corpus passibile (ut infra dicetur†) sed animam perfectam scientia & gratia. Et ideo corpus ejus convenienter fuit subjectum impressioni cœlestium corporum, anima vero ejus non fuit subjecta impressioni cœlestium spirituum.

Quæst.14. art. 1.

COMMENTARIUS.

NEgat D.Thomas, Christum ab angelis aliquid didicisse, & optima utitur conjectura, quia neque quoad naturalem cognitionem indiguit lumine angelico, proprium enim illi sufficiebat: neque ad supernaturalem, seu infusam cognitionem, quia sicut illa anima proxime fuit Verbo conjuncta, ita per illius immediatum influxum hujusmodi scientiam accepit. Adde, rationem præcedentis articuli etiam ad hanc conclusionem applicari posse, quoniam Christus non solum hominum, sed angelorum etiam Doctor existit, teste Diony. c.6. de cœlest. hierar. ubi ait, Christum angelos illuminare; nunquam ergo ab illis illuminatus est.

b In solutione ad primum tractat D.Th. locum illum Luc.22. *Apparuit autem illi Angelus de cœlo confortans eum*, qui dupliciter a Patribus exponitur. Primo minus proprie, & quasi per quendam metaphoram, ut scilicet, illud *confortare*, non significet, animare, seu ad fortiter agendum excitare, sed potius fortitudinem Christi prædicare, sicut nos dicimur magnificare Deum, cum magnitudinem ejus prædicamus. Ita exponit Chrysost. tom. 5. hom. de Trinitate, Epiph. hæres. 69. qui dicit, angelum confortasse Christum quasi admirando fortitudinem ejus, & laudando, & dicendo: *Tua est potentia Domine, tua est fortitudo*, &c. sequitur Theophylact. Lucæ 22. Secundo proprius, & (ut ego existimo) magis ad rem exponitur, angelum confortasse Christum proponendo rationes, quæ possent tristitiam ejus lenire, & inferiorem portionem confortare: unde non fit, angelum docuisse Christum, non enim propterea ad illum eum sermonem habuit, quia Christus eas rationes ignoraret, vel illas per se considerare non posset, sed quia ita per rationem superiorem illas considerabat, ut nullum inde solatium communicari permitteret inferiori parti, & ut magis constaret veritas passionis ejus, voluit angelico ministerio rationes illas proponi, & quasi in memoriam revocari. Et hoc modo dicitur Angelus, quantum in se erat, confortasse Christum, quamquam ipse neque illud consolationis genus acceptare visus sit, statim enim *factus in agonia prolixius orabat*. Et hanc expositionem magis indicat D.Thom. hic quam ex Beda refert Luc. 22. sed est etiam Hier. dial.2. cont. Pelagianos. Hil. lib. 10. de Trin. Cyril. Alex. epist.9. Dam. lib.3. de fid. c.20. & Bern. serm.1. de sancto Andrea.

Angelus qualiter in horto Christum cōfortat.

DISPUTATIO XXX.

In duas sectiones distributa.

De perfectione scientiæ acquisitæ animæ Christi, & modo, quo illam obtinuit.

PRiusquam inquiramus modum, quo scientiam hanc anima Christi comparavit, explicandum est, in quo perfectionis gradu illam habuerit, nam ex hoc principio, illud maxima ex parte pendet. In perfectione autem hujus scientiæ explicanda, possemus eumdem ordinem tenere, quem in disputationibus de scientia infusa secuti sumus, sed quia præsens materia clarior est, brevius illam expediemus. Supponimus enim, hanc scientiam esse ejusdem rationis essentialis & specificæ cum scientia connaturali animæ humanæ, ut ex ipsis terminis constat, & ex supra tractatis disp. 15. sect.2. Unde fit, eodem modo philosophandum esse de objecto, actibus, speciebus, & habitibus ejus scientiæ in Christo, ac in aliis hominibus, quod ad essentialem perfectionem attinet, seclusa imperfectione opinionum, & judiciorum incertorum, quæ in anima Christi locum non habuerunt, ut supra diximus. Solum ergo superest, ut inquiramus perfectionem hujus scientiæ secundum extensionem ad plura, vel pauciora objecta materialia, & secundum dependentiam a corpore corruptibili.

SECTIO I.

Utrum Christus per hanc scientiam cognoverit omnia, quæ naturaliter cognosci possunt ab anima humana, tam conjuncta, quam separata.

QUæstio hæc procedit de Christo in statu viæ, nunc enim dubium non est, quin hæc omnia per hanc scien-

scientiam cognoscat, quia anima propter conjunctionem ad corpus gloriosum non impeditur, quominus perfecte cognoscere possit omnia, quæ cognoscit separata. De statu autem viæ est clara sententia D. Th. in his articulis, Christum solum cognovisse per hanc scientiam ea, quæ ex sensibilibus objectis per abstractionem, & efficientiam intellectus agentis cognosci possunt; & loquitur consequenter, quia supponit Christum solum propria inventione hanc scientiam acquisivisse. Et confirmari potest, quia Christus dependebat in usu hujus scientiæ a phantasmatibus; nam hic est naturalis modus operandi scientiæ naturalis, seu acquisitæ; ergo solum per hanc scientiam cognoscere poterat, quæ in phantasmatibus repræsentantur, vel ex illis cognosci possunt.

Dico tamen primo Christum per hanc scientiam cognovisse omnes res naturales, tam materiales, quam immateriales, & tam substantias, quam accidentia ea perfectione, qua ab anima, tam conjuncta, quam separata, naturaliter cognosci possunt. Hanc conclusionem intelligo de iis rebus, quæ proprie sub scientiam cadunt (ut omittamus singularia materialia, & contingentia, de quibus sect. sequenti dicam) quam tamen non invenio ita distincte explicatam a Theologis loquentibus de hac scientia; sumitur tamen aperte ex illis authoribus, qui, cum negent habuisse Christum scientiam per se infusam respectu rerum naturalium, affirmant tamen a principio illas omnes perfecte cognovisse per scientiam hanc per accidens infusam. Ratione vero, primo generatim suadetur, quia anima Christi a principio habuit omnem perfectionem sibi debitam ratione unionis vel beatitudinis, cujus carentia necessaria, aut utilis non fuit ad nostram redemptionem, sed tota hæc perfectio scientiæ est illi debita ratione beatitudinis, & unionis, ut per se constat, & ejus carentia redemptioni hominum nihil conferebat, neque necessario sequebatur ex eo, quod anima illa informaret corpus corruptibile, nam (ut D. Th. docuit q. 11. art. 1. ad 2. & art. 2.) anima Christi, quamvis esset in corpore corruptibili, in hoc tamen retinuit conditionem animæ beatæ, quod non fuit ita subdita suo corpori, ut ab eo dependeret, sed illi omnino dominata est; ergo, etiam dum erat in illo corpore, fuit capax omnis prædictæ perfectionis hujus scientiæ; ergo illam habuit.

Christus per scientiam acquisitam novit res omnes naturales.

Secundo in particulari hoc declaratur, & probatur tali discursu: nam primo negari non potest, quin Christus per hanc scientiam cognoverit materialem substantiam proprio, & absoluto conceptu, prout in se est, nam etiam D.Th. hic art. 1. ad 2. dicit Christum per hanc scientiam comprehendisse virtutes corporum cœlestium, & effectus, quos habent in istis inferioribus: impossibile autem est comprehendere virtutem cœli, substantia ejus non plene perspecta. Et confirmatur hoc, quia alias valde imperfecte cognovisset anima Christi substantias rerum materialium cognitione naturali, quamdiu fuit in via, quod videtur satis absurdum: at vero propria cognitio substantiæ, etiam materialis, non potest comparari ab anima conjuncta corpori corruptibili ex vi sensibilium phantasmatum, ut ex scientia de Anima, & ex Metaphysica suppono; habuit ergo anima Christi, etiam existens in corpore corruptibili, illam cognitionem naturalem substantiæ materialis, quam anima separata, vel conjuncta corpori glorioso habere potest. Secundo non videtur posse dubitari, quin anima Christi in statu viæ se per se ipsam cognoscere, & intueri potuerit eo modo, quo anima separata, vel angelus suam substantiam per ipsammet naturaliter intuetur. Probatur ex eodem principio, quia anima Christi, etiam in statu viæ, non erat subjecta, nec pendens a corpore, sed naturale est animæ non impeditæ a corpore se intueri, & cognoscere hoc modo; ergo. Tertio hinc fit valde verisimile potuisse etiam animam Christi in statu viæ intueri omnes substantias separatas, prout in se ipsis sunt, eo naturali modo, quo ab anima separata cognosci possunt. Probatur, quia est eadem ratio; anima enim, quæ est capax cognitionis suæ propriæ substantiæ spiritualis, prout in se est, est etiam capax similis cognitionis aliarum creatarum substantiarum spiritualium; anima autem Christi fuit a principio perfecta secundum totam capacitatem suam naturalem. Ex his ergo omnibus satis concluditur cognovisse animam Christi in statu viæ omnia, quorum naturaliter capax est anima humana in quocumque statu constituta.

Dico secundo. Anima Christi in corpore corruptibili potuit habere naturalem cognitionem, seu scientiam intellectivam, sine conversione ad phantasmata. Hæc conclusio sequitur aperte ex præcedenti, non enim potuisset illa anima in eo statu cognoscere se ipsam, aut alias substantias, præsertim spirituales, prout in se sunt, si in ea cognitione omnino a phantasia dependeret. Hac enim ratione animæ aliorum hominum non possunt intueri se ipsas, quia cognoscere non possunt sine conversione ad phantasmata. Ratio vero sumenda est ex supra dictis, quia hæc dependentia oritur ex quadam subjectione, seu quasi alligatione animæ ad corpus, at vero anima Christi, tum ratione unionis, tum ratione beatitudinis, quamvis informaret corpus corruptibile, non tamen illi fuit alligata, neque subjecta, & ideo, etiam in eo statu, retinuit vim operandi actus intellectus & voluntatis, etiam naturales, sine corporis consortio, aut dependentia. Et confirmatur, quia non repugnat animam Christi habuisse hanc perfectionem, & alioqui illi debita erat ratione unionis, & beatitudinis, & illius carentia non erat nobis necessaria; ergo.

Dices, videri nos confundere scientiam per se infusam cum hac acquisita, nam cognoscere substantias separatas, prout in se ipsis sunt, & operari sine conversione ad phantasmata, videtur esse proprium scientiæ per se infusæ. Respondetur non confundi has scientias, quamvis in aliqua conditione aliquo modo convenire possint; scientia enim per se infusa dicta est a nobis quædam scientia divini & supernaturalis ordinis, per quam non solum res supernaturales, sed etiam naturales, supernaturali modo cognoscuntur: unde illa scientia dicitur per se infusa, non solum ratione specierum, sed etiam ratione luminis, & quia omnino est supra conditionem animæ humanæ, tam conjunctæ, quam separatæ. At vero hæc scientia, de qua modo agimus, est connaturalis humanæ naturæ, & licet attingat res spirituales eo modo, quo anima humana potest illas naturaliter cognoscere, tamen, etiam quoad hoc, est inferioris rationis, quam scientia per se infusa: unde ad hanc cognitionem non requiritur aliud lumen, præter illud, quod naturale est animæ humanæ. Requiruntur autem species per se quidem infusæ, tamen ordinis naturalis, quales infunduntur animæ separatæ juxta naturalem conditionem ejus, quæ omnino diversæ sunt ab speciebus alterius scientiæ, ut ex supra dictis facile constat. Et hinc etiam possunt hæ duæ scientiæ in hoc convenire, quod Christus potuit utraque uti sine conversione ad phantasmata: quia hæc conditio non solum oriri potest ex propria & specifica conditione scientiæ infusæ, & supernaturalis, sed etiam ex conditione seu statu ipsius subjecti, seu animæ beatæ, perfecte dominantis corpori suo, ut ex doctrina etiam D. Thomæ satis declaratum est.

Objectio.

SECTIO II.

Utrum anima Christi habuerit hanc naturalem scientiam infusam a Deo a primo instanti creationis suæ.

Prima sententia negat habuisse animam Christi hanc scientiam a principio, seu infusam, sed discursu temporis eam propria inventione acquisivisse absque hominis magisterio, seu doctrina: est enim inter hos duos modos differentia, quia in inventione objecta solum ministrant species, quibus habitis homo per se discurrit, & propriam virtutem exercet, & se ipsum perficit, & quasi docet, & illuminat; at vero in disciplina illuminatur homo ab alio, & quasi dirigitur in discursu, seu cognitione, quod quandam dicit imperfectionem, cum tamen illud primum ad perfectionem spectet. Hæc est sententia D. Thomæ supra q. 9. art. 4. & tota hac quæstione; quibus locis Cajetanus, & alii Thomistæ hanc sententiam defendunt, & Capreolus in 3. dist. 14. Citantur etiam Major in q. 5. Marsilius q. 10. sed loquuntur aperte de scientia experimentali, de qua est diversa ratio, ut statim dicam. Fundamentum D. Thomæ est, quia alias intellectus agens frustra fuisset in Christi anima, caruisset enim propria operatione, scilicet, abstractione specierum, si anima Christi a principio illas infusas habuisset. Et confirmari potest primo, quia perfectius est a se ipso, & per propriam actionem habere perfectionem propriam, quam ab alio

eam recipere. Unde Aristot. 1. Ethic. c. 4. ex Hesiodo ait, *Optimus ille quidem est, ex sese qui omnia novit.* Dicunt aliqui potuisse a principio habere hanc scientiam, & per proprios actus. Sed hoc verisimile non est, ut supra in simili diximus de virtutibus moralibus acquisitis. Oportuisset enim statim in primo instanti conceptionis habere actus scientiarum omnium, & circa objecta omnia, quæ ad perfectionem habitus sufficerent; hoc autem sine multis, & non necessariis miraculis excogitari non potest. Et præterea interrogo, an habuerit Christus in eo instanti infusas species omnium illorum objectorum, vel illas a phantasmatibus abstraxerit. Si dicatur primum, cur non dicitur idem de habitibus, cum sit eadem ratio? si vero secundum asseratur, quomodo id fieri potuit in ea ætate, & dispositione sensuum, & in utero matris, & unico momento? certe necessarium est multa confingere sine causa probabili, non potuerunt ergo hæ scientiæ acquiri, & in primo instanti haberi. Confirmo secundo, quia alias Christus infans, non vere, sed simulate operatus esset ut infans, & ut puer, quod est contra hujus mysterii veritatem. Confirmatur tertio testimonio illo Luc. 1. ubi Christus dicitur profecisse sapientia, quod cum non potuerit vere dici ratione scientiæ beatæ, vel infusæ, necessario videtur secundum hanc scientiam intelligendum. Præsertim, cum ita videantur exponere sancti Patres, Ambr. lib. de Incarn. Domin. sacram. c. 7. & lib. 5. de fide c. 7. & Cyrillus lib. 2. de fide ad Regin. c. 3. Theod. in epitome divinorum decret. c. Quod suscepit animam cum corpore. Richardus de S. Victore 1. lib. de Emanuel. c. 15. & 16. & lib. 2. c. 18. Laurentius Justinianus lib. de sacro connub. Verbi & animæ cap. 10. Quod si contra hanc sententiam objiciatur, quia ex illa sequi videtur Christum aliquo tempore habuisse humanam ignorantiam, quatenus excludit naturalem scientiam humanam, respondendum est, quamvis non omni tempore omnia sciverit, quæ per hanc scientiam sciri possunt, proprie tamen nullam habuisse unquam ignorantiam, quia singulis temporibus, & ætatibus omnia scivit, quæ pro illo tempore vel ætate scire naturaliter poterit, & debebat, ut supra circa textum D. Thomæ explicatum est. Et hæc sententia sic exposita est probabilis. Si tamen, quæ sectione præcedenti dicta sunt, considerentur, consequenter defendi non potest, & ideo in memoriam revocandum est, quod supra, disp. 25. sect. 2. dixi, sub hac scientia naturali comprehendi posse & experimentalem cognitionem, & propriam scientiam ex propriis principiis procedentem.

Dico ergo primo Christi animam a principio conceptionis suæ habuisse perfectos omnes habitus scientiarum, & virtutum intellectualium, cum speciebus ad usum eorum necessariis. Hæc est communior sententia, quam etiam tenuit D. Th. q. 20. de verit. art. 2. & in dist. 14. art. 3. quæstiunc. 3. Et Palud. q. 2. Bonav. art. 3. q. 2. Gabriel, Scotus, Durandus, & Alensis 3. p. q. 13. & alii, qui in Christi anima ponunt scientiam per accidens infusam, similem illi, quam Adam habuit. Et possunt pro hac sententia referri sancti Patres illis locis, quibus simpliciter negant, Christum humana scientia profecisse, ut Damascen. lib. 3. de fid. c. 22. & in oratione, seu libro: *Quomodo ad imaginem Dei facti sumus*: ubi negat Christum profecisse, tam in scientia divina, quam humana, & per scientiam divinam videtur intelligere scientiam supernaturalem, loquitur enim de scientia creata, per humanam vero scientiam consequenter intelligere scientiam naturalem. Et eodem modo loquitur Bernard. homil. 2. in *Missus est*, & Beda tom. 7. homil. Domin. 1. post Epiphaniam, Theophylactus, Euthymius, Lyranus, & alii, Luc. 2. & alios statim referam. Ratione probatur primo ex dictis in præcedenti sectione, nam in primis, si Anima Christi in statu vitæ potuit se ipsam propria cognitione naturali per propriam substantiam cognoscere, ergo a primo instanti creationis suæ hoc potuit: quia, cum in ea cognitione non penderet a corpore ætas, aut organorum dispositio, nihil ad eam referebat; ergo ab eodem primo instanti hanc cognitionem seu scientiam habuit, nam substantia spiritualis, potens se cognoscere, & non impedita, actu se intuetur, & considerat naturali cognitione. Et simili fere argumento concludi potest ab eodem instanti habuisse infusas species ad cognoscendas substantias angelicas ejusdem rationis cum illis, quæ veluti naturaliter infunduntur aliis animabus, cum a corporibus

Omnes scientiæ in Christo ab instanti conceptionis.

separantur. Ostensum est enim habuisse animam Christi hanc scientiam in statu viæ, sed non est major ratio de quodam tempore illius status, quam de alio, neque cur aliquo tempore differretur infusio talium specierum, cum neque illæ, neque illarum usus a dispositione corporis pendeat. Et hinc fit ulterius etiam a principio habuisse proprias species aliarum etiam substantiarum materialium propter easdem rationes, quæ simili proportione applicari possunt. Unde tandem fit omnium etiam aliarum rerum naturalium scientiam ab eo instanti fuisse illi datam, tum quia fere est eadem ratio, tum etiam quia cognitis substantiis propria & perfecta cognitione, facile cognoscuntur accidentia. Secundo arguitur illa ratione sæpe inculcata, quia licet hæc scientia non debeatur animæ, seu naturæ humanæ secundum se: tamen ratione unionis debetur naturæ assumptæ: postulat enim personæ assumentis dignitas, ut natura assumpta sit omnino perfecta, non solum supernaturali, sed etiam naturali perfectione, & præsertim intellectus, quæ est potissima facultas talis naturæ: & carere ad tempus hac perfectione non fuit ad finem redemptionis necessarium; ergo.

Dices fuisse necessarium propter majorem perfectionem illius animæ, scilicet, ut per se ipsam talem scientiam acquireret. Sed hoc falsum est primo, quia melius est nunquam carere aliqua perfectione, etiam si a Deo solo recipienda sit, quam carere illa aliquo tempore, ut per proprios actus obtineatur, quia hoc fere nihil perfectionis addit, ut in simili dixit D. Th. infra q. 19. art. 3. Præsertim, quia quacumque ratione Christus hanc scientiam infusam habuerit, a se illam habere dicendus est, non tanquam adventitiam, sed tanquam proprietatem connaturalem ratione unionis, sicut de gratia & aliis donis in superioribus dictum est. Quod secundo ita declaratur, & confirmatur, quia si Christus assumpsisset humanam naturam in statu per se debito unioni, sine defectibus, quos propter nostram redemptionem in corpore assumpsit, sine dubio assumpsisset illam perfectam hac scientia, sicut reliquis perfectionibus; ergo & nunc de facto ita illam assumpsit cum hac perfectione, ex illo principio, quod carentia hujus scientiæ neque est necessario conjuncta cum corpore passibili, nec per se confert ad finem redemptionis. Tertio, hac ratione habuit virtutes morales naturalis ordinis, non acquisitas propriis actibus, sed a principio infusas, & hoc fuit illi simpliciter melius, ut supra ostensum est; ergo similiter, &c. Unde arguitur quarto, quia si habuit virtutes morales perfectas, ergo & prudentiam, quæ est auriga reliquarum virtutum, sed prudentia perfecta, cum constat in practica cognitione, supponit perfectam cognitionem speculativam, non tantum primorum principiorum, sed etiam universalium conclusionum, a quibus judicium in singulis eventibus pendet; ergo habuit moralem scientiam horum omnium: ergo & habuit cæteras scientias, non enim ad alias erat magis impeditus, neque una scientia potest sine consortio aliarum esse omni ex parte perfecta, sunt enim quodammodo connexæ, sicut virtutes. Quinto, quia Christus a principio potuit uti ratione, non tantum in supernaturalibus actibus, sed etiam in naturalibus, ut ex omnibus dictis in hac disputatione facile intelligi potest. Et ex iis etiam, quæ supra q. 9. art. 1. tractavimus ex Augustino 2. de peccatorum meritis cap. 29. ubi docet in Christo infante non fuisse illud impedimentum usus rationis, quod est in aliis parvulis, quia est magna imperfectio redemptioni nostræ minime necessaria, illud autem impedimentum in aliis infantibus est in usu rationis naturalis. Fuit ergo anima Christi a principio expedita ad hujusmodi usum; ergo oportuit, ut ad illum fuerit etiam perfecte disposita per habitus scientiarum naturalium. Ultimo tandem, quia alias non potuisset Christus habere has scientias omni ex parte perfectas, ut omittam, non admodum decuisse Christum inveniendis & inquirendi hujusmodi scientiis operam dedisse.

Prudentia auriga virtutum.

Antecedens patet primo, quia discursus humanus in hujusmodi scientiis quodammodo in infinitum procedit, ut in Mathematicis constat. Secundo, quia non potuit Christus brevi tempore vitæ proprio discursu invenire omnia, quæ sub humanam scientiam cadere possunt, quia non poterant omnia experimenta dignosci, a quibus hæc scientia realiter accipi potest. Marsilius 3. q. 10. art. 3.

non

non dubitavit propter hæc concedere hanc scientiam in Christo non fuisse omni ex parte perfectam; sed non recte, tum quia Adam habuit illam perfectam, quid ni igitur Christus? tum etiam, quia hæc est perfectio simpliciter humanæ naturæ, tum denique, quia alias habuisset anima Christi aliquam naturalem ignorantiam. Aliter ergo respondet D.Th. viso uno individuo potuisse Christum propter excellentiam ingenii sui, ex illo alia cognoscere, vel contraria, vel similia, & viso cœlo potuisse illud comprehendere, & omnem ejus virtutem. Sed hoc excedit naturales vires ingenii humani, etiam si sit sermo de visione experimentali (ut Cajet. exponit) quia tota cognitio, quæ hinc elici potest, non excedit virtutem & efficaciam earum specierum intelligibilium, quæ ex sensibilibus, & phantasmatibus erui possunt: sed per has nunquam potest devenire ingenium humanum ad comprehendendum totam virtutem corporis cœlestis, quia nec potest experiri omnes ejus effectus, neque aliquos, in quibus alii virtute contineantur, quia fere in infinitum procedere possunt, & sunt valde dissimiles, ac denique in ipsis motibus cœlorum multa sunt, quæ humana inventione nullus assequi potest, nisi diuturni temporis observatione, quæ in Christo homine locum non habet.

Multoque minus poterant illæ species sufficere ad comprehendendas quasdam res ex aliis, ut substantias ex accidentibus, unam substantiam ex alia simili, vel unum contrarium ex alio, tum quia species, quæ naturaliter possunt abstrahi ex accidentibus sensibilibus, non repræsentant substantias, prout in se sunt, sed tantum per improprios & connotativos conceptus, qui non sufficiunt ad perfectam rei cognitionem, ne dum ad comprehensionem: tum etiam quia neque angelus potest unam substantiam perfecte cognoscere per solam similitudinem, quam habet ad aliam; alioqui non indigeret propriis speciebus singularum, sed per speciem unius posset alias comprehendere, quod est plane falsum. Et ratio est, quia similitudo non est in propria & specifica differentia; & ideo ex vi solius naturalis similitudinis non potest una substantia comprehendi ex cognitione alterius. Quocirca his & similibus rationibus convinci videtur non potuisse Christum acquirere perfectam scientiam earum rerum, quas non est perfecte expertus quoad omnes earum proprietates, & effectus, nedum eas, quas nunquam vidit, neque ullo modo expertus est, ut sunt stellæ variæ, & influentiæ cœlorum, pisces maris, & similia.

Neque enim sat est, quod Capreolus addit, dist. 14. q. 1. ad 6. contra 2. conclus. & cum eo alii, potuisse Christum juvari scientia infusa ad perfectam scientiam connaturalem acquirendam. Hoc (inquam) non satis est; nam, licet illa scientia ad aliquam directionem juvare posset, non tamen supplere propria ac per se principia, quales sunt species accommodatæ tali scientiæ: neque etiam fieri poterat ratione illius scientiæ, ut ex uno principio naturali plures conclusiones inferrentur, quam in eo essent contentæ: ergo non poterat efficere, ut ex proprietatibus unius naturæ specificæ aliæ diversæ speciei cognoscerentur exactæ, nec ut per solas species accidentium ad proprios conceptus substantiarum perveniretur.

Quapropter addit Cajetanus ministerio angelorum applicata esse sensibus Christi omnia objecta necessaria ad perfectam harum scientiarum inventionem & acquisitionem. Sed hoc etiam est sine fundamento excogitatum, & vix potest commode declarari. Nam, vel illa applicatio adhibenda erat sensibus externis, & sic oportebat objecta omnia localiter applicari Christi sensibus, & in illos, vel coram illis, omnes actiones suas exercere, quæ ad suæ virtutis manifestationem sufficerent, quodquidem simul fieri non posset sine magnis miraculis, successive autem vix longo tempore finiretur, & indignum est Christum multum temporis huic studio & occupationi dedisse. Ut omittam, fictitium esse cogitare, reconditas cœli stellas, aves omnium regionum, pisces maris, & omnium fluminum, & similia, fuisse sensibiliter ad Christum adducta, ut ab eis scientiam acciperet. Vel illa applicatio facienda erat solum interius per phantasmata talium rerum, & hæc non possunt immediate infundi ab angelis, sed per applicationem objectorum verorum aut apparentium: oportebat ergo aliqua supernaturali virtute fieri: facilius ergo dicitur infusa fuisse a Deo, multoque facilius & probabilius idem dicetur de speciebus intelligibilibus, atque adeo de habitibus ipsis. Denique, quacumque ratione fingatur hæc abstractio specierum facta ab objectis, mediis phantasmatibus, non poterant illæ species sufficere ad formandos proprios & absolutos conceptus substantiarum, prout in se sunt, & consequenter nec ad exactam eorum scientiam acquirendam.

His ergo rationibus aliqui convicti fatentur hanc scientiam fuisse per accidens infusam, quoad ea objecta, quæ Christus Dominus suis sensibus expertus non est, aut ex his, quæ expertus est, dijudicare non poterat virtute naturali, nihilominus tamen, quoad alia objecta, quæ per experientiam cogniturus erat, & ab eis poterat facile scientiam acquirere, non habuisse illam infusam, sed propria inventione illam acquisivisse. Qui authores non loquuntur de sola scientia experimentali, de qua statim dicemus, sed de propria scientia rerum naturalium, quoad proprias essentias specificas, & proprietates earum, & quoad proprios habitus intellectuales, quibus de eis judicatur ex propriis principiis. In hoc autem sensu non probatur mihi illa scientiarum partitio, & (ut sic dicam) dimidiata infusio, ac partialis acquisitio. Primo quidem, quia illa generalis ratio semper urget, quod ad formandos proprios conceptus substantiarum omnium oportuit omnium earum species infundi, quia species, quæ sensibus acquiruntur, ad hoc non sufficiunt: nec acumen ingenii potest defectum speciei supplere, nam sunt principia diversarum rationum, & unumquodque est per se ac simpliciter in suo genere necessarium. Quod si omnium naturarum substantialium habuit infusam scientiam, ergo & proprietatum earum & accidentium, quæ non sunt nisi propter substantias. Secundo, quia opera Dei sunt perfecta: ergo, si infudit animæ Christi has scientias, perfectas illas tribuit, tum in intensione, tum in extensione. Præsertim, quia hæ scientiæ quandam connexionem inter se habent, & vix separari possunt secundum partes. Nam, si sit sermo de habitibus propriis scientiarum, illi, ut ego existimo, sunt indivisibiles extensive in entitate sua: unde non possunt per partes infundi, aut acquiri; si vero sit sermo de speciebus, credibile est unicuique habitui datas esse omnes species proportionatas ad perfectum usum suorum actuum, quia est fere eadem ratio. Rursus inter ipsos habitus aliqui sunt subordinati ex parte objectorum, ut Philosophia naturalis, Metaphysicæ; unde non debuit illa sine hac infundi: & idem est de omnibus similibus scientiis, vel virtutibus intellectualibus, habentibus similem connexionem, ut supra dicebam de prudentia respectu scientiarum moralium, & idem est de his respectu naturalium, & de his respectu rationalium, & sic de aliis. Denique, cum nulla sit necessitas, nec sufficiens congruitas ad hanc partitionem confingendam, & hoc, quod asserimus, simpliciter afferat perfectionem animæ Christi, valde consentaneam unioni, & aliunde non misceatur imperfectio ulla, neque in illo alio inventionis modo sit aliqua perfectio alicujus momenti, non est cur in illas angustias deveniamus, ut perfectam harum scientiarum infusionem Christo denegemus.

Dico secundo animam Christi non habuisse a principio creationis suæ eam humanam cognitionem, quæ in experientia rerum consistit, atque adeo successione temporis in hac profecisse. Hæc conclusio dupliciter intelligi potest; uno modo de ipso sensuum experimento, sive inde nova cognitio in intellectu generetur, sive præexistens tantum exerceatur, & quodammodo applicetur ad operandum simul cum sensu. Et hoc modo est indubitata veritas, quia constat discursu temporis Christum multa vidisse, & audivisse, gustasse, &c. quæ illis sensibus antea non receperat. Et ad hunc modum intelligi potest illud ad Hebr. 5. *Didicit ex iis, quæ passus est, obedientiam*, Non quia denuo virtutem obedientiæ didicerit, aut acquisiverit; sed quia illam novo modo exercuit, & illius effectum expertus est. Secundo modo intelligi potest conclusio, quod etiam in intellectu acquisiverit Christus, mediis sensibus, novam aliquam experimentalem cognitionem, & species intelligibiles ad illam necessarias, quas a principio non habuit: & hoc modo etiam est vera conclusio, & communis Theologorum in 3. dist. 14. & Marsil. q. 10. art. 2. c. 5. late illam prosequitur, & juxta illam interpretatur sententiam D.Th. hic, & Bonavent. ibi, quos non existimat in hac parte dissentire. Unde ipse

Scientia experimentalis in Christo qualis.

ipse nullam aliam scientiam acquisitam ponit in Christo, præter hanc experimentalem; nam earum rerum, quas non est expertus, negat habuisse Christum scientiam acquisitam, sed infusam tantum, quam proinde videtur ponere solum per accidens infusam, quare non recte adducit in suam sententiam D. Th. & eadem est sententia Major. dist. 14. q. 5. Bene autem advertit Marsil. solvendo argumenta Christum superasse alios homines in modo acquirendi hanc experientiam. Nam in aliis hominibus experientia fit veluti inductione quadam, ex repetita memoria rerum sensu perceptarum, & quatenus perceptæ sunt, ex Arist. lib. 1. Metaph. c. 1. & adhuc contingit in eis esse experimentum fallax, ut dixit Hippocrates in princ. aphor. At vero Christus ex uno singulari poterat perfectam experientiam acquirere, certamque & evidentem, tum propter ingenii acumen, tum propter concomitantiam, & directionem scientiæ infusæ.

Quod ergo potuerit Christus hanc cognitionem acquirere, si præventus, vel impeditus non fuerit, per se notum est, quia hoc pertinet ad perfectionem naturæ; quod vero præveniri vel non potuerit, vel non debuerit, ita declaratur. Nam ad hanc experientiam non satis est habere species rerum, quæ sub experientiam cadere possunt, tota enim hæc repræsentatio, & cognitio potest esse sine experientia, ut fuit in Adamo in primo instanti creationis suæ: oportet ergo, loquendo de humana experientia, ut species repræsentent illas res, quatenus aliquando sub sensum ceciderunt, seu ut sint principium cognoscendi ipsas esse sensu perceptas. Unde fit potuisse infundi scientiam naturalium rerum sine propria experientia, quia licet experientia ex natura rei conferat ad acquirendam scientiam naturalem; tamen ab illa non omnino, ac per se pendet: quia non in illa nititur tanquam in proprio principio, sed solum est veluti quædam via, qua naturaliter proceditur ab imperfecto ad perfectum: & ita accidit in Adamo, quia in statu innocentiæ multarum rerum scientiam habuit, quas pro eo statu experiri non potuit. Secus vero est de experientia, nam potius ex dictis fieri videtur hujusmodi experimentalem cognitionem non potuisse infundi, sed solum per ipsam experientiam acquiri: tum quia species, quæ ad experientiam deserviunt, pertinent ad memoriam rei præteritæ seu jam cognitæ ut sic: hæ autem species, ut vere repræsentent, non possunt esse omnino infusæ, sed debent esse aliquo modo relictæ ex præcedenti cognitione, ut in superioribus ostensum est. Quod maxime verum est in cognitione, de qua agimus, quia nullum est medium naturale, quod ostendat evidenter rem fuisse, præter ipsam experientiam sensus, media specie ab illa relicta; tum etiam quia alias species infusa posset ducere in falsam cognitionem, repræsentando aliquid ut per sensum perceptum, quod nunquam revera sensu cognitum sit. Unde facile solvitur objectio, si quis dicat illam speciem, quæ in intellectu resultat ex cognitione ac experientia sensuum, potuisse a solo Deo infundi, quia efficacia sua potest supplere dependentiam, quam productio illius speciei naturaliter habet a phantasmatibus: neque in hoc apparet implicatio contradictionis. Respondetur tamen, si solam omnipotentiam Dei spectemus, nullam cerni in hoc repugnantiam, ut argumentum probat; si vero consideremus providentiam, & utilitatem talis actionis, non esse consentaneam divinæ providentiæ: quia vel talis species infunderetur animæ Christi, ut illa uteretur secundum totam repræsentationem ejus, antequam res repræsentata fieret, & sub experientiam sensuum caderet, vel suspendendus, & impediendus erat ejus usus, usque ad rei eventum, & experientiam. Primum dici non potest, alias data esset talis species ad deceptionem, quia per eam repræsentaretur res ut præterita, & ut experimento cognita, antequam revera ita esset. Si autem dicatur secundum superflua, prorsus esset talis speciei infusio, cujus usus omnino impediendus esset usque ad rei eventum & experientiam.

Scientia experimentalis non potest esse infusa.

Atque in hoc cernitur magna differentia inter has species rerum singularium, quæ experimentali cognitioni deserviunt, & species, quibus scientia utitur: nam harum usus semper fuit expeditus a principio, illarum vero minime, usque ad sensibile experimentum earum rerum, quæ per illas repræsentantur: item species, quibus scientia utitur, in sua repræsentatione & cognitione abstrahunt a tempore, & a præcedente aliqua cognitione; at vero species, quæ experimento deserviunt, repræsentant cum ordine ad tempus præteritum ut tale est, & ad intuitivam seu sensibilem cognitionem præteritam. Unde tandem fit, ut species, quæ deserviunt scientiæ, licet ex parte principii efficientis, vel ex parte subjecti, non petant infundi homini a principio, & ex hac parte præter naturam sit infundi a Deo a principio conceptionis, vel creationis hominis; tamen ex parte objecti, quod repræsentant, & ex parte actus cognitionis, ad quem ordinantur, non est id præternaturale, quia objectum illud ex se indifferenter se habet, ut tam in actu primo, quam in actu secundo, hoc vel illo tempore repræsentetur, sive sensu perceptum sit, sive non sit. At vero species, quibus experimentum elicitur, non solum ex parte principii & subjecti, sed etiam ex parte objecti & actus, petunt generari ex præcedentibus actibus, & repræsentare in ordine ad illos, adeo ut non possint veram cognitionem elicere, donec intuitiva seu sensibilis cognitio objecti præcesserit; & ideo non debuerunt tales species infundi, sed acquiri, etiam si species scientiarum infusæ essent. Cujus rei optimum exemplum habemus in Adamo, cui infusæ fuerunt species ad scientiam, non vero ad experientiam, & idem de angelis existimo, eo modo, quo in eis experientia locum habere potest, de quo alias.

Discrimē inter species, quæ scientiæ, & eas, quæ experimento deserviunt

Ex his ergo satis aperte constat ratio conclusionis, est enim huic generi cognitionis omnino intrinsecum, & ex parte objecti quasi essentiale, ut per sensum acquiratur, & ideo mirum non est, quod a principio infusa non fuerit. Addo experientiam proprie versari circa singularia, & non fuisse necessarium, ut anima Christi a principio habuerit infusas species naturales omnium individuorum materialium, & effectuum contingentium, qui sub sensum cadunt, quia hoc neque ad perfectionem scientiæ, nec naturalis prudentiæ, videtur necessarium: potuit ergo acquirere species aliquorum singularium, & ita eorum experimentum comparare. Quæ ratio supponit posse esse in intellectu speciem acquisitam, repræsentantem directe rem singularem. De qua re alio loco disputandum est.

Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondetur idem argumentum fieri posse in Adamo, qui a principio habuit omnes scientias, & virtutes naturales per se infusas, & tamen non propterea dicendum est frustra habuisse intellectum agentem, & ratio multiplex reddi potest. Primo, quia non omnino caruit intellectus agens sua operatione in Christo, vel Adamo, quia (ut dictum est) potuit efficere species aliquorum singularium, & quæ sunt principium experientiæ. Cajetanus addit habere aliam operationem, scilicet, illustrandi prima principia per se nota. Sed (ut ego existimo) hoc non pertinet ad intellectum agentem, nisi quatenus efficit species repræsentantes terminos, seu res ipsas, nam reliqua cognitio fit ex virtute cognoscitiva ipsius intellectus possibilis. Secundo probabile est intellectum agentem re ipsa non distingui a possibili, qui exercebat operationes suas, & ideo non potest illa potentia dici frustra, sicut potentia generandi, vel ridendi, quamvis in Christo non habuerint actus proprios, ut sub his nominibus concipiuntur, & significantur (si verum est Christum nunquam risisse, ut significavit Basilius in regulis fusius disput. in 17.) in re tamen non distinguuntur ab aliis, quæ habuerunt actus suos, ut potentia generativa a nutritiva, & potentia risiva ab ipso appetitu, & potentia motiva secundum locum. Tertio, neutrum horum est necessarium, ut potentia aliqua non dicatur frustra esse, satis enim est, quod ex natura sua sit connaturalis alicui formæ, & ad perfectum statum & integritatem naturæ requisita, licet ex accidenti contingat, ut nunquam exerceat operationes, quia aliunde prævenitur. Quod maxime verum est, quando talis operatio ad perfectionem simpliciter non pertinet, & effectus ejus potest aliunde melius suppleri.

Responsio ad argumenta.

Intellectus agens in Christo non fuit otiosus.

Ad primam confirmationem jam responsum est, & explicatū, quomodo sit major perfectio, habuisse semper hanc scientiam, quam propriis actibus illam acquisiisse.

Ad secundam negatur hinc sequi simulationem in actibus Christi infantis, nam vere habuit infantilia membra, & organa sensuum eo modo disposita, quem illa ætas postulabat. Unde, quod erat ex parte virium humanæ natu-

naturæ, vere operabatur ut infans, quamvis supernaturali virtute posset operari ut vir.

Ad 3. confirmationem respondetur, primum illud testimonium. Luc. 2. a multis Patribus exponi eodem modo de scientia, sicut de gratia, scilicet, de augmento quoad ostensionem, & operationem, quos late citavimus supra q. 7. circa a. 12. D.Th. Secundo exponi potest juxta secundam conclusionem supra positam, juxta quam loquuntur Patres, in eadem confirmatione citati.

QUÆSTIO XIII.

De potentia animæ Christi in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de potentia animæ Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum habuerit omnipotentiam simpliciter.

Secundo, utrum habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

Tertio, utrum habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

Quarto, utrum habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

In hac quæstione agit D.Th. de potentia operativa, ut distinguitur ab intellectu, & voluntate, & est facultas exterius operandi aliqua actione transeunti, & præsertim agit de potentia communicata Christi humanitati ad supernaturales actiones, quamvis de potentia naturali nonnihil attingat.

ARTICULUS I.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam simpliciter.

82 *Ad primum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi habuerit omnipotentiam. Dicit enim Amb.* super Lucam. Potentiam, quam Dei Filius naturaliter habet, homo erat ex tempore accepturus. Sed hoc præcipue videtur esse secundum animam, quæ est potior pars hominis. Cũ ergo Filius Dei ab æterno õnipotentiã habuerit, videtur, quod anima Christi ex tẽpore omnipotentiã acceperit.*

Inf. hujus q. & q. 21. a. 11. & 1. d. 43. q. 1. a. 2. a. & 3. d. 14. a. 4. Glos. ord. id habet ex Ambr. Luc. 1. super illud Hic erit magnus. q. 10. a. 2.

2 Præterea, Sicut potentia Dei est infinita, ita etiam & ejus scientia. Sed anima Christi habet omnium scientiã, quæ scit Deus, quodammodo, ut supra dictum est. Ergo etiam habet omnium potentiam, & ita est omnipotens.*

3 Præterea, Anima Christi habet omnem scientiã. Sed scientiarum quædã est practica, quædã speculativa. Ergo habet eorum, quæ scit, scientiam practicã, ut scilicet, sciat facere ea, quæ scit. Et sic videtur, quod omnia facere possit.

Sed contra. Illud, quod est proprium Dei non potest alicui creaturæ convenire. Sed proprium est Dei esse omnipotentem, secundum illud Exodi 15. Iste est Deus meus, & glorificabo eum. Et postea subditur, Omnipotens nomen ejus. Ergo anima Christi, cum sit creatura, non habet omnipotentiam.

q. 2. a. 1. a *Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est.* in mysterio Incarnationis ita facta est unio in persona, quod tamen remansit distinctio naturarum, utraq; scilicet, natura retinente id, quod sibi est proprium. Potentia autem activa cujuslibet rei sequitur formam ipsius, quæ est principium agendi. Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus, vel est constituens ipsam rei naturam, in his scilicet, quæ sunt composita ex materia & forma. Unde manifestum est, quod potentia activa cujuslibet rei cõsequitur naturã ipsius. Et per hunc modum omnipotentia consequenter se habet ad divinam naturam. Quia enim natura divina est ipsum esse Dei incircumscriptum (ut patet per Dion.* 5. c. de Div. nom.) inde est, quod habet potentiam activam respectu omnium, quæ possunt habere rationem entis, quod est habere omnipotentiam. Sicut & qualibet alia res habet potentiam activã respectu eorum, ad quæ se extendit perfectio suæ naturæ: sicut calidum ad calefaciendum. Cum igitur anima Christi sit pars humanæ naturæ, impossibile est, quod omnipotentiam habeat.*

Ca. 5. ante medium.

Ad primum ergo dicendum, quod homo accepit ex tempore omnipotentiam, quam Filius Dei habuit ab æterno, per ipsam unionem personæ: ex qua factum est, ut sicut homo dicitur Deus, ita dicatur omnipotens. Non quasi sit alia omnipotentia hominis, quam Filii Dei, sicut nec alia Deitas, sed eo quod est una persona Dei & hominis.

b *Ad secundum dicendum, quod alia ratio est de scientia, & de potentia activa, sicut quidam dicunt. Nam potentia activa consequitur ipsam naturam rei, eo quod actio consideratur ut egrediens ab agente: Scientia autem non semper habetur per ipsam essentiam, vel formam scientis, sed potest haberi per assimilationem scientis ad res scitas, secundum similitudines susceptas. Sed hæc ratio non videtur sufficere, quia sicut aliquis potest cognoscere per similitudinem susceptam ab alio, ita etiam potest agere per formam ab alio susceptam, sicut aqua, vel ferrum calefacit per calorem susceptum ab igne. Non ergo per hoc prohibetur, quin, sicut anima Christi per similitudines omnium rerum sibi a Deo inditas potest omnia cognoscere, ita per easdem similitudines possit ea facere.*

Est igitur ulterius considerandum, quod id, quod a superiori natura in inferiori recipitur, habetur per inferiorem modum; non enim calor in eadem perfectione & virtute recipitur ab aqua, qua est in igne. Quia igitur anima Christi inferioris naturæ est, quam natura divina, similitudines rerum non recipiuntur in ipsa anima Christi, secundum eandem perfectionem & virtutem, secundum quã sunt in natura divina. Et inde est, quod scientia animæ Christi est inferior scientia divina, quantum ad modum cognoscendi, quia Deus perfectius cognoscit res, quam anima Christi, & quantum etiam ad numerum scitorum, quia anima Christi non cognoscit omnia, quæ Deus potest facere, quæ tamen Deus cognoscit scientia simplicis intelligentiæ, licet cognoscat omnia præsentia, præterita, & futura, quæ Deus cognoscit scientia visionis. Et similiter similitudines rerum, animæ Christi inditæ, non adæquant virtutem divinam in agendo, ut scilicet possint omnia agere, quæ Deus potest, vel etiam eo modo agere, sicut Deus agit, qui agit infinita virtute, cujus creatura non est capax. Nulla autem res est, ad cujus cognitionem aliqualiter habendam requiratur virtus infinita, licet aliquis modus cognoscendi sit virtutis infinitæ: quædam tamen sunt, quæ non possunt fieri nisi a virtute infinita, sicut creatio & alia hujusmodi: ut patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt. Et ideo anima Christi (quæ, cum sit creatura, est virtutis finitæ) potest quidem omnia cognoscere, sed non per omnem modum, non autem potest omnia facere, quod non pertinet ad rationem omnipotentiæ. Et inter cætera manifestum est, quod non potest creare seipsam.*

Ad tertium dicendum, quod anima Christi habuit, & scientiam practicam, & speculativam: non tamen oportet, quod omnium illorum habeat scientiam practicam, quorum habuit scientiam speculativam. Ad scientiam enim speculativam habendam sufficit sola conformitas, vel assimilatio scientis ad rem scitam: ad scientiam autem practicam requiritur, quod formæ rerum, quæ sunt in intellectu, sint factivæ. Plus autem est habere formam, & imprimere formam habitam in alterum, quam solum habere formam: sicut plus est lucere & illuminare, quam solum lucere. Et inde est, quod anima Christi habet quidem speculativam scientiam creandi (scit enim qualiter Deus creat) sed non habet hujus rei scientiam practicam, quia non habet scientiam creationis factivam.

COMMENTARIUS.

Negat D.Th. omnipotentiam potuisse humanæ naturæ communicari, quia est proprietas naturæ divinæ, & per unionem non est facta naturarum confusio, sed utraque natura suas proprietates retinuit. Et tota litera & sententia D.Th. clara est.

b Solum est notanda solutio ad secundum, in qua Div. Th. explicat convenientiam & differentiam inter divinam scientiam, & omnipotentiam, ex quarum comparatione argumentum procedebat, assumendo, totam divinam scientiam esse communitam naturæ humanæ, & inde inferendo, esse communicatam omnipotentiam. Respondet autem D.Th. negando assumptionem, in hoc enim scientia & potentia divina conveniunt, quod neutra potuit communicari naturæ creatæ secundum totam perfectionem, quam in Deo habet. Addit vero differentiam inter eas, scilicet, scientiam aliquarum rerum posse communicari naturæ creatæ, ad quas efficiendas non potest communicari potentia. Exemplum ponit D.Tho. in creatione, quod saltem in creatione sui ipsius est indubitatum, potuit enim humanitati Christi cõmunicari scientia creationis suæ, non tamen potentia. Cu-

Cujus ratio redditur a D. Thom. quia ad cognoscendum aliquo modo aliquam rem non requiritur virtus infinita; at vero ad efficiendum aliquid, v.g. ad creandum requiritur virtus infinita. Quæ ratio difficultatem habet; sed eam omitto, quia ad materiam de creatione pertinet; ad summum enim probat de virtute principali creandi, non de instrumentaria. De propria vero creatione sui ipsius evidentior ratio redditur., quia productio rei simpliciter supponit necessario ipsum non esse rei tanquam terminum a quo; potestas vero creandi, quęcunque illa sit, supponit rem habentem talem potestatem habere etiam esse, & ideo implicationem involvit alicui communicari potestatem creandi se ipsum: tamen scientia rei, & productionis ejus, non supponit rem illam non esse, & ideo potest aliquis scire se ipsum, aut suam creationem, non tamen potest illam facere. Adde, ad cognoscendam rem, satis esse participare aliquam similitudinem intentionalem, vel lumen. Nam per cognitionem quasi extrinsece attingitur objectum cognitum; at vero ad producendam rem requiritur virtus, quæ valeat ipsum esse illi conferre: ex quo fit, ut possit creatura accipere scientiam, non solum earum rerum, quas producere non potest, sed etiam ipsius Dei.

ARTICULUS II.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum. Dicit enim ipse Matthæi ult. Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra: sed nomine cœli & terræ intelligitur omnis creatura, ut patet, cum dicitur Genes. 1. In principio creavit Deus cœlum & terram. Ergo videtur, quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.

2 Præterea, Anima Christi est perfectior qualibet creatura: sed qualibet creatura potest moveri ab aliqua creatura, dicit enim August. in 3. de Trin. quod, sicut corpora crassiora & inferiora per subtiliora & potentiora quodam ordine reguntur, ita omnia corpora per spiritum vitæ, & spiritus vitæ irrationalis per spiritum vitæ rationalem, & spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator per spiritum vitæ rationalem pium & justum. Anima autem Christi etiam ipsos supremos spiritus movet, illuminando eos ut dicit Dionysius* c. 7. Cœl. hier. Ergo videtur, quod anima Christi habeat omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

Lib. 3. c. 4. non procul. a princ. tom. 3.

Ca 7. post medium

3 Præterea, anima Christi habuit plenissime gratiam miraculorum seu virtutum, sicut & cæteras gratias: sed omnis immutatio creaturæ potest ad gratiam miraculorum pertinere, cum etiam miraculose cœlestia corpora a suo ordine immutata fuerint, sicut Dionysius probat in Epistola ad Polycarpum. Ergo anima Christi habuit omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

Per totã epistolã.

Sed contra est, quod ejusdem est, transmutare creaturas, cujus est, eas conservare. Sed hoc est solius Dei, secundum illud Hebr. 1. Portans omnia verbo virtutis suæ. Ergo solius Dei est habere omnipotentiam respectu immutationis creaturarũ. Non ergo hoc cõvenit animæ Christi.

b *Respondeo dicendum, quod hic duplici distinctione est opus. Quarum prima est ex parte transmutationis creaturarum, quæ triplex est. Una quidem est naturalis, quæ, scilicet, fit a proprio agẽte, secundum ordinem naturæ. Alia vero est miraculosa, quæ fit ab agente supernaturali, supra consuetum ordinem & cursum naturæ, sicut resuscitatio mortuorũ. Tertia autẽ est, secundũ quod omnis creatura vertibilis est in nihil. Secunda autẽ distinctio est accipienda ex parte animæ Christi, quæ dupliciter considerari potest. Uno modo secundũ propriã naturã & virtutẽ, sive naturalẽ, sive gratuitam, alio modo, prout est instrumentum Verbi Dei, sibi personaliter uniti. Si ergo loquamur de anima Christi secundum propriam naturam & virtutem, sive naturalem sive gratuitam potentiam habuit ad illos effectus faciendos, qui sunt animæ convenientes: puta, ad gubernandũ corpus, & ad disponendos humanos actus, & etiam ad illuminandum, per gratiæ & scientiæ plenitudinem, omnes creaturas rationales ab ejus perfectione deficientes, per modum, quo hoc est conveniens creaturæ rationali. Si autem loquamur de anima Christi, secundum quod est instrumentum Verbi sibi uniti; sic habuit instrumentalem virtutem ad omnes immutationes miraculosas faciendas, ordinabiles ad Incarnationis finem, qui est instaurare omnia, sive quæ in cœlis, sive quæ in terris sunt. Immutationes vero creaturarum, secundum quod sunt vertibiles in nihil, correspondent creationi rerum, prout, scil. producuntur ex nihilo. Et ideo sic solus Deus potest creaturas in nihilum redigere, qui etiam solus eas in esse conservat, ne in nihilum decidant: sic ergo dicendum est, quod anima Christi non habet omnipotentiam respectu immutationis creaturarum.*

c *Ad primum ergo dicendum, quod sicut Hier. dicit, illi potestas data est, qui paulo ante crucifixus, qui sepultus in tumulo, qui postea resurrexit, i.e. Christo, secundum quod homo. Dicitur autẽ sibi omnis potestas data, ratione unionis per quam factum est, ut homo esset omnipotens, ut supra dictum est. Et quamvis hoc ante resurrectionem innotuerit angelis, post resurrectionem tamen innotuit omnibus hominibus, ut Remigius dicit. Tunc autẽ dicuntur res fieri, quando innotescunt, & ideo post resurrectionem dicit Dominus, sibi datam omnem potestatem in cœlo & in terra.* Super illud Matt. 28. Data est mihi omnis potestas, to 9. Art. præc. ad 1.

Ad secundum dicendum, quod licet omnis creatura sit mutabilis ab alia creatura, præter supremum angelum, qui tamen potest illuminari ab anima Christi, non tamen immutatio õnis, quæ potest fieri circa creaturã, potest fieri a creatura, sed quædam immutationes possunt fieri a solo Deo. Quæcunq; tamen immutationes possunt fieri per creaturas, possunt etiam fieri per animam Christi, secundum quod est instrumentum Verbi, non autem secundum propriam naturam & virtutem: quia quædam hujusmodi immutationum non pertinent ad animam, neque quantum ad ordinem naturæ, neque quantum ad ordinem gratiæ.

Ad tertium dicendum, quod (sicut dictum est in secunda parte) gratia virtutum seu miraculorum datur animæ alicujus Sancti, non ut propria virtute ei conveniat miracula facere, sed ut per virtutem divinã hujusmodi miracula fiant. Et hæc quidem gratia excellentissime data est animæ Christi, ut, scil. non solum ipse miracula faceret, sed etiam, ut hanc gratiã in alios transfunderet. Unde dicitur Matt. 10. quod convocatis duodecim discipulis dedit eis potestatem spirituũ immundorum, ut ejicerent eos, & curarent omnẽ languorem & omnem infirmitatem.* * P. q. 111, art. 1.

COMMENTARIUS.

HIC articulus differt a præcedenti solum, quia in pręcedenti sub omnipotentia comprehenditur ipsũ opus creationis, hic vero solum agitur de immutationibus, quæ fieri possunt circa creatas res. Deinde in ar. præced. agitur de omnipotentia simpliciter, ut includit modum operandi proprium Dei, independentem ab omni causa superiori: hic vero non agitur de omnipotentia hoc modo, sed solum quoad numerum, vel multitudinem effectuum, ut ex discursu D.Th. constat aperte.

b Respondet ergo tribus assertionibus suppositis duabus distinctionibus, quæ in litera claræ sunt, & ex ipsis conclusionibus satis intelligentur. Prima assertio est animam Christi per se & secundum propriam naturam habuisse virtutem, & potentiam ad omnes effectus, qui sunt connaturales animæ humanæ, tam secundum potentiam naturalem, quam secundum gratuitam. In qua conclusione solum est advertendum D.Thomam in ea loqui de effectibus, seu actibus, quos anima humana operatur, ut principale principium, in quo ordine in primis sunt actus vitę proprii, & connaturales, sive sint actus intellectus, & voluntatis, sive actus sensuum, sive actus, qui ad corpus transeunt, ut nutritio & motus localis, &c. de quibus hic præcipue agitur. Et de omnibus est res certa, quia (ut sæpe dictum est) Christus habuit humanam naturam integram & perfectam quoad omnes naturales facultates, & consequenter quoad actiones & effectus earum. Secundo pertinere possunt ad hunc ordinem & sub hac conclusione comprehendi actus supernaturales intellectus & voluntatis animæ Christi, ostensum enim in superioribus est actus scientiæ & gratiæ fuisse in anima Christi perfectos, & modo perfecto & connaturali elicitos per internam & proportionatam virtutem, hoc autem sensu dicimus animam Christi habuisse virtutem efficiendi hos actus per modum agentis principalis, ratione habituum gratiæ & scientiæ, a quibus hi actus efficiuntur, quamquam anima per se ipsam, & suas potentias non habeat propriam & connaturalem vim ad illos efficiendos. Tertio ponit D.Tho. in hoc ordine

dine potestatem illuminandi rationales creaturas, quia hæc potestas licet ratione unionis data sit, non tamen est distincta a plenitudine gratiæ, & scientiæ, quæ de se est sufficiens principium hujus effectus. Hæc enim illuminatio (ut ex doctrina de angelis sumo) solum fit per spiritualem quandam locutionem, per quam is, qui scientia superior est, inferiorem docet: hæc autem spiritualis locutio fieri potest ab anima Christi ad eum modum, quo actus intellectus & voluntatis efficiuntur, fit enim illa locutio per voluntatem, qua proprii actus, vel conceptus ad alium ordinantur; & quamvis sit locutio illuminans, nõ tamen per eam necessario fit productio alicujus intellectus luminis in eo, qui illuminatur, sed si fortasse fit productio aliquarum specierum intelligibilium, hæc fieri potuit ab anima Christi illuminante alios per proprios actus suos, tanquam per objecta actu intelligibilia, quæ propriam sui speciem possunt aliter communicare. Quid si interdũ anima Christi ita illuminat angelos, ut lumen aliquod illis infũdat, id non facit, nisi ut instrumentũ Dei, sicut de aliis supernaturalibus effectibus statim dicemus.

Potestas faciendi miracula in Christo qualis. Secunda assertio D.Th. est habuisse animam Christi, ut instrumentum Verbi, virtutem ad omnes immutationes miraculosas, quæ ad finem Incarnationis ordinari possunt, præter eam, qua creaturæ in nihilum redigi possunt. Conclusionem non probat D.Th. sed ut notam relinquit ex ipso fine Incarnationis, supponendo, ut alias probatum est in 2.2. hanc potestatem faciendi miracula esse communicabilem creaturæ. Exceptionem vero probat D.Th. quia annihilatio respondet creationi, unde sicut potestas creandi repugnat creaturæ, ita & annihilandi. Ex his ergo concludit D.Th. tertiam assertionem absolute negantem, scilicet, non habere Christum omnipotentiam circa immutationem creaturarum, quam ex assertione secunda probatam relinquit.

c In solutione ad primum tractat D.Th. locum illum Matthæi ult. *Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.* Et exponit hæc verba intelligenda esse de omnipotentia simpliciter, quæ communicata dicitur homini Christo per communicationem idiomatum, sicut artic. præcedenti exposuerat Ambrosium, Luc. 1. dicentem, accepisse hominem in tempore omnipotentiam, quam Filius Dei habet ab æterno, unde consequenter ait illam potestatem datam esse a principio, post resurrectionem vero, dici datam esse quoad manifestationem. Quam expositionem indicasse videtur Tertul. li. contra Praxean. c. 16. ubi dicit Christum ab initio, seu ab æterno, accepisse potestatem omnem in cœlo, & in terra. & Gregor. Nis. orat. 2. de Resurrect. circa finem: *Quæ naturaliter* (inquit) *habebat tanquam Deus, hæc dicitur accipere tã quam homo.* Juxta quam expositionem, etiam si Christus in humanitate nullam specialem potestatem accepisset per ipsam humanitatem exercendam, posset dicere sibi datam esse omnem potestatem in cęlo, & in terra: sicut dicitur Christus, seu hic homo, simpliciter omnipotens, etiam si omnipotentia simpliciter humanitati communicata non sit. Propter quod non videtur mihi hæc expositio textui consentanea, loquitur enim Christus de singulari quadam, & suprema potestate sibi, ut homini, seu humanitati suę tributa, ita ut per ipsam esset exercenda, ratione cujus mittebat Apostolos ad prædicandum omnibus gentibus: non est ergo ibi sermo de omnipotentia simpliciter, sed de excellenti quadam potestate communicabili creaturæ: & ita intelligunt locum illum expositores communiter, Anselmus, Theophy. Euthym. & D. Thomas in catena, ubi refert Remigium, Rabanum, & Severum. Indicat etiam Cyp. lib. 2. contra Judæos c. 26. & Athan. oratio quadam contra Arianos, in hoc dictum *Ex Deo Deus Verbum*, non longe a principio: & optime Gregor. Nys. lib. de cognitione Dei, cap. Ex Daniele, habetur tom. 1. Bibliot. sanct. & S. Vigilius, l. 5. contra Eutych. colum. 7. Existimo tamen ibi non esse præcipue sermonem de potestate faciendi miracula, de qua nunc agimus, hæc enim & antea data erat, & satis fuerat hominibus nota, sed potestate dominandi, & imperandi omnibus creaturis, & regendi omnes homines suprema quadam Pontificali, & Regia potestate excellentiæ: de qua infra q. 22. dicturi sumus, ut egregie exposuit Vigil. citato loco: ad hanc enim potestatem pertinet actus ille, quem Christus statim exercuit, dicens: *Euntes ergo, docete omnes gentes.* Dixit autem Christus post resurrectionem datam sibi esse hanc potestatem, vel quia tunc cępit innotescere hominibus, quod jam erat notum angelis, ut Remigius supra dicit, vel, ut addit Anselmus, quia ex tunc videtur Christus, & imperandi, & dominandi statum accepisse, antea enim fuerat in statu passibili: *Paulo ab angelis minoratus:* vel denique, quia tunc accepit plenum, & expeditum usum hujus potestatis: nam licet antea haberet illam veluti quoad proprietatem ratione unionis, non tamen quoad plenam possessionem & usum, ratione status viatoris.

d In solutione vero ad tertium notandum est, quod D. Thomas dicit non tantum accepisse Christum potestatẽ faciendi miracula, ut ea uti posset, sed etiam, ut eam posset aliis communicare, juxta illud Matth. 10. & Luc. 10. *Ecce ego mitto vos*, & infra *Curate infirmos*; & infra, *Etiam dæmonia subjiciuntur nobis*, & infra, *Ecce dedi vobis potestatem, &c.* & Matth. 16. *Signa autem eos, qui crediderint, hæc sequentur, &c.* Et huc pertinet, quod Christus dedit aliis potestatem consecrandi, remittendi peccata, &c. Tota enim hæc excellentia debetur dignitati Christi, & meritis ejus, & pertinuit ad eam, quam Theologi vocant *potestatem excellentiæ*, qua potuit instituere sacramenta Evangelica, & ordinare perfectos sacerdotes, & creare Apostolos, & prædicatores Evangelicos convenieñti virtute, & potestate instructos ad fidem confirmandã.

ARTICULUS III.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu proprii corporis.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod anima Christi habuit omnipotentiam respectu proprii corporis. 84
Dicit Damas. * *in 3. lib. quod omnia naturalia fuerunt Christo voluntaria: volens enim esurivit, volens sitivit, volens timuit, volens mortuus est, &c. Sed ex hoc Deus dicitur omnipotens, quia omnia, quæcunque voluit, fecit. Ergo videtur, quod anima Christi habuerit omnipotentiam respectu naturalium operationum proprii corporis.* Lib. 3. orth. fid. c. 20. & 23.

2 *Præterea in Christo fuit perfectius humana natura, quam in Adam, in quo secundum originalem justitiam, quam habuit in innocentiæ statu, corpus habebat omnino subjectum animæ, ut nihil in corpore posset accidere contra animæ voluntatem. Ergo multo magis anima Christi habuit omnipotentiam respectu sui corporis.*

3 *Præterea, ad imaginationẽ animæ naturaliter corpus immutatur, & tãto magis, quãto magis anima fuerit fortis imaginationis, ut in 1. parte habitum est. Sed anima Christi habuit virtutem perfectissimam, & quantum ad imaginationem, & quantum ad alias vires. Ergo anima Christi fuit omnipotens in respectu ad corpus proprium.*

Sed contra est, quod dicitur Heb. 2. quod debuit per omnia fratribus assimilari, & præcipue in his, quæ pertinent ad conditionem naturæ humanæ. Sed ad conditionem humanæ naturæ pertinet, quod valetudo corporis, & ejus nutritio, & augmentum, imperio rationis, seu voluntatis non subdantur: quia naturalia soli Deo, qui est auctor naturæ, subduntur. Ergo nec in Christo subdebantur. Non igitur anima Christi fuit omnipotens respectu proprii corporis.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, * *anima Christi potest dupliciter considerari. Uno modo secundum propriam naturam, & virtutem. Et hoc modo, sicut non poterat immutare exteriora corpora a cursu & ordine naturæ, ita etiam non poterat immutare proprium corpus a naturali dispositione: quia anima Christi secundum propriam naturam habet determinatam proportionem ad suum corpus. Alio modo potest considerari anima Christi secundum quod est instrumentum unitum Verbo Dei in persona. Et sic subdebatur ejus potestati totaliter omnis dispositio proprii corporis. Quia tamen virtus actionis non proprie attribuitur instrumento, sed principali agenti, talis omnipotentia magis attribuitur ipsi Verbo Dei, quam animæ Christi.* Art. præc.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasc. * *est intelligendum, quantum ad voluntatem Christi divinam: quia sicut ipse in praeced. ca.* * *dicit beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, & operari quæ propria.* Citatum in arg. Lib. 3. c. 15 a med. & cap. 14.

Ad secundum dicendũ, quod non pertinebat hoc ad originalem justitiam, quam Adam habuit in statu innocentiæ,

tiæ,quod anima hominis haberet virtutem transmutandi proprium corpus in quamcumq; formam,sed quod posset ipsum conservare absque omni nocumento. Et hanc etiam virtutem Christus assumere potuisset,si voluisset. Sed cum sint tres status hominum, scilicet, innocentiæ, culpæ, & gloriæ, sicut de statu gloriæ assumpsit comprehensionem, & de statu innocentiæ immunitatem a peccato, ita & de statu culpæ assumpsit necessitatem subiacendi pœnalitatibus hujus vitæ, ut infra dicetur.*

Qu.14 a.2.

Ad tertium dicendum,quod imaginationi,si fuerit fortis, naturaliter obedit corpus quantum ad aliqua: puta, quantum ad casum de trabe in alto posita, quia imaginatio nata est esse principium motus localis, ut dicitur 3. de Anima. Similiter etiam, quantum ad alterationem,quæ est secundum calorem, & frigus, & alia consequentia, eo quod ex imaginatione consequenter natæ sunt consequi animæ passiones, secundum quas movetur cor,& sic per cōmotionem spirituum, totum corpus alteratur. Aliæ vero dispositiones corporales, quæ non habent naturalem ordinem ad imaginationem, non transmutantur ab imaginatione,quantumcunq; sit fortis: puta, figura manus vel pedis, vel aliquid simile.*

Li.3. de anima,tex. 48.& seq. & 2.

COMMENTARIUS.

DOctrina hujus art. eadem est cum doctrina art.præced.solum, quod ibi generatim dictū est, hic ad ipsum corpus Christi applicatur. Et hoc sensu docet D.Th. animam Christi propria naturali virtute non habuisse omnipotentiam circa corpus proprium,tamen,ut instrumentum Verbi,habuisse in sua potestate omnium dispositionem, & proprii corporis immutationem.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi habuerit omnipotentiam respectu executionis suæ voluntatis.

AD quartum sic proceditur. Videtur,quod anima Christi non habuerit omnipotentiam respectu executionis propriæ voluntatis. Dicitur enim Marci 7. quod ingressus domum, neminem voluit scire: & non potuit latere. Nō ergo potuit in ōnibus exequi propositū suæ volūtatis.

2. Præterea præceptum est signum voluntatis: ut in prima parte dictum est. Sed Dominus quædam facienda præcepit, quorum contraria acciderunt: dicitur enim Matt.9. quod cæcis illuminatis comminatus est Jesus, dicens; Videte, ne quis sciat, illi autem exeuntes, diffamaverunt illum per totam terram illam. Non ergo in omnibus potuit exequi propositum suæ voluntatis.*

1.p q 19. ar.12.

3 Præterea. Id,quod potest aliquis facere, non petit ab alio. Sed Dominus petivit a Patre, orando illud, quod fieri volebat: dicitur enim Luc.9. quod exiit in montem orare,& erat pernoctans in oratione Dei. Ergo non potuit exequi in omnibus propositum suæ voluntatis.

Sed contra est,quod dicit August. in lib. de Quæstionibus veteris,& novi Testamenti: Impossibile est,ut Salvatoris voluntas non impleatur, nec potest velle,quod scit, fieri non debere.*

In li,q. ex novo Testamen. qui incipit. Deus quidem perfectus est q.77. in princ.to.4

Respondeo dicendum, quod anima Christi dupliciter aliquid voluit. Uno modo quasi per se implendum. Et sic dicendum est,quod quicquid voluit, potuit: non enim conveniret sapientiæ ejus,ut aliquid vellet per se facere,quod suæ virtuti non subjaceret. Alio modo voluit aliquid, ut implendum virtute divina,sicut resuscitationem proprii corporis,& alia hujusmodi miraculosa opera. Quæ quidē non poterat propria virtute, sed secundum quod erat instrumentum divinitatis,ut dictum est.*

Art.1. hujus quæst. Li.& c. citatis in argum. sed contr.

Ad primum ergo dicendum,quod, sicut August. dicit in lib. de Quæst. veteris & novi Testam. Quod factum est,hoc voluisse dicendus est Christus. Advertendum est enim, quod illud in finibus gestum est Gentilium, quibus adhuc tempus prædicandi non erat: ultro tamen venientes ad fidem non suscipere, invidia erat. A suis ergo noluit prædicari, requiri autem se voluit,& ita factum est. Vel potest dici,quod hæc voluntas Christi non fuit de eo, quod per eam fiendum erat, sed de eo,quod erat fiendum per alios,quod non subjacebat humanæ voluntati ipsius. Unde in Epist.* Agathonis Papæ,quæ est recepta in 6.Syn. legitur,* ergo ne ille ōnium Conditor,ac Redēptor, in terris latere volens non potuit,nisi hoc ad humanam ejus voluntatem,quam temporaliter est dignatus assumere,redigatur.*

Quæ habetur in 6 Synod. gener. Constant. a medio il-

Ad secundum dicendum,quod sicut Gregor. dicit 19. Moralium, per hoc,quod Dominus præcepit,taceri virtutes suas,servis suis sequentibus exemplum dedit, ut ipsi quidem virtutes suas occultare desiderent, & tamen, ut alii eorum exemplo proficiant, prodantur inviti. Sic ergo præceptum illud designabat voluntatem ipsius, qui humanam gloriam refugiebat, secundum illud Joan.8. Ego gloriam meam non quæro: Volebat tamen absolute, præsertim secundum divinam voluntatem, ut publicaretur miraculum factum, propter aliorum utilitatem.*

lius in act 4. * Recepta est in 8. act 6. synod. gener. & lecta fuit in act.4. † Lib.19. c.18. post medium.

Ad tertium dicendum, quod Christus orabat, & pro his,quæ virtute divina fienda erant,& pro his etiam, quæ humana voluntate erat facturus, quia virtus & operatio animæ Christi dependebant a Deo, qui operatur in nobis velle,& perficere, ut dicitur Philip.2.

COMMENTARIUS.

DOctrina hujus articuli difficilis est,pendet tamen ex iis,quæ 18.qu.de voluntate Christi, ac ejus actibus, dicenda sunt.

DISPUTATIO XXXI.

In octo Sectiones distributa.

De gratia, seu potestate animæ Christi data ad miracula, vel supernaturalia opera facienda.

IN hac disputatione nihil de facultatibus naturalibus animæ Christi dicendum est, est enim res, & per se clara,& satis in superioribus tractata; agendum ergo est solum de supernaturali potestate ad supernaturales actiones: & quia de actibus vitalibus supernaturalibus, & de illuminatione,quæ per illos fieri potest, in superioribus etiam satis dictum est,nihil de eis hoc loco dicemus; sed solum de aliis miraculosis actionibus, & de virtute ad illas efficiendas, ad quam pertinent illæ duæ gratiæ gratis datæ: quarum dispositionem supra huc remisimus, scilicet, *gratia sanitatum, & operatio virtutum.* Quoniam vero actiones supernaturales, & miraculosæ complures sunt,quarum præcipua esse videtur animarum justificatio,seu gratiæ productio, non oportebit de singulis earum dicere, sed in communi res disputanda est, & si quid in particulari dicere oportebit,id frequentius explicabimus in gratiæ productione, nisi alicubi alia occurrerit specialis difficultas.

SECTIO I.

Utrum omnipotentia Dei tota sit humanitati assumptæ communicata.

HOc loco referri posset error hæreticorum hujus tēporis,qui dicunt, per unionem hypostaticam factū esse,ut attributa divinæ naturæ vere ac secundum se, humanæ fuerint communicata, ita ut non solum per communicationem idiomatum Christus sit omnipotens, sed etiam ipsa humanitas,& cum reduplicatione Christus in quantum homo. Sed hic error re ipsa coincidit cum errore Eutychetis,& simul cum illo satis explosus est, & iterum impugnabitur inferius, cum generatim de communicatione idiomatum agemus.

Dico ergo primo, omnipotentiam Dei simpliciter, & secundum totam perfectionem suam, nec fuisse communicatam, nec potuisse communicari Christi humanitati, atque adeo Christum ut hominem non fuisse omnipotētem. Ita, præter D.Th. hic, docent Theologi cum Magistro in 3.d.14. Bonav.a.3. Richar.a.2. Durand.q.5. Palud. q.3. Gabr.q.1,a.3.dub.1. Alens.3.p.q.14. Et est res omnino certa, evidenter enim sequitur ex certis principiis fidei; definiunt enim Concilia (ut supra vidimus) naturas post unionem mansisse inconfusas, suasque proprietates, facultates,& operationes duplices retinuisse; ut constat ex Concil.Chalced.act.5.VI.Synod. act.4.11.& 17.& concil.Later.sub Martino,consultat.ult.can.9.10.11.& ex Leone P. ep.20.& aliis, quæ supra allegata sunt. Ex quo constat,aliam esse potentiam humanitatis a potentia divinitatis, nam potentia activa est proprietas naturæ, sicut ergo mansit duplex natura ita duplex potentia; ergo potentia humanitatis non est ipsamet potentia divinitatis, & consequenter nec potest esse omnipotentia sim-

simpliciter, quia hæc tantum est una, & multiplicari nō potest. Quod secundo ita explicatur, nam potentia humanitatis est distincta ab ipsa divinitate: ergo est potentia creata: ergo finita: ergo non est omnipotentia. Unde argumentor tertio, quia vel intelligitur omnipotentia communicata humanitati formaliter, & per se ipsam, vel per donum creatum. Primum intelligi non potest, nisi vel per confusionem naturarum, vel quia ipsamet omnipotentia increata unita est humanitati tamquā forma illā informās, & cōstituens omnipotentē, quod repugnat, & ipsi divinæ naturæ, ut supra ostensū est, & unioni, quia talis esset unio in natura, quandoquidem omnipotentia, quæ est ipsamet natura Dei, informaret humanam naturam, & communicaret illi suum esse. Si vero dicatur secundum, constat, tale donum creatum quodcunque illud sit, non posse esse omnipotentiam simpliciter; nam & perfectione, & entitate esset inferius omnipotentia Dei; ergo & in virtute, & efficacitate, quæ in perfectione fundatur. Quarto tandem hoc demonstratur, quia ad omnipotentiam duo necessaria sunt. Primum, ut in objecto omnia factibilia comprehendat. Secundo, ut in modo agendi sit virtus principalis eminenter continens omnia, & independens a concursu superioris agentis: neutrum autem horum communicatum est, aut communicari potuit, Christi humanitati, quia nec potest esse principium producendi omnia, saltem seipsam, neque etiam potest esse causa creationis, saltem principalis, quia ad hoc requiritur virtus infinita. Unde nec producere potest res perfectiores se, per modum principalis agentis. Denique neque in actione sua est independens, indiget enim divino concursu. Quæ ratio probat, circa nullum effectum habere potuisse Christi humanitatem omnipotentiam simpliciter.

Objectio. Neque contra hanc veritatem aliquid objici potest, quod difficultatem habeat. Solum videtur Patres interdum ita loqui, scilicet, omnipotentiam Dei esse communicatam Christo homini, vel ejus humanitati, ut constat ex Damasc. l. 3. c. 18. ex Nicet. l. 3. Thes. c. 38. Respondetur, hæc & similia testimonia altero ex duob. modis debere exponi, prout intentio, & contextus literæ postulaverat. Primus est, quem attingit D. Th. hic ar. 1. ad 1. per hanc unionem ita esse conjunctam humanitatem Verbo Dei, ut ratione illius possit hic homo dici omnipotens per communicationem idiomatum. Secundus est, per hanc unionem communicatam esse Christi humanitati specialem vim operandi supra naturam ea opera, quæ Dei sunt propria, saltem ut divinitatis organo, & instrumento, de qua re videri potest Leo Pap. Ep. 81. aliàs 83. ad Episcopos Palæstinos. Aug. lib contra Felicianum Arianum, c. 11. & Cyril. Alex. l. 10. Thes. 1. c. 9. & l. 12. ca. 15. & l. 4. in Joan. c. 24 & l. de Incarn. Unigen. c. 1. & 2. Theodoretus dialog. 2. (Respons.)

Dico secundo. Humanitas Christi ex vi solius unionis ad Verbum, formaliter ac præcise sumptæ, non est facta potentior ad operandum, quam ex natura sua esset. Conclusio hæc intelligitur primum de potestate ad reales, & physicos effectus efficiendos, non enim agimus de effectibus moralibus meriti, & satisfactionis: nam ad hos multum confert ipsa unio, per se ac præcise considerata, ut supra disp. 4. late dictum est. Deinde intelligitur, ut in ipsa conclusione dicitur, de unione præcise, nam licet ipsa unio sit ratio, ob quam humanitati supernaturalis virtus, seu potestas donatur, non est tamen ipsa, qua humanitas potentior efficitur: ut recte Durandus docet supra dicta dist. 14. qu. 5. & colligitur satis aperte ex D. Th. tota hac quæst. præsertim ar. 1. & 3. Et probari sufficienter potest ex dictis supra, disp. 18. sect. 4. ubi ostendemus, in actibus gratiæ unionem non esse principium formale, quod humanitatem reddat potentem ad ipsos efficiendos: est autem eadem ratio de quocumque supernaturali effectu, quia in omni actione principium agendi est natura; subsistentia vero tantum est, quasi conditio requisita, humanitas autem unita retinuit eandem omnino naturam, & eandem formam; ergo de se retinuit etiam eandem virtutem, & potentiam agendi. Et confirmatur, quia Verbum unitum ut sic non habet ratione unionis specialem influxum physicum in actiones humanitatis, quia hujusmodi influxus ad extra, communis est tribus personis.

Objectio. Sed contra: nam perfectior existentia conducit ad perfectiorem operationem: sed humanitas Christi ratione unionis habet perfectiorem existentiam; ergo per unionem formaliter potentior facta est. Propter hoc argumentum Richar. dist. 14. a. 2. q. 2. contra hanc conclusionem opinari videtur. Sed procedit ex falso fundamento, humanitas enim ex vi unionis non habet perfectiorem existentiam, sed subsistentiam, quæ non confert per seipsam, ac formaliter ad perfectiorem effectum physicum, ut dictum est. Deinde, si essentia creata esset distincta entitas ab existentia, ut Richard. videtur supponere, sic negandum esset, existentiam per se conferre ad actionem ut principium formale operandi, sed solum esse conditionem requisitam: & ideo, quamvis juxta illam sententiam humanitas Christi existeret existentia increata, non propterea dicendum esset, per ipsam unionem formaliter, factam esse potentiorem ad agendum. (Respons.)

SECTIO II.

An ratione unionis data sit animæ Christi supernaturalis gratia, seu virtus ad facienda supernaturalia opera, seu miracula.

In hac re fere nulla est controversia inter Theologos, & ideo breviter dico primo, Christum Dominum per humanitatem suam vera miracula fuisse operatum, unde necessario fit, illi humanitati communicatam esse virtutem supernaturalem ad miracula facienda. Conclusio est de fide, ut ex universa Evangelica historia constat, & specialiter Matth. 9. inquit Christus: *Ut autem sciatis, quia filius hominis habet in terra potestatem remittendi peccata, dicit paralytico, surge, &c.* ubi ex uno effectu supernaturali potestatem ad alium efficiendum confirmat: nō quia effectus ille major esset, sed quia evidentior, & ideo, ut Evangelista concludit: ***Homines glorificabant Deum, qui dedit potestatem talem hominibus.*** Plura testimonia afferemus in seqq. Ratio vera prima, & præcipua est divina voluntas, e qua omnis hæc gratia dimanat. Congruētia vero est: prima, dignitas ipsius personæ: secunda, officium doctoris; nam cum Christus doceret novam & supernaturalē legē, oportuit, ut doctrinā suā divinis signis confirmaret, & præsertim, cum se Deum, & Filium Dei esse diceret, debuit hoc operibus ostendere. Unde Jo. 5. inquit Christus: *Opera, quæ dedit mihi Pater, ut faciam, ipsa sunt, quæ testimonium perhiberent de me:* & c. 10. *Si mihi non vultis credere, operibus credite:* & c. 15. *Si opera non fecissem in eis, quæ nemo alius fecit, peccatum non haberent:* & ideo unum ex signis, quod dederat Deus ad cognoscendum Messiam, fuit, quod mira opera esset facturus, ut cōstat Is. 35. & Matt. 11. *Ite, & renunciate Joanni, quæ audistis, & vidistis, cœci vident, claudi ābulant, &c.* Sed quæret aliquis, an hæc conclusio non solum certa sit, sed etiā evidens, suppositis iis, quæ de Christo narrantur. Et est ratio dubii, quia ipsi Judæi, qui ipsius Christi opera videbant, calumniabantur, non fuisse vera miracula, sed apparentia signa virtute dæmonum facta. Nec defuerunt alii, qui dicerent, illa opera fieri potuisse, vel ex virtute, & efficacitate optimi temperamenti corporis Christi Domini, vel virtutis imaginativæ animæ ejus, ut Richard. hic refert, d. 15. a. 2. q. 3. & latius Castro contra hæres. v. Miracula, & Michael Medina l. 2. de recta in Deum fide c. 7. ubi latissime hunc errorem impugnat, quod superfluum duco, quia per se est incredibilis, & prorsus absurdus. Respondetur ergo, sermonem esse posse, aut de iis, qui opera Christi intuebantur, hominibus, aut angelis, aut de iis, qui solum audiverunt, ea esse facta: angeli ergo evidentissime cognoverunt, illa esse vera miracula, divina virtute facta; & de bonis quidem angelis res est clara; de dæmonibus autem declaratur; quia evidenter experiebantur vim, & efficaciam humanitatis Christi in ipsos. Deinde intuebantur animam, v.g. Lazari, vere fuisse a corpore separatam, atque iterum eidem corpori conjunctam per veram informationem, similiter visum fuisse restitutum ei, qui illo caruerat: cum enim hi effectus, licet supernaturali modo fierent, in se tamen, seu in termino sint naturales, evidenter videntur ab angelis prout in se sunt, cognitione naturali. Est autem eisdem angelis evidens hujusmodi effectus illo modo non posse fieri naturali virtute, & ideo etiam mali angeli tergiversari non poterant. Homines vero non potuerunt habere tam claram evidētiam, quia non possunt tam intime effectus in sci- (Dubium. Respons.)

seipsis intueri, sed solum, quantum per externa signa apparent. Nihilominus habere potuerunt tantam evidentiam, saltem moralem, ut, sine magna temeritate, & insigni malitia, repugnare non possent, ut ipse Dominus Jo.13.& 14.testatus est. Et breviter declaratur, nam de ratione miraculi duo sunt. Primum, ut sit insolitum opus, & extraordinarium, vel in effectu, vel in modo. Secundum, ut opus sit tale, quod per naturales causas fieri non possit; hujusmodi autem fuisse opera, quæ Christus faciebat, per se notum est, tum ex ipsis effectibus, quales sunt suscitatio mortuorum, restitutio visus, &c. tum ex modo, quia subito sine ulla resistentia solo imperio hæc faciebat, & morbos etiam incurabiles ad quamcunque distantiam, sine impedimento interjecti corporis, & non ad modum agentium naturalium, sed imperio suo sanabat.

Quod autem illa opera revera talia essent, qualia apparebant, evidens etiam esse potuit humana quadam & naturali evidentia. Primo ex multitudine talium operum, quorum effectus erant diuturni, & perseverantes, & in nullo eorum inventa est fallacia, vel deceptio, cujus evidens signum est, quod, cum sæpius, & multo tempore, & inter hostes suos, qui maximo odio illum prosequebantur, hæc fuerit Christus operatus, nunquam tamen illi objecerunt deceptionem, aut falsitatem in hujusmodi operibus, neque etiam unquam ausi sunt negare vel Lazarum vere fuisse suscitatum, vel cæco a nativitate visum vere restitutum, quamquam interdum ignoranter, & impudenter calumniarentur hæc fieri ex pacto cum dæmonibus, quasi vero ipsi dæmones talium operum auctores esse possent. Secundo id constare poterat vere evidenti experientia. Quis enim dubitare posset eum, qui triginta & octo annis in lecto jacebat, vere fuisse infirmum? aut eum, qui subito visus est lectum suum portare, vere fuisse sanatum? Similiter erat evidens hominem cæcum a nativitate vere caruisse visu: & similiter manifeste constare poterat ipsum postea vere vidisse. Tertio, hanc veritatem maxime comprobabat ipsius Christi vita innocentissima, & rerum temporalium contemptus. Quarto, id conjici poterat ex fine, & effectu talium operum, ideo enim illa faciebat, ut homines ad veri Dei cognitionem, & amorem, & ad virtutem, & honestatem prosequendam traheret: quo argumento usus est ipse Matth.12.ut ostenderet se non operari ex pacto dæmonum, quia *omne regnum*, inquit, *in se divisum desolabitur, &c.* His ergo modis potuit esse evidens iis, qui Christi opera viderunt, & experti sunt illum ex supernaturali, & divina virtute fuisse operatum. At vero iis, qui ea non viderunt, sed audierunt, non potest hoc esse tam evidẽs (ut per se constat); tamen est tam certum, quantum esse potest res aliqua, quæ non solum fide divina constat, sed etiam fide humana tantæ certitudinis, ut ab homine cordato in dubium revocari non possit; in qua non immerito dici potest inesse quoddam genus humanæ evidentiæ, ut v.g. quod a Tito & Vespasiano Hierosolyma vastata fuerit, & similia: tam certum enim & evidens humano modo est & Christum hominem fuisse in mundo, & ea, quæ de illo narrantur, operatum esse: omnibus ergo constat illum habuisse hoc miraculorum donum. De qua re plura dicentur in materia de Fide.

Dico secundo. Hæc virtus miraculorum fuit in Christo homine permanenter per modum habitus, in quo alios Prophetas seu homines sanctos superavit: alii enim non habent hanc potestatem quasi habitualem, ut illa, cum voluerint, uti possint; sed solum per modum cujusdam actionis transeuntis interdum illam recipiunt, ut Gregorius tract.lib.2.dialog.c.31. & latius D.Thom.2.2.qu.178.a.1. at vero Christus dicitur habere hanc potestatem permanentem, & per modum habitus, quia sicut habitibus utimur, cum volumus, ita ipse arbitrio suo, & ad nutum suæ voluntatis, poterat miracula facere, juxta illud Matth.8. *Domine, si vis, potes me mundare*: nam licet illud fuerit a leproso dictum, quod autem ex vera fide fuerit profectum, ipse Dominus ostendit, dicens: *Volo mundare.* Unde Joan.11.cum ad suscitandum Lazarum Christus orationem præmisisset, propter eos, qui aderant, dixit se id fecisse, non quod ipse indigeret. Ratio vero est, quia hæc virtus data est humanitati quasi proprietas consequens unionem; sed ipsa unio est permanens, & perpetua: ergo. Major constat ex dictis sect.præced. & ex Concil. Ephes. dicente, *carnem Christi esse vivificatricem propter unionem ad Verbum*: in quibus verbis satis significatur & unionem ad Verbum esse radicem hujus potestatis, & utrumque esse æque permanens in Christi humanitate. Secundo, quia voluntas Christi hominis, etiam si humana sit, est tamen voluntas divinæ personæ, ergo oportuit, ut semper esset efficax, quantum absolute vellet; atque adeo, ut haberet potestatem operandi miracula suæ voluntati subjectam. Tertio probari potest, quia supra ostendimus alias gratias gratis datas animæ Christi, permanenter, & per modum habitus fuisse concessas.

Sed contra, nam D.Th citato loco 2.2. indicat fieri non posse, ut gratia miraculorum communicetur creaturæ per modum habitus. Respondetur D.Th. solum significare non posse hanc gratiam esse qualitatem aliquam permanentem, & habitum intrinsece inhærentem, qui sit principium omnium harum operationum, quod verum est, ut ego existimo, & infra latius dicam. Neque in hoc sensu assero hanc gratiam esse permanentem, & per modum habitus in Christi humanitate, sed solum quia semper, ac perpetuo habuit paratum Dei concursum, vel motionem necessariam ad miracula efficienda, quotiescumque vellet, sicut nunc vere dicitur sacerdos habere potestatem consecrandi permanentem, & per modum habitus, quamvis necesse non sit eam facultatem esse habitum aliquem inhærentem, qui sit proprium principium illius actionis. Et hanc conclusionem bene docuit Vega l.7.in Trident.c.14.dub.2. Objectio. Respons.

Sed quæres primo, quando fuerit hæc virtus data humanitati Christi. Respondetur breviter ipsam facultatem quasi in actu primo datam esse ab instanti incarnationis, quia (ut dixi) est quasi proprietas consequens unionem, & nullum fuit impedimentum, quominus a principio dari posset: & ita docuit Anselmus lib. 2. Cur Deus homo, ca.13.in fine, at vero quoad usum non constat, quando hac potestate uti inceperit, quamquam enim Jo. 2.dicatur miraculum illud convertendi aquam in vinũ fuisse initium signorum Jesu; tamen non inde certo constat illud fuisse omnino primũ opus miraculosum, quod Christus in hac vita operatus est, sed solum fuisse primũ publicum miraculum, quo cœpit gloriam suam manifestare, & doctrinam suam confirmare, ut recte D.Th. infra q.43.a.3. An vero, ante illud tempus aliqua miracula privatim fecerit, non constat, quidquid enim de hac re scriptum est de infantia Salvatoris, apocryphum est, ut Gelasius Papa docet in c.S.Romana 15.dist.& Chrysost. hom.16.in Jo. Et Euthym. ac Theophyl. super Joannem absolute rejiciunt, ut falsam sententiam asserentem, Christum in infantia mirabilia opera patrasse: quamquam Chrys. omnia mirabilia signa, quæ facta sunt in Christi nativitate, ut de stella quæ Magis apparuit, & similia, huic potestati & virtuti attribuat. Sed fortasse hoc intelligit de Christo, ut Deo, potius quam ut homine. Contra hoc vero referri posset hoc loco eorum sententia, qui asserunt Christi animæ fuisse communicatam vim effectricem gratiæ ante creationem suam, & unionem ad Verbum, quæ vis pertinet ad hanc potentiam operatricem supernaturalium operum, ut supra dictum est: hæc vero sententia infra commodiori loco impugnabitur, est enim (ut opinor) improbabilis. Dub. 1. Respon.

Quæres secundo, quamdiu duraverit hæc gratia, seu potestas in Christi humanitate. Respondetur, ex quo illam accepit, nunquam esse illa privatam: tum quia dona Dei sunt sine pœnitentia: tum etiam quia (ut dictum est) illa est proprietas consequens unionem, quæ semper perseverat: tum etiam quia pertinet ad perfectionem illius humanitatis, & non includit imperfectionem statui beatitudinis repugnantem. Dub. 2. Respon.

Dices. Postquam Christus ad cœlum ascendit, non potest habere usum hujus potestatis. Respondetur falsum hoc esse Primo, quia si aliquod lumen supernaturale, vel simile donum pertinens ad accidentariam beatitudinem communicatur Beatis, credibile est per Christi humanitatem fieri. Imo probabile est omne lumen gloriæ, quod factum est, & fit in animabus beatis, per Christi humanitatem fieri, ut D.Thomas sentit infra qu. 52.a.2. ubi de animabus SS. Patrum in limbo existentibus loquitur, est autem eadem ratio de omnibus aliis, quæ postea beatę sunt; & est hoc valde consentaneum dignitati Christi. Secundo verisimile etiam est, ipsam mortuorum resurrectionem Objectio. Respons.

ctione præsertim Beatorũ, efficiendã esse per Christi humanitatem tanquam per instrumentum, nam totum hoc debetur ejus dignitati, & meritis. Et ad hoc non incommode applicari potest illud Joa. 5. *Sicut Pater suscitat mortuos, & vivificat, sic & Filius, quos vult, vivificat*, quamvis enim hoc præcipue intelligatur de Christo ut Deo, qui æqualem cum Patre habet potestatem: tamen satis accommodate exponi potest de potestate communicata Filio, etiam ut homini, ut per carnem suam suscitare possit mortuos, sicut statim dicitur, *Patrem omne judicium dedisse Filio*, quod recte de Christo homine intelligitur, ut infra suo loco dicetur: & ita hoc, quod intendimus, docuit August. tr. 19. & 29. & seqq. & D. Th. infra qu. 56. Tertio, omnes gratiæ, vel supernaturalia dona, quæ in Ecclesia conferuntur, per Christi humanitatem conferri, satis pie, & probabiliter credi potest: nam ille est, qui principaliter baptizat, qui consecrat, qui sanctificat: hi autem effectus ad usum hujus potestatis pertinent. Nam licet istæ actiones jam non dicantur proprie miraculosæ, quia non sunt insolitæ, & fiunt secundum ordinariam legem gratiæ, simpliciter tamen supernaturales sunt, & ad potestatem supernaturalem efficientem pertinent. Denique sicut Christus nunc retinet, & perfectissime exercet dignitatem capitis, ita & perfecto modo influit gratiam per usum hujus potestatis. Scio Andream de Vega, lib. 6. in Trid. c. 14. in fine, probabilius existimare Christum in cœlo nunc existentem non influere immediate in gratiam, quæ nobis confertur. Sed si intelligat, non immediate, id est, non sine alio instrumento propinquo, est id verum in justificatione, quæ fit per sacramentum, non vero in aliis. Si vero intelligat (quod magis significat) humanitatem Christi per se non influere, non est improbabile, quod ait, verius tamen credimus esse oppositum, quia nulla est causa sufficiens ad negandam Christo hanc dignitatem. Quod vero quosdam asserere audio, Christum per angelos hunc effectum conferre, intellectum de propria efficientia instrumentali, improbabile est, quia nullo fundamento, sed mere gratis asseritur: intellectum autem de causa ministeriali & morali, non est ad rem, ut per sese satis constat.

Tertio quæri posset, quod sit adæquatum objectum hujus potestatis, quod est quærere, ad quos effectus se extendat. Sed hoc explicabitur commodius post sectionem 5. quia pendet ex modo, quo hæc potestas operatur.

SECTIO III.

An hæc potestas sit vere, & physice effectiva gratiæ, & supernaturalium operum.

SUppono per potentiam physice activam nos intelligere illam, quæ per realem & veram actionem operatur, & a qua effectus re ipsa pendet in suo esse. Multi ergo auctores negant humanitatem Christi potuisse hoc modo elevari, ut esset principium efficiens opera supernaturalia, & præsertim gratiam, de qua frequentius auctores loquuntur, quanquam eorum fundamentum generale sit. Ita tenet Alexand. Alens. 3. p. q. 3. mem. 3. a. 3. Altisiod. 3. p. summ. tr. 1. c. 4. q. 2. Bonav. & Richar. in 3. d. 13. a. 2. q. 3. & ib. Gabr. dub. 3. Durand. dist. 14. q. 4. & in 4. d. 1. q. 4. & ibi Scot. q. 1. circa finẽ, agens de instrumento creationis, & q. 4. & 3. agens de vi effectrice sacramentorum, & ibidem Bonav. & Ric. & multi Nominales, de eadem re disputantes. Fundamentum eorum est, quia humanitas Christi, ut vere ac physice efficiat, oportet ut in se suscipiat aliquam virtutem agendi, hæc vero nulla esse potest, quia nec potest esse qualitas aliqua, neque motus, neque aliquid hujusmodi, ergo. Major constat, quia actus secundus essentialiter supponit primum, non ergo potest aliquid agere sine virtute agendi. Secundo, nam eadem res in se immutata manens non potest aliquid efficere, ad quod efficiendum de se virtutem non habeat, sed humanitas de se non habet virtutem ad hæc opera, ergo oportet, ut illam recipiat per aliquam sui mutationem, & alicujus rei receptionem; intelligi enim non potest fieri potentiorem manentem sicut antea. Tertio, quia intelligi non potest, ut duæ res, quæ ex natura sua non habent connexionem, nec dependentiam causæ & effectus, incipiant illam habere eodem modo, utraque permanente absque additione ulla, quæ conferat virtutem agendi, & sit principium, & ratio hujus dependentiæ. Unde infert hæc sententia hanc potestatem efficiendi miracula solum in hoc esse positam, quod infallibiliter ad tactum, aut verbum, seu voluntatem humanitatis Christi statim adest divina virtus ad opus conficiendum, quod Christus, ut homo, fieri vult, & quia hoc pactum est firmum, & infallibile, ac perpetuum; ideo morali quadam ratione dicitur Christus ad perpetranda miracula habere permanentem potestatem. Nec a sensu sanctorum Patrum hæc expositio videtur aliena: Damasc. enim lib. *Quomodo ad imaginem Dei facti sumus*, circa finem, cum dixisset vim divinam per tactum corporis sanasse infirmos, & divinam voluntatem per humanam effecisse miracula, explanans hunc effectionis modum, dicit singulas naturas, divinam & humanam, effecisse sibi propria cum consortio alterius, duabus tamen actionibus intervenientibus. Sicut, quando ferra ignita, scindendo urit: altera est actio secandi, altera urendi, a diversis principiis procedentes: *Sic*, inquit, *quando divinitas tactu carnis sanabat infirmum, alia erat propria actio divinitatis, altera humanitatis, & finis humanæ actionis in manus extensione, & tactu positus erat, divinæ autem naturæ in excitatione puellæ, &c.* Nec dissimilia sunt verba Athanasii, serm. 4. contra Arianos; *Humano*, inquit, *more manum extendit, divinitas autem morbum compescuit.* Et Sophronius in Ep. synodica, quæ habetur in VI. Synodo act. 11. *Unus*, inquit, *duarum naturarum, secundum aliam divina signa operabatur, secundum aliam humilia recipiebat.* Et fere eodem modo Leo Papa Epist. 10. cap. 4. *Agit*, inquit, *utraque forma cum alterius communione, quod proprium est, Verbo, scilicet, operante, quod Verbi est, & carne exequente, quod carnis est, unum horũ coruscat miraculis, aliud succumbit injuriis.* Denique August. 22. de Civit. cap. 9. quanquam dubius in hac re sit, satis tamen indicat hunc modum efficiendi sufficere ad intelligenda ea, quæ de miraculis Christi Scriptura docet. Quod tandem ita confirmo, nam in multis operibus necesse est fateri, non intervenisse actionem physicam, ergo pari ratione in nullo opere miraculoso oportet illam concedere, quia omnia eodem modo Christo tribuuntur, & ita eodem sensu vera esse debent. Antecedens probatur: nam, quando ejiciebat dæmones, nihil physice in illis effecit, neque in anima Lazari, quando illam a sinu Abrahæ ad sepulchrum revocavit: & similiter cum solidavit aquas, ambulans in eis, ut Dionysius loquitur 2. cap. de divin. nominibus, nihil physicum in illis impressit, sed vel sustinuit corpus, ne illas divideret, vel certe illas diffluere non permisit, & sic de aliis: ergo.

Nihilominus dicendum est Christum hominem per actiones suæ humanitatis, non solum morali modo, sed etiam reali & physico, operatum esse opera miraculosa, & justificasse animas, conferendo gratiam, & similia. Hæc est aperta sententia D. Thomæ hic, a. 1. & 2. ita enim concedit Christi animam potuisse efficere miracula, sicut negat potuisse assumi ad creandum, vel annihilandum. Constat autem, si sermo esset solum de concursu morali, vel de conditione, sine qua non, seu ad cujus præsentiam operatur Deus ex pacto certo & infallibili, potuisse animam Christi concurrere ad annihilationem, & creationem: loquitur ergo D. Th. de vera, & physica effectione. Idem sentit infra q. 48. a. 6. q. 52. ar. 1. & 2. qu. 56. a. 5. q. 62. ar. 1. & 1. 2. q. 112. a. 1. ad 2. & in 3. dist. 14. q. unic. a. 4. & q. 6. de potent. a. 4. Cajetan. hic, & infra qu. 62. & 1. 2. q. 112. a. 1. Palud. in 4. dist. 1. q. 1. n. 32. 51. & sequentibus. Soto, q. 3. a. 5. Capreol q. 1. a. 3. ad argumenta contra 4. conclusionem, & dist. 13. q. 1. ad argum. contra 1. concl. & in 3. d. 25. q. unica a. 3. ad argumenta contra 1. concl. Ferrar. 3. contra Gent. c. 56. Vega l. 7. in Trident. c. 11. Dried. tr. 2. de captivit. & redemp. gener. hum. c. 2. p. 3. a. 6. quamvis eodem c. 2. memb. 2. videatur docuisse contrarium, sed in hoc loco videtur de causa principali locutus, in alio vero de instrumentali. Probatur, quia Scriptura sacra simpliciter ita loquitur, dicens, Christum hominem habuisse potestatem, & virtutem ad miracula facienda, &, simpliciter loquendo, sanasse infirmos, &c. ut patet ex testimoniis sect. præced citatis. Et præterea Luc. 6. *Virtus de illo exibat, & sanabat omnes.* Ex cap. 8. *Ego sensi virtutem de me exisse*: ubi ipsum miraculosum opus, *virtus* vocatur, & manasse dicitur a Christo homine. Joan. 1. *Gratia, & veritas per Jesum Christum facta est.*

est. Sed hæ locutiones possunt proprie intelligi de physica effectione, hoc enim non repugnare infra ostendemus, & est sensus magis consentaneus proprietati ipsorum verborum, & alias pertinet ad perfectionem, & dignitatem humanitatis maxime accommodatam personali unioni. Deinde quadrat optime cum modo, quo Christus efficiebat hæc miracula per actiones humanitatis, tangendo, & imperando, Matth. 8. *Imperavit ventis*, & infra, *Volo mundare*: & infra, *Tetigit eos, &c.* Jo. 11. *Lazare veni foras*: & Isai. 51. 52. 53. & sæpe alibi, Christus dicitur *brachium Domini*, quia per eum mira opera efficit, ut Sancti exponunt. Denique locutiones Sanctorum, quę ex Scriptura sacra sumptæ sunt, multum huic sensui favent. Concilium Ephes. can. 11. dicit carnem Christi propter unionem ad Verbum fuisse *vivificatricem*, & in VI. Synodo, act. 11. dicit Sophronius in citata epist. a Synodo recepta Verbum per carnem suam effecisse opera, quæ erant divinitatis indicia. Dionys. Ep. 4. ad Cajum, præter actiones humanas & divinas, ponit in Christo alias quasi mistas, quas vocat *theandricas*, de quibus agens Damasc. lib. 3. ca. 19. duobus modis dicit aliquam operationem Christi vocari *theandricam*. Primo, quia non solum erat actio hominis, sed etiam Dei, & hoc modo omnis operatio Christi potest dici Dei virilis. Secundo, quia Verbum per humanitatem, tanquam per instrumentum, divinas actiones efficiebat, & hoc peculiari modo actiones miraculosæ humanitatis Christi dicũtur *theandricæ*. Præterea Cyrill. in Exegesi ad Valerian. Episcopum, quæ habetur in Concil. Ephes. tom. 6. c. 17. dicit carnem Christi, quia vivificantis Verbi propria effecta est, actionem ejus participasse, & ep. ad Monachos Ægypti, quæ habetur tom. 1. c. 2. dicit venisse Christum hominem cœlesti virtute instructum, & perfectiori modo, quam Moysem miracula fuisse operatum, & lib. 2. in Joan. c. 5. & l. 4. c. 14. advertit Christum interdum tactu carnis effecisse miracula, ut ostenderet ipsam carnem fuisse cooperatricem. Plura alia habet l. 1. de fide ad Regin. & dial. 6. de Trinit. Greg. Nazianz. carm. de miraculis Christi, sæpe ad eundem modum loquitur, & præsertim in miraculis ex Marco sic inquit: *Viribus ejicitur Christi cum dæmone febris*. Athanas. serm. 4. contra Arian. ante medium, sæpe dicit Christum per humanitatem effecisse miracula. Optime Chrys. hom. 26. in Matth. ponderans verba illa: *Domine, si vis, potes me mundare*, advertit non dixisse, si oraveris, sed, *si vis*; *omnia*, inquit, *ejus arbitrio, & potestati committens*, quod Christus ipse, & assensione, & operatione confirmavit, dicens, *Volo mundare*; & voluntatem statim sanitatis donum consecutum est. Idem indicat hom. 31. in Joan & hom. 1. in Acta. Gregor. Nys. orat. in Greg. Thaumaturg. Euthym. Luc. 7. sub c. 19. sic inquit: *Quemadmodum ferrum, quod in igne aliquo tempore permansit, habet ignis operationes, ita quoque sancta ipsius caro divinitati unita, quæ divinitatis sunt, operabatur. Ideo manus quidem mortuum ac desertum corpus conjunxit, vox autem recedentem animam revocavit*. Ambr. serm 90. & 91. Euseb. 4. li. de demonst. Evang. c. 13. hoc sensu vocat humanitatem, *organum divinitatis*: & eodem modo loquitur Theodoret. in dialog. *Immutabilis*. August. tract. 24. in Joan. dicit potestatem multiplicandi panes fuisse *in manibus Christi*. Lib. autem 22. de Civit. c. 9. quamvis sub dubio relinquat, an hic modus faciendi miracula communicatus sit Sanctis, tamen aperte supponit illum esse possibilem, & Psal. 138. circa illud: *Mirabilia opera tua*, in hoc magis inclinat, quod Sancti, etiam hoc modo, miracula efficiant, & super Psal. 130. dicit hoc in majorem gloriam Christi cedere, a quo Sancti hanc virtutem accipiunt, unde excellentiori modo ipse illam habet. Unde & Greg. 2. dial. c. 30. duobus modis dicit Sanctos miracula facere, scilicet, *impetratione*, quod pertinet ad genus causæ moralis, & *potestate*, quod ad genus causæ physicæ spectat, ut D. Th. exposuit q. 6. de potent. ar. 4. & bene attigit Canisius l. 5. de Deip. c. 18.

Solum superest, ut probemus hunc sensum Scripturæ & Sanctorum posse esse verum, atque adeo non repugnare hanc physicam efficientiam communicari humanitati. Sed hoc potissimum ostendendum est, solvendo difficultates, quæ in hac sententia occurrere possunt, & explicando modum, quo hæc effectio intelligenda est: quod sect. 5. & sequent. copiose præstabimus. Nunc solum ita suadetur, quia nulla ratione asserendum est nihil posse Deum per creaturam efficere, quod creatura per suæ naturæ vires efficere non possit; ergo non repugnat creaturam elevari ad efficiendum aliquid supra naturam suam; ergo nec repugnabit humanitatem Christi elevari ad supernaturalia opera: est enim eadem ratio, & si fundamentum contrariæ sententiæ aliquid probaret in universum excluderet omnem efficientiam creaturæ supra naturam suam. Antecedens variis exemplis ostendi solet, sed tria sunt potissima. Primum est de actione ignis inferni, de quo alibi latius. Secundum est de sacramentis novæ legis, quæ physice efficiunt gratiam, ut infra q. 62. late tractabitur; nunc sufficiant verba Concilii Trid. sess. 6. c. 7. ubi Baptismum vocat *causam instrumentalem gratiæ*. Tertium est de intellectu, & voluntate, has enim potentias Deus elevat ad efficiendos actus, totam virtutem naturæ superantes, interdum per inhærentem habitum, interdum vero sine illo, ut ex doctrina de gratia constat.

Dices ideo has potentias posse elevari ad hos actus, quia, cum per vires suæ naturæ possint efficere actus intelligendi & amandi in genere, mirum non est, quod elevari possint ad perfectiores actus in eodem genere. Sed hoc non enervat argumentum factum: tum quia (ut supra dicebam, disp. 29.) quamvis potentiæ istæ viribus suis possint efficere rationes intellectionis & amoris, ut abstracte consideratæ possunt in qualibet specie salvari; tamen, prout in re ipsa sunt contractæ ad actus supernaturales, non possunt attingi ab his potentiis, viribus naturę, quia in illis sunt elevatæ ad superiorem ordinem, sicut ratio qualitatis ut sic fieri interdum potest a calore; non tamen, prout contracta est ad esse gratiæ: tum etiam quia in hoc eadem est ratio de effectione gratiæ, vel de alio opere supernaturali. Nam cum humanitas Christi natura sua possit efficere aliquam qualitatem, atque adeo attingere rationem qualitatis ut sic, eadem ratione elevari poterit, ut efficiat superiorem qualitatem, nempe gratiam, quamvis naturaliter illam efficere non valeat.

Ad fundamentum contrariæ sententiæ respondendũ est ex professo in sect. 5. nunc breviter dicitur humanitatem elevari per potentiam obedientialem, adhibito concursu illi proportionato. Ad illud vero, quod ibi dicitur de causalitate morali, aut de conditione, ad cujus præsentiam Deus operatur, respondetur hoc non satis esse ad veram & propriam efficientem, quam Scriptura sacra, & sancti Patres humanitati Christi tribuere videntur. Nec testimonia Sanctorum ibi citata aliquid juvant, nam in aliis locis satis docuerunt, quid de hac virtute, & efficientia sentirent: in illis vero locis solum intendunt docere, quid conveniat humanitati ex virtute propria, & quid ex virtute divinitatis. Et ita distinguunt actionem quasi præviam humanitatis, ut est tactus, vel locutio, in qua virtus humanitatis secundum se terminatur, a principali effectu, verbi gratia, suscitatione mortui, qui principaliter fit ex virtute divinitatis; non tamen solius, sed medio tactu, vel voce, aut alio simili actu humanitatis. Et hunc esse verum sensum, præter citata, constat ex Damasceno, tertio de fide, cap. 15. ubi dicit aliter passiones humanitatis tribui Christo Deo, & opera divinitatis Christo homini. Primum enim verum est propter solam communicationem idiomatum, non quia illæ passiones ad divinitatem transeant; secundum vero non propter solam communicationem idiomatum, sed etiam, quia interdum illa opera per ipsam humanitatem perfecta sunt.

Ad ultimam confirmationem, quæ sumebatur ex quibusdam effectibus, in quibus non videtur habere locum efficientia physica, respondetur primum satis esse humanitatem Christi habuisse hanc physicam efficientiam circa illos effectus, ad quos est necessaria: nam si ad aliquos necessaria non est, non ideo in aliis est neganda; cum enim dicitur Christus efficere aliquod miraculosum opus, vere ac proprie intelligitur illum efficere modo necessario, vel tali effectui accommodato, & ita effectus physicos efficiebat physice morales moraliter. Sicut, cum dicitur satisfecisse perfecte per humanitatem, quia effectus ille moralis est, optime intelligitur de morali perfectione seu efficacia: & cum permisit Dominus dæminibus, ut in porcos intrarent, non est necesse intervenisse physicam efficaciam, sed tantum permissionem, & ad eundem modum dici potest in similibus.

Addo

Addo vero in omnibus effectibus in confirmatione illa numeratis posse intelligi physicam efficientiam: potuit enim, ut expelleret dæmones, effective loco movere etiam repugnantes, vel potuit etiam necessitatem physicam illis inferre, ut ipsi consentirent, & se moverent. Et simili modo potuit revocare animam Lazari, quantum ad motum ejus localem pertinet, nam de unione illius ad corpus non est dubium, quin per physicam efficientiam fieri debuerit. Denique, cum ambulabat super aquas, poterat vel effective sustinere pondus corporis sui, vel continere aquas, ne loco cederent. Et sic de aliis similibus.

SECTIO IV.

Utrum hæc virtus efficiendi miracula, seu gratiam, fuerit communicata humanitati tanquam principali agenti, vel tanquam instrumento.

NOn agimus de causa prima, quæ in actione sua a superioris influxu non pendet. Hoc enim modo, non solum gratiam, vel supernaturalia opera, verum nec naturales ipsas actiones, poterat Christus per humanitatem operari; quia (ut supra dictum est, & per se constat) in illis operabatur ut causa secunda, indigens influxu primæ causæ. Agimus ergo de causa principali eo modo, quo causa secunda habet in suo ordine sufficientem virtutem ad effectum producendum. Et præsertim esse potest difficultas de effectione gratiæ: nam in Scriptura sacra Christus Dominus dicitur fons & auctor gratiæ, juxta illud Joan. 1. *Gratia, & veritas per Jesum Christum facta est*, & ad Ephes. 1. *Gratificavit nos in dilecto Filio suo*; ergo & principalis causa gratiæ. Secundo, quia Christus est per se gratus est per essentiam, alii per participationem: ipse habet a se gratiam, alii ab ipso; ipse est exemplar, cui alii per gratiam efficiuntur similes; sed hæ sunt proprietates causæ principalis; ergo. Tertio, quia, si humanitas Christi tantum esset instrumentum gratiæ, haberet gratiam modo minus perfecto, quam sit in effectu, quia instrumentum, nec formaliter, neque eminenter continet formam, quam effectui communicat, sed inferiori, & minus perfecto modo. Quarto, quia sacramenta, vel ministri sacramentorum, sunt instrumenta Christi ad producendam gratiam, Christus igitur altiori modo illam producit, atque adeo ut principalis causa. Propter hæc & similia argumenta, nonnulli ausi sunt dicere Christum efficere gratiam per humanitatem, tanquam per causam principalem, quæ sententia habet speciem pietatis aliquam, veritatis autem, aut probabilitatis nullam: quin potius, loquendo de causa proprie & physice efficiente, ut nunc loquimur, existimo esse omnino falsam, & temerariam. Nam loquendo de causa meritoria, potest in genere dici Christus causa principalis, ut loquitur D. Thom. in 4. d. 5. q. 2. art. 2. quæstiunc. 2. quia propria virtute, & dignitate potuit perfectissime mereri, & meritum ejus plus valuit, quam omnis gratia creata; nunc vero non de hac causa agimus, sed de causa propria efficiente.

Humanitas Christi in miraculis efficiendis solum se habet ut instrumentū Verbi.

Dico ergo primo humanitatem Christi Domini non fuisse principium principale proximum ad efficienda miracula, sed solum organum seu instrumentum Verbi divini. Ita sentiunt omnes Theologi præcedenti sectione citati pro utraque sententia ibi tractata, qui potissimum conveniunt in parte negativa hujus conclusionis. Patres etiam ibi citati, ad summum, tribuunt humanitati Christi, quod sit Verbi instrumentum ad hos effectus efficiendos. Ratione facile demonstrari potest: quia si humanitas posset concurrere, ut principale principium ad has actiones, vel id esset per seipsam, vel per aliquam virtutem illi superadditam. primum dici non potest, quia, cum humanitas de se non habeat intrinsecam virtutem sufficientem ad hunc effectum, si nihil ei superaddatur, nullo modo operari potest ut principalis causa, de cujus ratione est, ut habeat intrinsecam virtutem, & sufficientem ad effectum, & ut possit illum producere vi sua, & ex concursu primæ causæ sibi debito: & ideo ad hoc non satis est obedientialis potentia, quæ pertinet ad rationem divini instrumenti, ut infra dicetur, aliàs omnia sacramenta essent causæ principales, quia elevantur ad agendum per potentiam obedientialem. Secundum etiam dici non potest, quia illa virtus superaddita non potest esse nisi aliqua qualitas inhærens humanitati. Neque enim esse potest aliqua forma substantialis, quia nec posset esse in humanitate Christi, nec per seipsam pertinere ad ordinem supernaturalem, imo nec transcendere gradum angelicum: oportet ergo, ut sit forma accidentalis, & consequenter qualitas, quæ sola est principium operandi: non potest autem fingi neque intelligi qualitas aliqua, quæ ex natura sua habeat sufficientem virtutem ad efficienda hæc opera cum solo Dei concursu sibi connaturali. Primo, quia talis forma non posset hoc modo esse principium creationis; nam ille modus agendi requirit, saltem in principali agente, infinitam virtutem, ut demonstratur in 1. part. quæst. 45. art. 5. neque etiam posset esse principium miraculosæ transmutationis rei jam existentis: quia hæc non fit juxta naturalem capacitatem subjecti, sed juxta obedientialem; & ideo fieri non potest ex connaturali virtute formæ creatæ, ut recte D. Thom. sentit 1. part. quæst. 115. art. 2. ad quartum. Quia unaquæque res creata in hoc genere solum respectu sui auctoris & creatoris habet hanc obedientialem potentiam: tum quia hæc capacitas obedientialis habet quasi pro objecto adæquato, quidquid non repugnat, & ideo solum dicit ordinem ad illud agens, quod efficere potest, quidquid non repugnat; quod si sit principale, necesse est, ut virtutem habeat infinitam: tum etiam, quia natura non obedit ad nutum, nisi auctori suo, solus enim auctor naturæ potestatem habet supra totam naturam. Cum ergo in omni opere miraculoso quasi abrogentur, & rumpantur naturæ leges, nulla virtus creata potest hoc modo ut principale agens operari, sed solus ille, qui est supra omnes leges naturæ creatæ. Secundo, quia vel hæc qualitas, seu forma esset una & eadem sufficiens ad omnes actiones miraculosas, & hoc certe incredibile est: nam illæ operationes infinitis modis fieri possunt, & in diversis generibus, & ordinibus; excedit ergo perfectionem cujuscumque qualitatis (quam necessario finitam esse oportet) ut de se habeat sufficientem, & principalem vim ad hæc omnia efficienda. Vel ad singula miracula specie distincta oporteret singulas qualitates, aut formas ponere, & hoc etiam stare non potest. Primo, quia oporteret hujusmodi formas fere in infinitum multiplicari. Secundo, quia si talis forma in uno opere, vel effectu posset operari præter & supra ordinem legemque naturæ, cur non in quolibet? Tertio, quia sæpe opus miraculosum non consistit in productione alicujus rei, vel formæ supernaturalis, sed in modo agendi, ut patet in illuminatione cæci a nativitate, qui modus agendi proprie oritur ex suprema potestate auctoris naturæ: unde intelligi non potest forma creata, & finita, cui naturale sit illo modo operari. Quarto, quia hujusmodi miraculosa actio sæpe est substantialis mutatio, quomodo ergo qualitas erit proprium, & principale principium illius? Quinto, qualitas finita habet terminum, & modum in agendo, nam potest impediri a medio, vel ex resistentia subjecti retardari, quæ non conveniunt in hanc virtutem miraculorum operatricem. Sexto, si fingatur illa qualitas esse ordinis naturalis, non posset sua propria virtute efficere transmutationes supernaturales: si vero sit ordinis supernaturalis, vel erit principium agendi solum actione transeunti, ad modum naturalium formarum; & hic modus, cum sit valde imperfectus, indicat imperfectam naturam, & ideo non convenit huic gratiæ miraculorum: vel erit principium actuum immanentium, & vitalium, & ita oportet, ut sit habitus intellectus, aut voluntatis. Talis autem qualitas & non videtur posse esse perfectior, quam charitas, vel lumen gloriæ, quæ non habent hanc virtutem, & non posset proxime efficere nisi actum intellectus, aut voluntatis, per quos oportet facere effectum miraculosum, solum per modum imperii, aut efficacis voluntatis. Producere autem formas hoc modo, vel transmutare res in qualitatibus vel substantiis earum, est proprium voluntatis divinæ, quæ supremum habet dominium, & potestatem in res omnes: cujus signum est, quia nulla voluntas creata potest, solum volendo vel imperando, naturali virtute producere aliquam formam, etiam naturalem, neque transmutare res, nisi ad motum tantum localem.

Dico secundo. Humanitas Christi non habet virtutem producendi gratiam seu supernaturalem justitiam tanquam principalis causa ejus, sed solum ut præcipuum instrumentum, Verbo conjunctum. Hæc etiam est communis

munis sententia Theologorum in 4.d.1. & D.Thom. 1. 2.q.112.art.1. qui falso in contrarium citari solet in hac quæstione art.2. nam hic non agit de productione gratiæ, seu gratificatione, sed tantum de illuminatione, de qua alia ratio est, ut declarabimus. Docuit etiam hanc sententiam Driedo de capt. & redempt. gen. hum. tract. 2. cap.1.part.2.memb.2.& sumi potest ex Concil.Trident. sess.6. cap.7. ubi solum Deum ponit causam efficientem gratiæ,& loquitur de propria,& principali: nam inferius de instrumentali loquens, eam causalitatem Baptismo tribuit. Et similiter favent omnes Scripturæ, quæ proprium Dei esse dicunt gratiam & gloriam conferre. Psalm.83.& a peccato mundare, Job.14.Marc.2. quod necesse est intelligi de causa principali quacumque: nam si solum esset sermo de causa prima, hoc modo etiam est proprium Dei quemcumque alium effectum producere, ut supra dicebamus. Ratione hoc ipsum probari potest, & primum applicari possunt fere omnes factæ pro conclusione præcedenti: quia gratia & justitia producuntur in anima, non juxta capacitatem naturalem, sed obedientialem, quæ solum Deo subditur, ut principali agenti, ut ibidem probatum est.

Humanitas Christi non est principalis causa gratiæ.

Dices. Hac ratione probaretur, non posse animam Christi efficere proprios actus supernaturales, ut supernaturaliter illuminare alios per modum principalis agentis, cujus contrarium supra dictum est. Sequela patet, quia etiam isti actus sunt qualitates supernaturales, & consequenter recipiuntur in subjecto, juxta capacitatem obedientialem ejus. Respondetur. Quando hi actus fiunt a potentia carente habitu supernaturali, verum est non fieri ab illa ut a principali principio, sed ut ab instrumento moto,& elevato divino auxilio, quamquam sit instrumentum vitale,& liberum, motum & elevatum modo sibi proportionato. Christi autem anima non sic operabatur unquam, sed per habitus infusos, qui in suo ordine sunt principia principalia, & proportionata actibus ejusdem ordinis, & elevant potentiam, ut sit non solum proportionatum principium, sed etiam quasi connaturale subjectum talium actuum, & ideo de illis est specialis ratio. Et ad eumdem modum dicendum est de illuminatione, ut supra diximus; nam vel per eam nihil vere producitur in eo, qui illuminatur (ut multi volunt) sed solum illi speciali modo proponitur veritas, circa quam illuminatur, per modum objecti: vel, si aliquid producitur, illud est sola species, quæ supponit potentiam habere lumen tali speciei proportionatum, per quod est quasi connaturale subjectum susceptivum illius: vel si oportet ipsum etiam lumen produci, oportet, ut illud fiat ab humanitate Christi tamquam ab instrumento Verbi, & non ut a principali principio, ut supra dictum est,& ratio facta probat. Unde argumentor secundo, quia si anima Christi posset efficere, ut principale agens, gratiam in aliis, vel hoc faceret per gratiam, quam in sua anima habet, tamquam per formale principium agendi, vel per aliquam aliam qualitatem. Hoc posterius dici non potest: tum quia fortasse nulla potest esse perfectior qualitas, per quam melius participetur divina natura, quam sit gratia: tum etiam, quia nulla ratio est, cur alia qualitas possit natura sua esse effectiva gratiæ, quã gratia ipsa: immo rationes, quibus ostendemus, per gratiam hoc fieri non posse, applicari fere possunt ad quamcumque qualitatem. Probatur ergo, quod nec primum dici possit. Primo, quia gratia non est qualitas activa sui similis, ut a posteriori ostendi potest, alias unus angelus, vel anima in gratia constituta, posset sanctificare,& producere similem gratiam in alio. Neque habitus operativi, qui hanc gratiam comitantur, ut charitas, & aliæ virtutes infusæ, possunt per se producere sibi similes: eadem autem ratio est de gratia,& de his habitibus. Et ratio reddi potest, quia hæc est communis ratio habitus operativi, ut scilicet non sit productivus alterius habitus, sed solum actuum: quod si de gratia loquamur, quæ communiter non censetur habitus operativus, dicemus illam esse in hoc ejusdem rationis cum aliis habitibus supernaturalibus, quibus accommodatur tanquam præcipua forma. Vel certe dici potest gratiam esse eminentem quandam participationem divinæ naturæ, quæ propterea postulat, ut solum per influxum divinitatis natura sua participari possit;& ideo non est qualitas activa sui similis, sed a solo Deo, ut a principali causa producibilis: sicut, quia natura angelica talis est, ut ex se postulet produci per creationem, inde fit, ut non sit productiva sui similis, sed a solo Deo creari possit. Et confirmatur, nam si gratia creata existens in anima Christi posset esse proprium principium producendi aliam similem, vel hoc faceret veluti actione transeunte ad modum formæ naturalis: & hic modus agendi est imperfectus, & non convenit gratiæ, quæ est quasi quædam natura spiritualis ordinata ad operandum per actus vitales,& immanentes. Vel efficeret talem gratiam per aliquem actum vitalem,& immanentem,& hoc etiam dici non potest; nam isti habitus infusi non producuntur, neque augentur effective per proprios actus, etiam in proprio subjecto; ergo multo minus produci poterunt in subjectis extrinsecis, seu diversis. Denique nulla pura creatura potest esse principalis causa gratiæ, ergo nec Christi humanitas, quia sola unio per se non auget, seu confert virtutem agendi, ut supra ostensum est.

Objectio.

Respon.

Habitus operativus cur non sit productivus alterius habitus.

Ad rationes vero in principio positas facile potest responderi. Ad primam dicitur Christum in genere causæ meritoriæ esse fontem & auctorem gratiæ, non tamen proprie in ratione efficientis physice, si in rigore loquamur: comparando enim Christi humanitatem ad alia instrumenta gratiæ, ut ad sacramenta & sacramentorum ministros, dici quodammodo potest Christus principale agens, ut etiam D. Thom. loquitur in 4. d.5.q.2.art.2. quæstiunc. 2. ad 1. quia omnium aliorum virtus ab ipso manat, & pendet, & ad humanitatem Christi reliqua comparantur tanquam instrumenta separata ad conjunctum. Nihilominus tamen proprie,& in rigore, non est principalis causa physica, quia non habet virtutem propriam ad producendam gratiam, ut ostensum est. Quinimo etiam si in justificatione peccatoris consideremus id, quod est veluti morale quid, & consistit in condonatione vel remissione peccati, quę simul cum productione physica gratiæ conjuncta est: quoad hoc etiam remissio peccati non est a Christo homine, ut operante per voluntatem humanam, ut a causa principali, sed a solo Deo, qui per peccatum præcipue offensus est. Et hoc modo dixit D. Thom. infra q.16.artic.11. ad 2. potestatem dimittendi peccata esse in natura divina *per auctoritatẽ*, in humana autem natura Christi, *instrumentaliter & per ministeriũ.*

Respon. ad argum.

Ad secundam rationem respondetur illa omnia, de quibus ibi fit mentio, quamvis per se non sint requisita ad causalitatem instrumentalem, tamen ad perfectam causam meritoriam, vel necessario, & per se requiri, vel saltem multum conferre, & etiam esse aptissima ornamenta humanitatis, quæ est instrumentum conjunctum Verbi, licet ad causalitatem instrumentalem non essent simpliciter necessaria. Christus ergo dicitur per se gratus per gratiam unionis, ratione cujus etiam ipsam gratiam accidentalem a se habere dicitur. Alii vero sanctificantur per gratiam participatam ab alio, quæ tamen, physice loquendo, non est propria participatio gratiæ Christi, sed divinitatis, quæ sola est principale principium ejus, atque adeo primarium etiam exemplar ex parte causæ efficientis sufficientissimum. In genere autem causæ meritoriæ dici potest nostra gratia participatio justitię Christi, in quantum illa fuit principium merendi nobis justitiam: & eodem modo gratia Christi potest dici exemplar nostræ gratiæ ex parte nostra, quia oportet, ut illi in gratia conformemur: ut in simili dixit D. Thom. infra q.56.art.1.ad tertium, quæ omnia respectu physicæ causalitatis instrumentalis quasi concomitanter se habent. Et per hæc responsum est ad alias rationes, quæ difficultatem non habent.

Gratia hominum quomodo sit participatio gratiæ Christi.

SECTIO V.

Quid sit in humanitate Christi hæc virtus seu potentia, per quam operatur miraculose ut instrumentum Verbi.

IN hoc dubio explicandus est modus, quo humana natura elevari potuit ad hos effectus miraculose producendos,& simul expedietur difficultas, in qua hærebat illa sententia, quæ hanc physicam efficientiam negabat. Sunt autem inter Theologos varii modi explicandi hanc rem. Primus est, humanitati Christi datam esse qualitatem aliquam superioris ordinis, quæ esset virtus instrumentaria ad has actiones efficiendas, sicut a multis philosophis

losophis dicitur calor datus igni, ut sit illi instrumentum ad formam substantialem producendam. Ita opinantur Palud. Capreol. & Ferrar. locis supra citatis, & D. Thom. tribuunt, qui de humanitate Christi loquens nunquam hoc significavit quamquam agens de sacramentis; interdum obscure loquatur, ut suo loco videbimus. Scotus etiam in 4. d. 1. q. 4. & 5. & d. 6. q. 5. & Richar. d. 1. art. 4. q. 3. quamvis hanc efficientiam negent, tamen, si admittatur, necessarium putant fieri media aliqua qualitate. Fundamentum est illud supra tactum, quia humanitas non potest fieri potentior, nisi aliqua virtus ei addatur, non potest autem addi, nisi per aliquam qualitatem.

Hæc tamen opinio mihi non probatur, sicut nec Cajetano, Soto, & aliis discipulis D. Thom. quam contra illius doctrinam esse existimo: nam in 2. 2. q. 178. art. 1. ad primum impossibile existimat principium operandi miracula esse aliquam qualitatem habitualiter manentem in anima: si autem in Christo esset hæc virtus, esset aliqua qualitas permanens per modum habitus, quia hoc modo communicata est illi hæc potestas faciendi miracula. Adde, si non potest dari talis qualitas permanens, a fortiori nec dari posse per modum transeuntis, quidquid Capreolus, & alii dicant: tum quia qualitas permanens perfectior est, quam transiens, saltem in modo existendi: tum etiam, quia nulla intelligi potest hujusmodi qualitas, quæ sit transiens ad modum rei successivæ, quia non habebit unam partem post aliam, sed tota simul erit cum omnibus suis partibus pro aliquo instanti, aut tempore, & solum dicetur transiens, quia brevi tempore duratura est: omnis autem hujusmodi qualitas, cum natura sua non pendeat a causa successiva, sicut conservatur a Deo per breve tempus, ita potest per longum conservari. Si ergo potest esse per modum transeuntis, etiam poterit esse permanens per modum habitus; est ergo eadem ratio de utraque, & ita rationes, quas faciemus, æque de utraque procedent. Probatur ergo primo hanc virtutem humanitatis Christi non esse aliquam qualitatem illi superadditam, quia vel qualitas illa potest natura sua facere hæc opera, vel non; si non, non est ergo virtus miraculorum, & sine causa ponitur, nam oportebit de eadem quærere, quomodo elevetur ad agendum ultra terminos naturæ suæ; si vero dicatur natura sua hoc posse, contra hoc procedunt fere omnes rationes factæ præcedenti sectione, quibus ostendimus, superare naturalem perfectionem qualitatis finitæ, habere naturalem vim ad efficienda opera supra totam legem naturæ, solum quia non implicant contradictionem. Quod si dicatur eas rationes procedere de principio principali agendi, non vero de instrumento, fateor ad hoc probandum habere majorem vim: tamen, si proportionaliter applicentur, saltem multæ ex illis satis probabiliter ostendunt, excedere perfectionem cujusdam accidentis, & qualitatis finitæ, habere connaturalem vim, etiam instrumentalem, ad tot effectus, tamque supernaturales, & admirabiles. Secundo, quia omnis qualitas, quæ operatur ad efficiendum perfectius opus per modum instrumenti, semper illud facit media aliqua actione magis proportionata, cujus ipsa sit veluti proprium, & principale principium: ut, si calor est instrumentum ad faciendam formam substantialem, hoc facit prævia calefactione, quæ est actio sibi accommodata tamquam proprio & principali principio, & idem est de reliquis. Et hoc principium docuit D. Thom. 1. part. quæst. 45. art. 5. & rationem ejus reddidit, quia nisi hæc instrumenta connaturalia agerent aliquid proprium, quo attingerent effectum principalis agentis, nulla esset ratio assignandi determinata instrumenta ad determinatas actiones: at vero in hujusmodi qualitate non potest intelligi talis actio connaturalis, quæ natura sua tendat, & quasi viam præparet ad actionem principalis agentis. Responderi potest ex Capreolo, & aliis, hanc qualitatem efficere quandam præviam dispositionem, per quam attingit effectum principalis agentis. Sed in primis nec ipsi explicant, nec facili concipi potest, quæ dispositio sit ista, quæ paret viam ad consecrationem, vel restitutionem visus, vel alias similes actiones. Et deinde interrogo, an illa dispositio sit aliqua naturalis qualitas, vel supernaturalis: si naturalis, impertinens est, neque ex natura sua disponere potest ad effectum supernaturalem: si supernaturalis, illa non poterit fieri ab alia qualitate, ut a principio principali: fiet ergo instrumentaliter; ergo oportebit fieri alia actione prævia, & sic procedemus in infinitum, vel argumentum suam vim retinebit. Et confirmatur, nam si hæc qualitas miraculorum effectrix haberet propriam aliquam operationem præviam, cujus ipsa esset veluti proprium & principale principium, dependeret in illa a distantia loci, a dispositione, seu resistentia medii seu subjecti, quod est contra modum operandi talis virtutis. Quæ ratio etiam probat actionem hanc instrumentalem faciendi miracula non esse ex naturali virtute alicujus qualitatis finitæ: nam omnis hujusmodi qualitas pendet in omni actione sua naturali a supradictis circumstantiis. Tertio rogo, an illa qualitas sit corporea, vel spiritualis. Primum affirmat Paludan. sed non videtur verisimile: quomodo enim corporea qualitas potest virtute sua naturali efficere formas spirituales, & supernaturales, & miraculosos effectus? Secundum affirmat Capreol. sed est difficile ad intelligendum: nam caro Christi erat effectiva miraculorum, & per vocem materialem producebat gratiam in anima: ergo oporteret illam qualitatem esse in ipsa carne, vel voce Christi: non potest autem qualitas spiritualis esse in subjecto corporeo, nam vel esset extensa, quod est contra rationem ejus, vel tota esset in toto, & tota in singulis partibus, quod videtur repugnare formæ dependenti a subjecto in fieri, & in esse, qualis est omnis forma accidentalis. Et præterea, quia qualitas spiritualis non habet naturalem habitudinem ad corpus, nec proportionem cum illo: ergo non potest informare illud, quia forma non potest informare subjectum, nisi sit suæ naturæ proportionatum: ergo nec potest recipi in illo, quia forma tantum recipitur in eo subjecto, quod informat: unde, propter similem ratione, non potest fides recipi in voluntate, nec charitas in intellectu. Quod vero Capreol. distinguit, dicens spiritualem qualitatem non posse recipi in corpore permanenter, posse tamen transeunter, nihil ad rem pertinet, quia rationes factæ æque de utroque modo procedunt: & (ut supra dicebam) illa differentia solum potest consistere in majori quadam duratione, quæ parum, aut nihil refert ad minuendam, vel augendam hanc repugnantiam. Quarto argumentor, quia vix concipi potest, quomodo aliqua qualitas sit ex natura sua potens ad expellendos dæmones, & curandos omnes morbos uno momento sine resistentia, & non per alterationem aliquam, sed per modum imperii, neque naturali necessitate, sed ad nutum humanæ voluntatis. Hæc enim, & similia, quæ supra de virtute principali dicebamus, eodem modo procedunt de instrumentali. Unde formari potest ultima ratio, quia si hæc qualitas inhærebat in carne Christi, sicut ab aliis corporibus expellebat quamcumque ægritudinem, ita posset in corpore Christi impedire omnem contrariam alterationem seu passionem, unde fieret carnem Christi esse intrinsece impassibilem.

Virtus faciendi miracula in Christo non est qualitas humanitati superaddita.

Nec satisfaciet, si quis dicat noluisse Christum uti illa qualitate ad hunc effectum, quia, si talis effectus est connaturalis illi qualitati, non poterat impediri per voluntatem Christi, ut operantem per suas vires naturales, sed ut instrumentum Verbi: ergo, vel hoc efficiebat per ipsammet qualitatem, quod plane repugnat, vel quærenda erit alia qualitas, per quam hic effectus fiat, quod etiam improbabile est. Sic enim facile poterit procedi in infinitum, & illud inconveniens nunquam satis expeditur, quia, juxta hunc modum, necessario videtur sequi carnem Christi, juxta intrinsecam dispositionem suam, fuisse impassibilem, miraculose autem, & quasi ex divina virtute, pati potuisse. Ultimo tandem Christus interdum operabatur miracula per vocem, interdum tactu, sputo, unctione luti: quomodo ergo illa qualitas in hæc omnia diffundebatur?

Secundus modus dicendi est hanc virtutem miraculorum non esse rem aliquam, vel qualitatem inhærentem humanitati, & permanentem in illa; sed esse quendam artificiosum motum, quem Deus imprimebat actionibus illius humanitatis, per quem illas elevabat ad supernaturales effectus: & hunc motum vocant instrumentariam virtutem. Ita docet Scotus, & multi ex Thomistis, adducti verbis D. Thomæ locis citatis, qui interdum ita loqui videtur: hi vero auctores non probant suam sententiam, sed explicant exemplum instrumentorum artis, quæ ab artifice humano elevantur per motum artifi-

artificiosum ad proprium effectum perficiendum, non repugnat autem Deum simili modo operari.

Sed hæc sententia vel rem non explicat, vel falsa est, minusque intelligi potest, quam præcedens: rogo enim, quid sit hic motus artificiosus. Si enim nihil reale est receptum in humanitate Christi, aut verbo, vel tactu ejus, quod sit veluti principium actionis miraculosæ, sed solum sit supernaturalis efficientia, & concursus Dei, hoc modo, neque explicatur, nec solvitur posita difficultas, quia per illum motum modo explicatum intelligi potest Deum efficere effectum, tanquam per actionem, vel concursum suum, non tamen potest intelligi, quid per illum efficiat humanitas, quandoquidem neque est actio, neque aliquid aliud. Si autem per motum artificiosum intelligat hæc opinio aliquid impressum, inhærens humanitati, sic est falsa, & minus intelligi potest: quia talis motus vel esset alteratio, & hoc non, quia oporteret per illum aliquam qualitatem produci, quod jam explosum est; vel esset motus localis, & hoc etiam dici non potest: tum quia sæpe operari potest anima Christi effectum miraculosum per voluntatem suam absque motu locali, aut per vocem absque alio artificioso motu præter illum, qui ex natura rei necessarius est ad formandam vocem, in quo nullum est artificium in ordine ad supernaturalem effectum producendum; motus ergo ille non potest esse virtus instrumentalis: tum etiam, quia quidquid esse fingatur hujusmodi motus, est quid imperfectius, quam quælibet qualitas; ergo natura sua non potest esse virtus ad agendum supernaturalem effectum: ergo nec per illum elevari potest humanitas ad hos effectus supernaturales efficiendos. Exemplum autem illud sumptum ex instrumentis rerum artificialium nihil ad rem hanc explicandam juvat: quia hæc instrumenta artis mota ab artifice revera nihil efficiunt proprie, & per se, quod illorum formas, & virtutem superet. Quia per se primo per hujusmodi instrumenta solum fit applicatio, vel expulsio alicujus corporis ab hoc vel illo loco; & motus instrumenti directus, seu gubernatus ab arte, solum ad hoc deservit, ut hæc introductio, vel expulsio corporis in loco ordinate fiat, ut inde resultent diversæ figuræ, per quas res artificiosæ constituuntur. Unde fit, ut hic motus non sit proprie ratio, & principium agendi, sed tantum applicatio, & conditio requisita, ut possit per instrumentum, aliud corpus, hoc vel illo modo movere: & ideo ex his instrumentis, & ex modo eorum, non potest sumi argumentum ad instrumenta supernaturalia, nec ad virtutem eorum explicandam, in qua difficultate nunc versamur.

Tertio modo explicari solet hæc difficultas ex Cajetano, & Ferrar. supra, humanitatem, & in universum omnem rem creatam elevari ad efficiendum aliquid, ut instrumentum Dei, non per aliquam rem, vel qualitatem, vel physicum motum, qui humanitati, vel instrumento superaddatur; sed solum, quia ita subordinatur divinæ voluntati, ut per seipsam, vel per suam actionem intimet divinum imperium, per quod res omnis vel effectus fieri potest. Sed hæc sententia vel rem non explicat, vel tollit veram, & propriam efficientiam istorum instrumentorum. Interrogo enim, quid sit intimare divinum imperium, præsertim circa res, quæ cognitione carent, vel circa effectus denuo producendos. Vel enim solum est, ad præsentiam talis rei, vel actionis naturalis, Deum imperio suo rem efficere, & hunc esse ordinem infallibilem ex Dei pacto, vel promissione, & hoc modo negatur his instrumentis vera actio, & efficientia, & inciditur in opinionem asserentem esse conditiones, sine quibus non fit effectus, & ad quarum præsentiam statim fit, Deo ita disponente, & ordinante: quod tamdem concessit Ferrar. 3. contra gent. cap. 102. Vel intimare imperium, est vere exequi, & efficere supernaturale opus juxta divinum imperium, & in hoc sensu non explicatur res, sed petitur principium per hunc dicendi modum, hoc enim est, quod inquirimus, quomodo efficiant absque superaddita virtute.

Instrumentalis virtus miraculorum in Christi humanitate quid sit.

Dicendum ergo videtur hanc virtutem instrumentalem in Christi humanitate non esse rem, vel entitatem aliquam, aut intrinsecum modum humanitati additum, illique inhærentem, ut bene probant, quæ contra primam sententiam, & secundam dicta sunt; sed esse potentiam obedientialem activam in rebus ipsis existentem, per quam efficere possunt supernaturalia opera, ut instrumenta Dei, ipso concurrente per auxilium vel concursum porportionatum effectui, & excedentem concursum debitum naturali virtuti creaturæ. Hunc modum dicendi indicavit D. Thom. in 4. distinct. 8. quæst. 2. artic. 3. ad 4. ubi sic inquit: ***Sicut creaturæ inest obedientiæ potentia, ut in ea fiat, quidquid creator disposuerit, ita etiam, ut ea mediante fiat, quæ est ratio instrumenti.*** Eamdem rem docuit Cajetan. infra quæst. 78. artic. 4. & indicavit Alexand. Alens. 4. part. q. 34. membr. 5. artic. 2. ubi solvens quoddam argumentum, inter alia sic inquit, ***Cum ergo objicitur, quod virtus creata non potest in aliquid, quod est supra communem naturam, dicendum, quod hoc forte verum est per se, habet tamen ut adiuta a virtute increata.*** Hæc autem sententia non aliter probatur, nisi quia nullam repugnantiam involvit, & per se est verisimilis, & credibilis, & illa posita, non admodum difficile expendiuntur difficultates, quæ in hoc negotio occurrunt. Primum enim, cum Christi humanitas sit res creata, & participatio primi entis, & illi subordinata, mirum non est, quod sit in potentia obedientiali activa ad agendum omne id, ad quod fuerit per divinã voluntatem applicata. Et quod illud vere ac proprie efficiat adiuta, seu elevata ad agendum per concursum specialem, & supernaturalem, accõmodatum hujusmodi potentiæ obedientiali, & hæc applicatio cum illo concursu speciali dici potest motio, seu elevatio primi agentis. Deinde constat in rebus creatis reperiri potentiam obedientialem receptivam, ut in eis, vel ex eis, Deus faciat, quidquid non implicat contradictionem: Cur ergo non reperietur etiam potentia obedientialis activa, ut efficiant, vel Deus per eas efficiat, quidquid non repugnaverit ita fieri? Non enim involvit hoc ullam contradictionem, ut non potuerit Deus hoc modo creaturas instituere, & est major perfectio, sic enim magis ac perfectius subjicitur omnis creatura Deo, non tantum ad recipiendum, sed etiam ad agendum. Tertio, quia unum corpus sua quantitate non potest nisi unum locum replere, & tamen per potentiam Dei fieri potest, ut repleat duo loca, nulla illi addita quantitate: & e contrario, cum duo corpora naturaliter simul esse non possint in eodem loco, facit Deus, ut simul esse possint, non mutatis eorum quantitatibus, nec raritate, aut densitate, vel alia eorum dispositione. Similiter, licet anima natura sua informare nõ possit, nisi corpus tantę quantitatis, facere potest Deus, ut det vitã corpori majori, & similiter, ut una albedo informet duo subjecta: si ergo ad hæc omnia est potentia obedientialis in rebus ipsis, cur ergo non erit, ut ultra naturæ terminos agant? Ultimo, juxta hanc obedientialẽ potentiam eliciunt nostrę potentię, intellectus, sc. & voluntas, actus supernaturales quoad substantiam, & interdum sine habitibus, cum divino auxilio, ut ex materia de gratia suppono. Et similiter juxta hunc modum intelligitur, quomodo non sit actio sine virtute agẽdi, nam virtus agendi est hęc potentia obedientialis activa applicata ad agendum cum proportionato concursu: si enim calor, juxta probabilem multorum philosophorum sententiam, est virtus ignis, & suo modo instrumentum ad producendam formam ignis, ex eo solum, quod est facultas ejus connaturalis (quamquam hoc neque augeat, neque immutet caloris perfectionem) quid mirum, quod humanitas sit virtus, & instrumentum Dei ad efficienda divina opera, quatenus illi per hanc potentiam obedientialem subordinata est, & per concursum proportionatum ad has actiones elevatur? Intelligitur etiam juxta hunc modum, quomodo duæ res, quæ ex natura sua non habent connexionem causæ & effectus, possint illam habere, etiam si nihil addatur causæ, seu instrumento, quia, videlicet, secundum obedientialem potentiam capaces sunt illius dependentiæ, & habitudinis, & per divinam voluntatem & concursum altera elevatur, ut sit instrumentum ad aliam efficiendam.

Dubium.

Quod si inquiratur, quid sit in rebus hæc potentia obedientialis activa, & quod objectum habeat, qualve actiones. Respondetur non esse aliquid a rebus distinctum, sed in unaquaque re creata ipsammet entitatem per se ipsam esse hanc obedientialem virtutem, seu potentiam ad agendum ut instrumentum Dei, itaque, sicut calor per se est virtus naturalis ad calefaciendum, ita etiã

Respon.

per

per se sit virtus obedientialis ad agendum, v. g. in spiritum: quæ ratio obedientialis potentiæ nihil addit entitati rei, sed includitur in essentiali conceptu entis creati. Extenditur autem ad omne id, quod non implicat contradictionem, ut tali modo fiat, & hoc est quasi adæquatum objectum ejus; cum enim hæc virtus instrumentaria sit, & non agat nisi in virtute principalis agentis, pro objecto habet ipsummet effectum agentis principalis, ex cujus virtute & perfectione mensuranda est perfectio talis effectus seu objecti, & non ex perfectione instrumenti. Actio vero talis potentiæ obedientialis est ipsamet productio supernaturalis effectus, per quam pendet a tali instrumento, quæ actio eadem est cum actione principalis agentis, quatenus per tale instrumentum operatur, ut infra explicabo.

Potentia obedientialis quid sit.

Objectio. Sed dicet aliquis. Ergo unaquæque res creata habet hanc potentiam innatam ad efficiendas actiones miraculosas: ergo est absolute potens ad illas agendas. Respondetur hanc potentiam secundum se esse quidem innatam, quia non est nisi ipsa entitas rei: tamen, quia modus agendi per illam, & concursus ad hoc necessarius, nec naturalis est, nec rei debitus; ideo illa potentia secundum se sumpta est tantum remota, nec constituit rem ex natura sua simpliciter potentem ad sic operandum, sed proprie constituit capacem, ut elevari possit a Deo ad hujusmodi operandi modum. Et ideo, sicut potentia obedientialis passiva non denominat rem absolute, sed in ordine ad Deum, non enim dicemus simpliciter materiam cœli posse separari a sua forma, licet in ordine ad Deum sit in potentia obedientiali ad hunc effectum: sic etiam ab hac potentia obedientiali activa non denominatur res simpliciter potens, sed in ordine ad Deum. Unde etiam obiter intelligitur, quomodo humanitas, vel simile instrumentum, fiat potens ad miraculose operandum sine sui mutatione, vel additione ulla, solum quia per Dei voluntatem ita ad hoc ordinatur, ut habeat paratum specialem concursum, vel auxilium, per quod elevatur, & quasi applicatur ad agendum per hanc potentiam, quæ in re supponitur. Et quamvis nude sumpta non denominet rem potentem ad operandum, tamen ut jam applicata a primo agente, & habens paratum proportionatum concursum, præbet dictam denominationem, quia ut sic jam est veluti potentia proxima, habens omnia necessaria ad operandum.

Responsio.

SECTIO VI.

An, & quomodo in rebus creatis sit aliqua vis activa obedientialis, ut eleventur in divina instrumenta.

Sententia hæc de potentia obedientiali activa instrumentorum Dei, quam superiori sect. probavimus, & a sufficiente enumeratione eligendam duximus, ad defendendam communiorem ac veriorem doctrinam de physica efficientia humanitatis Christi, & aliorum instrumentorum Dei circa supernaturalia opera, nonnullis posterioribus scriptoribus ac Theologis displicuit, eamque nonnullis argumentis impugnare conati sunt, quæ hoc loco proponemus, & alia fortasse difficiliora: ante quorum solutionem, quid ipsi dicant, & quomodo rem hanc expediant, examinabimus, ex quo sententiæ nostræ majorem confirmationem & declarationem eliciemus, & tandem difficultatibus omnibus satisfaciemus, & obiter varia dubia, quæ per occasionem occurrent, expediemus, unde non poterit sectio hæc non esse aliquantulum prolixior. Et ideo, ne legentibus fastidium pariat, eam diversis titulis & paragraphis subdistinguemus,

Argumenta partis negantis proponuntur. Primo itaque objiciunt, quia potentia obedientialis non est aliquid positivum in creatura: ergo repugnat esse obedientialem potentiam, & esse activam. Patet consequentia, quia potentia activa vel nulla est, vel esse debet positiva: quia per illam constituitur agens in actu primo ad operandum, & ab illa pendet realiter effectus: non potest autem intelligi, quod aliquid pendeat ab eo, quod nihil est positivum, sed negatio tantum, vel privatio. Antecedens patet, quia potentia obedientialis passiva non est potentia positiva præhabens in sua potestate supernaturales effectus vel actus, alioqui nihil differret a naturali potentia: ergo solum est non repugnantia creaturæ, ut

Argumentum primum.

in ea fiat, quod Deus voluerit: ergo multo minus potest esse in creatura potentia activa positiva, sed erit non repugnantia, ut elevetur a Deo ad agendum, quæ, cum sit sola negatio, non potest esse potentia activa obedientialis.

Secundo, vel hæc potentia obedientialis activa, & activitas ejus est naturalis, vel supernaturalis: naturalis esse non potest, alioqui esset improportionata ad effectus supernaturales, & consequenter esset impertinens, & sine fundamento. Neque etiam dici potest supernaturalis: nam hæc potentia, ut dicitur, non est aliquid superadditum naturæ, sed est congenita cum entitate uniuscujusque rei, imo re ipsa non est aliud ab ipsa entitate: fictitium autem est existimare aliquam supernaturalem potestatem esse ex natura rei congenitam naturali entitati: nam virtus congenita & intrinseca unicuique enti non potest excedere gradum & ordinem talis entis. Secundũ.

Tertio certum est creaturam non posse efficere supernaturalia opera, ut instrumentum Dei, absque speciali concursu & auxilio ipsius Dei: igitur, vel hoc auxilium est tota virtus agendi creaturæ, vel supponit in ea inchoatam virtutem, & complet illam, vel denique supponit totam virtutem proximam ad agendum, solumque cum illa concurrit, ut causa prima cum secunda: ex his tribus membris secundum & tertium sunt improbabilia: ergo eligendum est primum, & consequenter dicendum est talem concursum Dei nullam supponere potentiam obedientialem activam, sed solum passivam ad recipiendam activitatem per concursum Dei. Minor quoad utramque partem probatur secunda ratione facta: quia illa potentia, sive inchoata, sive completa dicatur, & esse debet naturalis, & supernaturalis quod implicat: naturalis quidem, quia congenita cum natura, & a Deo ut authore naturæ: supernaturalis vero, quia est ad effectus miraculosos & supernaturales; & consequenter ejusdem ordinis supernaturalis cum illis, quod maxime urget, si potentia illa completa dicatur solumque requirere ad agendum concursum Dei proportionatum: nam, si talis est, ita comparatur ad actiones suas, sicut lumen gloriæ ad visionem Dei, vel sicut habitus charitatis ad suum actum: erit ergo plena virtus ac potentia supernaturalis, quam tribuere naturali creaturæ, & valde improportionatum est; nam confundit supernaturalem ordinem cum naturali, & ipsi naturæ plenam vim proximam tribuit ad supernaturalia, quod ad errorem Pelagii pertinet. Imo, etiam si potentia illa dicatur inchoata tantum, non videtur tutum eam tribuere creaturæ in ordine ad supernaturales actus, affirmando esse illi connaturalem: nam hoc etiam esset non parum favere errori Pelagii: quia ordo gratiæ bona ex parte reduceretur ad virtutem naturæ. Propter quod graviores Theologi censent, neque in intellectu, neque in voluntate nostra, esse activitatem aliquam, quam ex se habeant ad actus supernaturales, ut supernaturales sunt, sed totam provenire ab habitu, vel auxilio supernaturali: rejiciuntque opinionem Cajetani, qui de visione beata, & a fortiori de cæteris actibus supernaturalibus, oppositum sensit. Tertium.

Quarto, quia, si in creaturis est hæc potentia obedientialis activa, sequitur, quando per illam agunt, Deo tribuente accommodatum concursum non esse instrumenta, sed causas proximas principales, quod esse plane falsum nemo negabit. Sequela patet, quia illa potentia obedientialis non procedit a Deo, ut authore supernaturali: quia est congenita cum natura, & non fit per aliquam actionem supernaturalem: ergo creatura, ratione illius potentiæ, non est instrumentum Dei authoris supernaturalis. Neque vero est instrumentum Dei authoris naturæ: quia Deus, ut sic, non efficit supernaturales effectus: ergo nullo modo constituitur creatura in esse instrumenti divini per hanc potentiam. Quartum.

Quinto, vel hæc potentia obedientialis est materialis, vel spiritualis: si spiritualis est, in rebus materialibus reperiri non potest, ut supra nos argumentabamur de qualitate superaddita: falsum ergo est hanc potentiam obedientialem esse communem omnibus entibus. Ex quo ulterius consequitur nec Christi corpus, nec sacramenta materialia esse posse instrumenta ad efficiendam gratiam. Si autem hæc potentia dicatur de se esse indifferens ad immaterialem, & materialam: ergo, ubi materialis est, non potest esse effectiva rei spiritualis, neque etiam poterit attingere spirituale subjectum. Quintum.

Sex-

Sexto argumentari possumus, & fortasse difficilius, ex parte ipsius dependentiæ seu actionis, per quam gratia efficitur (& idem est de quolibet alio miraculoso opere, præsertim spirituali) omnis enim actio & dependentia, quatenus talis est, dicit ex natura sua intrinsecam, essentialem, & connaturalem habitudinem ad suum principium, seu ad potentiam, a qua fluit: sed nulla potest esse actio productiva gratiæ, quæ ex natura sua dicat intrinsecam & essentialem habitudinem sibi, connaturalem ad entitatem materialem, neque ad quamcumque entitatem naturalem: ergo neque e contrario potest in hujusmodi entitatibus esse potentia activa obedientialis respectu talis actionis. Major evidens est ex principiis Metaphysicæ, & in superioribus sæpe hoc tactum est, & latius in 3. tomo hujus 3. partis, in materia de sacramentis in genere, & copiosius, magisque ex propriis, in disputationibus metaphysicis, quæ, Deo juvante, brevi in lucem prodibunt, dicetur. Et patet, nam actio, ut actio, includit intrinsece & essentialiter rationem actualis dependentiæ effectus a causa, loquor enim proprie & in rigore de actione, prout in creaturis reperitur, ne quis sermonem misceat de processionibus divinis ad intra, quæ sicut vere dependentiæ non sunt, ita nec proprie actiones dici debent, sed origines seu processiones. Loquor item de actione formaliter ac proprie in transeunte, seu realiter procedente a suo principio, ne quis etiam misceat quæstionem illam, an creatio, vel quælibet productio immediate a Deo facta, sit actio formaliter transiens, nec ne. Denique, ut ab omnibus opinionibus abstraham, loquor de dependentia, qua unusquisque effectus seu terminus actionis pendet a sua causa efficiente: sive enim illa dependentia vocetur actio, sive passio, sive dependentia passiva, sive via ad terminum, negari non potest, quin illa sit intrinsece vel identice in re, quæ ab alia pendet, & simul dicat essentialem habitudinem ad principium, a quo pendet, seu profluit. Unde fit, ut talis habitudo sit prorsus immutabilis in tali dependentia; ita ut etiam in individuo non possit hæc numero dependentia conservari sine tali principio, quia alias oporteret unam dependentiam manare seu pendere a suo principio per aliam ex natura rei a se distinctam, quod est impossibile, alias in infinitum procederetur. Atque hinc etiam fit, in unaquaque dependentia, habitudinem ad suum principium esse illi connaturalem, & non posse esse supernaturalem, seu extrinsecus additam: agimus enim formaliter de ipsamet dependentia, & non de re, quæ pendet, ab hac enim dependentia ex natura rei distinguitur, estque modus ejus: unde fit, ut rei seu termino, qui fit, possit aliqua dependentia esse supernaturalis, si res illa non fiat modo connaturali, sed supernaturali: tamen dependentiæ unicuique habitudo ad suum principium necessario esse debet connaturalis, quia est intrinseca essentiæ ejus, qualis in hujusmodi rebus & modis esse potest. In præsenti ergo, si gratia, verbi gratia, effective fit a carne, contactu, aut voce Christi, quamvis illi gratiæ præternaturalis sit ille modus effectionis, tamen illi actioni, per quam hic & nunc gratia fit, essentialis, atque adeo connaturalis erit habitudo seu transcendentalis ordo ad potentiam obedientialem activam, quæ est in voce, vel in carne Christi, ita ut omnino repugnet hanc numero dependentiam manere sine ordine ad tale principium. Quod autem hoc sit impossibile (quæ erat minor subsumpta in principali argumento) probatur, quia illa actio est spiritualis: ergo non potest dicere intrinsecum & connaturalem ordinem ad principium materiale, quia non habet cum illo proportionem connaturalem, quæ necessaria est, saltem ad connaturalem habitudinem. Quamquam enim gratis concedamus rem spiritualem posse supernaturaliter habere dependentiam a principio materiali, tamen, quod hoc sit connaturale rei spirituali, & præsertim superioris ordinis, non videtur intelligibile sicut, quod accidens spirituale supernaturaliter constitui possit in subjecto materiali, est fortasse non prorsus improbabile: tamen, quod ex natura sua spirituale accidens habeat connaturalem habitudinem, seu dependentiam a subjecto materiali, neque ullus unquam dixit, nec satis intelligi potest. Sed non est minor dependentia actionis a suo principio, nec minorem proportionem inter se requirunt: ergo fieri etiam non potest, ut actio spiritualis habeat connaturalem habitudinem ad principium materiale, a quo pendet. Idemque proportionale argumentum fieri potest de actione supernaturali respectu cujuscunque naturalis entitatis. Hinc autem manifeste concluditur prima consequentia argumenti, scilicet, non esse possibilem talem potentiam activam in creaturis: quia, si non est possibilis actio, neque potentia est possibilis, cum potentia non sit nisi propter actionem: sed ostensum est esse impossibilem actionem respectu talis potentiæ, cum non possit esse sine connaturali habitudine ad illam, nec talis habitudo connaturalis sit possibilis: ergo etiam talis potentia impossibilis est.

Septimo argumentor, quia omnis potentia habet speciem aliquam a suo actu & objecto: nam, juxta principia Aristotelis, potentiæ ex actibus, & actus ex objectis speciem sumunt: sed in entitate materiali, vel mere naturali, non potest fingi aliqua species realis sumpta ex actione spirituali, seu supernaturali: ergo nec potest fingi talis potentia activa, quæ in illa entitate intrinsece supponatur ante omnem Dei elevationem. Patet consequentia, quia talis potentia, si vera potentia est, debet habere aliquam speciem, quam consequenter accipiet a suo termino, vel actione. Minor autem probatur, tum quia res materialis, in se & ex se sumpta, non habet intrinsecam habitudinem ad actionem spiritualem, nec res naturalis ad actionem supernaturalem, ut inde aliquam realem speciem sumat: tum etiam, quia vel illa species est ex natura rei distincta ab essentiali differentia specifica talis entitatis, vel non. Neutrum autem dici, aut satis excogitari potest. Nam, si non est distincta, quomodo fieri potest, ut in conceptu essentiali cujuscumque entitatis createæ includatur habitudo ad talem actionem? Si vero est distincta, quomodo, vel quo fundamento fingi potest ab omni entitate manare talem proprietatem ab illa distinctam? Maxime quia, si illa est proprietas consequens essentiam entitatis creatæ, erit minoris perfectionis, quam sit illa: quomodo ergo dicere poterit habitudinem ad actionem superioris ordinis? Addo denique nullum esse vestigium aut indicium distinctionis ex natura rei inter entitatem, & hujusmodi potentiam. Nam, si ex natura rei distinguuntur, vel una est modus alterius, vel sunt res omnino distinctæ: non est enim alius modus distinctionis ex natura rei, ut in Metaphysica ostenditur: sed hæc potentia non potest esse tantum modus, quia ratio modi est imperfecta, & nunquam constituit proprium principium agendi, sed, ad summum, esse solet conditio ad agendum, ut est interdum motus localis. Neque etiam potest esse res omnino distincta, quia neque est ullum fundamentum ad fingendam talem entitatem, neque satis potest mente concipi, quæ, vel qualis sit. Nec denique his modis verum erit, quod dicitur omnem entitatem creatam habere hanc potentiam obedientialem: nam, si hæc potentia est res distincta, separet illam Deus: quid enim repugnabit? aut ergo in alia entitate manet potentia obedientialis activa, & sic superflua est illa entitas: vel non manet, & sic non in omni entitate creata datur talis potentia obedientialis activa. Quod si per divinam potentiam potest conservari entitas sine tali potentia, nullum fundamentum relinquitur ad fingendam hujusmodi potentiam in qualibet entitate: nam in illa entitate sic conservata sunt omnia, quæ movere possunt ad ponendam talem potētiam in omnibus entitatibus creatis.

Octavo. Omnis potentia activa est proportionata illi, cujus est potentia: ergo, si in rebus creatis est hæc potentia obedientialis activa, est proportionata illis; ergo, sicut illæ finitæ sunt, ita hæc potentia erit finita in genere & ratione potentiæ: omnis autem potentia finita habet determinatum ac limitatum objectum, & certam ac finitā latitudinem actionum: ergo & hæc potentia obedientialis habebit finitum objectum & actiones; hoc autem dici non potest, quia non est major ratio, cur ad hos effectus & actiones extendatur potius, quam ad alios: & ideo dicitur extendi ad omnia, quæ non implicant contradictionem, quod plane includit quandam infinitatem & illimitationem. Atque idem argumentum fieri potest ex parte subjectorum seu entitatum, in quibus dicitur esse hæc potentia: nam, cum illa valde inæqualia sint in perfectione, incredibile est habere æqualem vim activam in hoc genere seu ordine: minusque verisimile videtur omnem entitatem, quantumvis imperfectam si naturaliter nihil agere possit, habere totam hanc vim activam obedien-

Sextum. Septimū argumentum. Octavum argumentum.

dientialem. Denique alias etiam de relationibus divinis posset dici, quod licet naturaliter non sint activæ, secundum id, quod eis est proprium, nihilominus habent potentiam obedientialem activam, per quam possit una relatio aliquid efficere, quod non facient aliæ.

Præsens controversia solum inter eos versatur, qui admittunt physicam & supernaturalem effectionem instrumentorum Dei, nam, qui negant Christi humanitatem & sacramenta, & cætera hujusmodi, esse physica instrumenta, non est, cur de potentia obedientiali activa sint soliciti, imo, quia talem potentiam non agnoscunt, ideo talem effectionem negant, & consequenter loquuntur: sed de illo principio, ac fundamento satis a nobis dictum est. Quo supposito, antequam satisfaciamus argumentis positis, videamus necesse est, quibus modis efficientiam physicam instrumentorum Dei in supernaturali gratiæ effectione, & aliis miraculosis actionibus, absque hac potentia obedientiali activa tueantur hi Doctores, qui nobis in hoc contradicunt. Quod ut declaretur, nonnulla principia statuere oportet, in quibus necesse est, ut nobiscum conveniant. Primum est nullam rem posse efficere sine virtute activa proportionata causalitati ejus, ita ut, si sit causa principalis & integra, habeat virtutem propriam activam, adæquatam effectui in suo genere: si vero sit causa partialis, habeat etiam virtutem partialem. si vero sit causa instrumentalis, habeat vim activam instrumentalem: ita ut actio eo modo, quo dicitur esse ab aliquo, supponat in illo vim agendi. Quod principium omnes Theologi tanquam per se notum in hac materia supponunt, ut videre licet in Paludano, Capreolo, Durando, Scoto, & aliis in 4.d.1. & sumitur ex D.Th.ibi, & hic, & infra, q.62. & 1.p.q.45. art.5. & Cajet. his locis, & Ferr. 4.cont. Gent.c.65. & Alexand. Alen.4.p.q.8. memb.3. art.5.§.6. & videtur ex terminis evidens: quia actus secundus essentialiter supponit primum, sed actio comparatur ad causam agentem, tanquam actus secundus: supponit ergo in illa actum primum, qui est virtus vel potentia agendi. Major constat, quia actus primus & secundus sunt per se ordinati; & ideo alter est secundus, quia supponit priorem. Item, quia, si actus secundus sit per modum passionis vel informationis, necessario supponit potentiam patiendi, seu capacitatem recipiendi talem formam, sine qua impossibile est intelligere talem actum secundum in aliquo subjecto: ergo similiter, si actus secundus sit per modum actionis, necessario supponit actũ primum, seu virtutẽ agendi in eo, a quo dicitur esse actio: quia etiam actio, ut actio, dicit essentialem habitudinem ad talem actum primum, seu potentiam agendi. Tertio, nam ab actu ad potentiam (ut dialectici dicunt) necessaria est consecutio: ergo, si aliquid agit, potest etiam agere: non potest autem agere, nisi per vim agendi: ergo actio agentis in actu supponit in eo virtutem agendi. Quarto, quia, teste Aristotele, causa, ut causa, est prior, saltem natura, effectu, & actione sua, quæ ab illa realiter manat: non est autem prior natura causa in actu secundo, quam sua actio, ut per se constat: quia per ipsam actionem formaliter constituitur in actu secundo, sive intrinsece, sive per extrinsecam tantum denominationem, juxta varias opiniones, quæ ad præsens non referunt: ergo causa est prior natura actione in actu primo. Quinto, quia actio ut actio, dicit transcendentalem habitudinem ad causam agentem, ut ad reale principium, a quo fluit. Unde causa agens, licet habeat rationem principii, quatenus ab ea fluit effectus, vel actio, tamen quatenus est id, ad quod actio, ut actio, dicit immediatam habitudinem, vocari potest terminus ejus: ergo supponit in causa agente entitatem, formam, vel rationem aliquam, ad quam possit illa habitudo transcendentalis ipsius actionis terminari: quia non potest esse habitudo realis, nisi in termino supponatur id, quod necessarium est ad terminandam illam habitudinem: in præsenti autem, quia hæc habitudo actionis, est habitudo emanationis, seu dependentiæ realis a vera & propria causa reali, supponit in ea aliquid reale, quo talem habitudinem seu dependentiam terminet: ergo supponit in ea realem virtutem agendi, quia virtus agendi nihil aliud est, quam id, quo causa agens potest terminare dependentiam effectus ad ipsam. Sexto, potest hoc idem aliter explicari, quia effectum fieri nihil aliud est, quam extra causas suas educi, seu constitui: ego, antequam fiat, necessario supponitur contentus in virtute causarum: ergo a nulla causa fieri potest, nisi quatenus in ea aliquo modo virtute continebatur; ergo, si causatur efficienter ab aliquo, continetur in virtute effectiva illius eo modo, quo ab illo fit: ergo activa emanatio supponit semper virtutem producendi in causa, accommodatam causalitati ejus. Quod adeo constans fuit apud Theologos, ut etiam in divinis processionibus seu emanationibus ad intra, quamvis sine imperfectionibus causalitatis existant, & sine dependentia, imo sine reali emanatione ipsius originis activæ, sed tantum ipsius personæ productæ: nihilominus, quia illæ sunt veræ productiones reales, necessario ad illas requirunt potentiam producendi; & ita in Patre dicunt esse potentiam generandi; & in Patre & Filio potentiam spirandi. Est ergo hoc principium certissimum: & quamvis in illo, ut dixi, conveniamus omnes, illud tamen omnibus rationibus adductis confirmare & declarare volui, quia ex eo pendent omnia, quæ dicenda sunt, & quia multi, qui verbis illud admittunt, postea in reipsa longe ab illo distare videntur, ut ex dicendis patebit.

Proponũtur nonnulla principia recepta inter disputantes.

Actio supponit in causa vim agendi.

Secundum principium est virtutem hanc instrumentalem, quæ necessaria est in instrumentis divinis, ut talia sunt, non esse qualitatem aliquam superadditam, v.g. humanitati Christi, aut voci ejus, realiterque ab illis distinctam, quod in superiori sectione satis ostendi: & in tertio tomo de sacramentis plura ad id confirmandum adducam, pauca tamen hic dicenda sunt. Loquor igitur de instrumento Dei, ut instrumentum est, ut excludam infusionem supernaturalium habituum seu virtutum, quæ ad eliciendos supernaturales actus nobis dantur: nam illæ qualitates proprie non dantur ad efficiendum instrumentaliter, sed potius ad operandum connaturaliter, & per modum causæ proximæ principalis, saltem quatenus ipsi habitus infusi ad suos actus concurrunt: nam, quia illi actus sunt actus secundi vitalium potentiarum, non repugnat illis, quod possint infundi habitus ejusdem ordinis, qui ad illos comparentur, ut principia connaturalia illorum, quod tamen repugnat respectu ipsius gratiæ & aliarum supernaturalium actionum seu miraculorum propter rationem supra traditam, sect.4. ubi ostendimus humanitatem Christi non posse esse causam principalem gratiæ aut justificationis, & supernaturalium miraculorum, quia non potest ei infundi qualitas, quæ sit principiũ principale talium effectuum: sine qualitate autem hujusmodi seu virtute addita, clarum est non posse constitui humanitatem in ratione principalis principii, cum certum sit, neque ex se habere talem virtutem, neque per solam unionem hypostaticam formaliter ac præcise sumptam fuisse illi communicatam, ut supra probatum est: quia sola unio, ut sic, solum dat humanitati, quod sit conjuncta Verbo ut supposito: ex quo præcise nulla virtus physice operativa additur humanitati, sed solum habet, quod in tali supposito sit principium operandi juxta naturalem, realem, ac moralem perfectionem, propriam talis naturæ, & cum morali dignitate, & valore consentaneo tali personæ.

Virtus instrumentalis in divinis instrumẽtis non est qualitas superaddita.

Hic ergo non solum excludimus hanc qualitatem, quæ sit principale principium horum effectuum, sed etiam instrumentalem vim, scilicet, quæ ex natura sua habeat hujusmodi virtutem connaturalem ac propriam instrumentaliter efficiendi hæc opera, ita ut ex natura sua in illa influat; talem enim qualitatem impossibilem esse existimo. In quo nonnulli ex prædictis authoribus (mea sententia) non loquuntur consequenter: docent enim hanc qualitatem instrumentariam esse possibilem, & negant esse inditam humanitati Christi: quia licet possibilis sit, non decet tamen creaturam illam habere: interrogo enim, quænam sit hæc indecentia; aut enim hoc judicatur indecens, quia si hæc qualitas humanitati tribueretur, aliqua imperfectio, vel defectus aliquis in ea poneretur: vel e converso, quia nimia perfectio illa esset, & excedens dignitatem ejus. Primũ nullo modo dici potest, quia illa qualitas esset in se valde perfecta, & non repugnaret cum qualibet alia perfectione, vel naturæ, vel gratiæ, vel scientiæ, vel potentiæ humanitatis Christi: non ergo posset humanitati defectum & imperfectionem afferre, sed magnam potius perfectionem & virtutem.

Secundum etiam non est consentaneum perfectioni, vel dignitati Christi, & humanitati ejus: tanta enim est dignitas illius humanitatis ratione unionis, ut non possit

possit hoc ornamentum creatum, respectu illius, nimium vel excedens existimari. In quo enim potest poni hujusmodi excessus? Nunquid in eo, quod videretur humanitas æquari divinitati in omnipotentia? Sed hoc nullius momenti est, quia instrumentaria & accidentaria virtus non potest cum principali ac substantiali comparari: imo, quamvis fingeretur qualitas, quæ esset principalis virtus, non posset conferri cum virtute divinitatis, quia hæc est virtus per essentiam primaria & independens: illa vero esset participata, secundaria, & pendens ab influxu causæ primæ in omni actione sua. Et confirmatur primo, quia non excedit, imo est valde consentaneum dignitati Christi hominis, quod ad arbitrium voluntatis suæ, non tantum divinæ, sed etiam humanæ, possit homines sanctificare, & miracula facere: in quo non æquatur voluntas humana divinæ: quia semper est illi subordinata, eique conformatur: ergo neque excederet dignitatem ejus, quod reciperet hanc virtutem per qualitatem inditam, cui esset connaturalis talis modus agendi, si illa esset possibils. Tandem confirmatur, quia prædicti authores concedunt characterem sacerdotalem esse ex natura sua instrumentariam virtutem ad transubstantiationem efficiendam, & consequenter etiam ad remittenda peccata, & gratiam infundendam: & nihilominus non dedecet hanc qualitatem infundi creaturæ, & in ea permanere habitualiter ita subditam voluntati ejus, ut possit ea uti, quando voluerit: cur ergo non decet qualitatem illam permanentem inditam esse humanitati Christi, si possibilis est?

Vera ergo ratio hujus rei est, quia talis qualitas, quæ natura sua hoc habeat, seu (quod idem est) cui talis modus agendi, & concursus ex parte Dei necessarius ad tales effectus, ex propria natura ei debitus sit, est revera impossibilis. Quod de qualitate permanente habitualiter docuit D.Th. 2. 2. q.178. art.1. ad 1. est autem eadem vel major ratio de qualitate solum transeunter data, ut supra ostensum est. Sunt autem, qui exponunt D.Th. ibi fuisse locutum de potentia ordinaria, non de absoluta. Sed hæc interpretatio in præsenti gratis conficta est, cum D.Th. simpliciter dicat esse impossibile, & non loquatur de re aliqua, quæ per naturæ leges metienda sit, ut respectu illarum dici possit impossibilis. Intelligit ergo, omni modo, etiam supernaturaliter, id esse impossibile. Et ratio, quam adducit, ad hoc etiam tendit scilicet, quia divina omnipotentia nulli creaturæ communicari potest; de qua ratione non est hic dicendi locus: sensum tamen ejus esse existimo ea, quæ sunt propria omnipotentiæ Dei, quatenus infinitæ virtutis est, & supra totum ordinem naturæ creatæ, tam in suo esse, quam in sua virtute, dominio, & potestate, non posse communicari creaturæ, ita ut ex vi suæ naturæ sit effectrix talium operum, sive principaliter sive instrumentaliter.

Aliam vero hujus rei causam, quæ mihi valde semper probatur supra, ego attuli ex doctrina ejusdem D.Th. in 1.p. q.45. art. 5. scilicet, quia hæc virtus seu qualitas creata non potest habere actionem aliquam propriam & commensuratam suæ virtuti in ordine ad hos effectus: nullum autem instrumentum, quod ex natura sua institutum est & ordinatum ad aliquem effectum superiorem, concurrit ad illum, nisi aliqua prævia sibi accommodata & propria actione, & non excedente propriam perfectionem: & quoad hoc revera est demonstrativus discursus D.Th. in illo art. ut iterum attingam sect. seq. Explicari autem amplius potest utraque ex his rationibus, quia instrumentum connaturale semper dicit habitudinem ad aliquod agens principale, quod non solum possit agere, medio tali instrumento, sed etiam vel illo indigeat ad talem effectum, vel certe magis consentaneus sit naturis rerum, vel ex parte agentis, vel ex parte effectus, ut inductione ostendi potest, & per se se est maxime consentaneum rebus ipsis. Hoc autem in præsenti dici non potest, quia gratiæ, v.g. maxime connaturale est fieri a solo Deo, nullo instrumento medio: & Deo ipsi hoc est maxime proprium & connaturale, neque ullo instrumento indiget: nulla ergo excogitari potest qualitas, quæ natura sua postulet, habere hujusmodi effectum vel actionem per modum instrumentariæ virtutis connaturalis.

Quod si qualitas infundi non potuit humanitati Christi, quæ hujusmodi virtutem haberet, convincitur nullam esse ponendam hujusmodi qualitatem, quia, si natura sua sit improportionata ad talem actionem, impertinens est ad rationem instrumenti, cum nullam virtutem agendi illi possit conferre. Addo denique sermonem esse de qualitate, quæ sit virtus instrumentaria per modum actus primi necessarii ex parte ipsius instrumenti: quod dico, ut abstineam ab alia quæstione, & opinione nove inventa, de qualitate nescio qua, quam Deus ut prima & universalis causa in omni ordine dicitur imprimere omni causæ secundæ, tam principali, quam instrumentali ad agendum & concurrendum cum illa: nam etiam si demus licentiam fingendi hanc qualitatem (est enim revera conficta, ut in disputationibus metaphysicis latius ostendo) ad præsentem quæstionem nihil refert, quia illa qualitas vel entitas, quæcumque illa sit, non ponit in causa secunda principali vel instrumentali actum primum, quo illa operatura est, sed supponit illum, præbetque illi motionem vel concursum ex parte causa primæ necessarium, ut causa secunda agat, ad hunc enim finem ponitur illa qualitas ab his authoribus, a quibus excogitata est: & ideo non solum in operibus gratiæ & miraculosis, sed etiam in operibus naturæ, illam necessariam esse existimant: nec solum in causis instrumentalibus, sed etiam in principalibus, quantumvis per proprias formas & virtutes sint in actu primo plene ac perfecte in suo ordine constitutæ: quod, quam sit absurdum, & ex falsa intelligentia divini concursus profectum, prædicto loco, & in 1.p. late ostensum est. Nunc autem (quidquid de hoc sit) solum excludimus qualitatem, per quam Christi humanitas in ratione instrumenti constituatur in actu primo, cui dandus sit divinus concursus, qualiscumque ille sit: & in hac qualitate neganda, nobiscum consentiunt prædicti authores, quamvis fortasse in fundamento, & ratione excludendi illam, non consentiant.

Tertium principium est divina instrumenta formaliter & proprie non constitui in actu primo ad agendum instrumentaliter per motum aliquem physicum, ipsi instrumento superadditum. Dicunt quidem aliqui ex authoribus contrariæ sententiæ, regulariter loquendo, non uti Deum Christi humanitate, aut alia creatura ad supernaturalia opera, nisi prævio aliquo motu, vel operatione creaturæ, sive ille sit motus aliquis localis, sive contactus, sive locutio, sive aliqua operatio immanens, juxta doctrinam D.Th. infra q.62. art.1. & 4. & 2. 2. q. 178. art. 1. ad 1. quam in eo sensu, quem ipsi etiam indicant, facile admittimus: non enim putant hunc motum ipsius instrumenti esse simpliciter necessarium, ut ad physicam, & supernaturalem efficientiam elevetur: hoc enim plane convincunt, quæ in præcedente sectio. contra secundam sententiam a nobis dicta sunt: quibus non obstat, quominus Deus frequentius utatur, aut requirat hujusmodi motum, & operationem instrumenti, quia hic est suavior modus utendi creatura ut instrumento, & elevandi illam ad superiorem actionem, quando commode fieri potest: quia est magis accommodatus ordinario modo operandi instrumentorum. Nihilominus tamen, cum hic modus instrumenti non censeatur necessarius simpliciter ad hanc instrumentariam actionem, quando ille non adhibetur, inquirendum necessario est aliquid aliud, quo instrumentum constituatur in actu primo ad talem actionem. Imo etiam, quando talis motus adhibetur, non potest ille secundum proprias vires naturales consideratus constituere divinum instrumentum in actu primo ad supernaturale opus efficiendum; quia imperfectior est talis motus, quam res, quæ illo afficitur, seu movetur: ergo neque ille potest esse virtus activa naturalis ad talem actionem & effectum, neque entitas ipsius instrumenti, ut, v.g. humanitatis aut vocis Christi, ut sic mota, seu ut affecta tali motu, potest esse virtus activa naturalis ad talem actionem vel effectum. Probatur, ac declaratur ex re ipsa, inductione facta, nam hic motus, ut D. Th. aperte declarat, non est, nisi aut contactus per manus, salivam, aut vestes Christi, vel aliquid hujusmodi; vel vox Christi imperantis & loquentis; vel ad summum erit actus intellectus aut voluntatis, quo imperat, seu vult talem effectum fieri: omnia autem hæc sunt ex sese insufficientia ad hanc virtutem activam, quæ ex natura sua sit virtus instrumentalis ad talem effectum, quia, si sit contactus corporeus, ille vel nihil addit intrinsecum & reale uni corpori præter relationem, vel denomi-

Virtus instrumentorum Dei non est physicus motus illis inditus.

natio-

nationem ab alio corpore propinquo, vel ad summum addit motum localem, & aliquod novum ubi, & cum eo conjungi potest aliqua alteratio corporalis, quamvis hæc accidentaria sit: omnia autem hæc sunt imperfecta & ex se improportionata ad omnem supernaturalem effectum, & idem est de sono vocis corporalis, quod attinet ad realem entitatem ejus: nam de significatione, quam habet ad placitum, jam satis ostensum est non posse esse principium vel rationem physicæ efficientiæ, cum nihil sit præter denominationem extrinsecam aut ens rationis. Ac denique idem est de actibus immanentibus intellectus & voluntatis, quia, si sint naturales, non solum ex se non sunt activi talium effectuum, sed etiam sunt inferioris ordinis ac rationis: si vero sint supernaturales, saltem ex natura sua non sunt formæ activæ gratiæ, v. g. in alio aut resurrectionis mortui, vel similium operum. Denique rationes, quibus probamus qualitatem superadditam non posse esse instrumentum natura sua ordinatum ad has actiones, & habens virtutem connaturalem, etiam instrumentariam ad illas, a fortiori probant hunc motum, vel actum, qui fit circa instrumentum Dei, non esse natura sua vim activam instrumentariam ad tales effectus, & consequenter non constituere formaliter tale instrumentum in actu primo in ordine ad talem actionem.

Quod si forte dicatur, etsi formaliter non constituat instrumentum in actu primo, tamen ex divina ordinatione esse conditionem necessariam, ut tale instrumentum per divinam virtutem in actu primo constituatur, facile hoc totum concedemus, seu permittemus: inquirendum tamen ac declarandum superest, quid sit illud, quo formaliter constituitur tale instrumentum in actu primo ad agendum: in hoc enim cardo totius quæstionis versatur. Nam, licet actus primus, de quo in præsenti agimus, comparetur ad effectum seu actionem in actu secundo in ratione efficientis, tamen comparatus ad ipsam causam, vel principalem, vel instrumentalem, formaliter seu per modum formæ constituentis ad illam comparatur, vel secundum rem, si sit qualitas aut forma distincta, vel secundum rationem, si sit per identitatem realem, quomodo Deus est formaliter activus per omnipotentiam suam, & calor est activus sua naturali virtute. Unde, etiam si dicatur, quod ille motus divinis instrumentis impressus, vel naturalis operatio ab eis manans, quamvis secundum se, & natura sua, non sit vis activa & instrumentaria ad hujusmodi effectus miraculosos, tamen, ut est a Deo movente quasi artificiose seu miraculose habere sufficientem rationem virtutis activæ instrumentariæ, quia jam non spectatur ille motus secundum se tantum, vel secundum præcisam naturam suam, sed ut elevatur a principali agente: licet hoc (inquam) dicatur, non repugnabimus, dummodo sufficienter explicetur, quid sit, motum illum elevari a Deo, seu esse artificiosum, ut subest divinæ motioni aut virtuti, quod ad eamdem difficultatem revolvitur, in qua diximus esse controversiæ cardinem, quamque in sequente puncto tractabimus. Nihil enim interest, quod hæc elevatio, seu subordinatio ad divinam virtutem, attribuatur rei, quæ dicitur instrumentum, mediante motu, qui in illa sit, ut cum dicitur elevari caro Christi, medio contactu, vel aqua, per motum, quo ad abluendum movetur, aut quod ipsimet motui, seu contactui tribuatur, ut cum dicitur ipse contactus vel ablutio, ut est motio Dei artificiosa, elevari, ut per illam communicetur instrumento virtus agendi, vel ut sit illi virtus agendi: his enim omnibus dicendi modis, idem dicitur, quamvis diversis rebus attribuatur, quæ est materialis differentia potius quam formalis, quantum ad præsentem difficultatem spectat. Igitur, quod attinet ad hunc realem motum, vel contactum, vel actum, vel aliquid hujusmodi, quod regulariter solet esse prævium in his divinis instrumentis, vel efficientiis eorum, nulla est dissensio, quæ ad rem pertineat, sed tota esse potest in hac elevatione divinorum instrumentorum explicanda, & in eo, quod ex parte eorum requiri potest, ut elevabilia sint, sive cum aliquo motu physico, sive absque illo eleventur.

Declaratur opinio, quæ sine potentia obedientiali activa ponit efficientiam physicam, per solam extrinsecam elevationem.

His ergo suppositis, & seclusa potentia obedientiali activa propter rationes supra factas, ajunt prædicti authores hæc instrumenta divina, etiamsi ex vi suæ entitatis nullam habeant vim activam, nec naturalem, nec supernaturalem, nec obedientialem, & quamvis etiam non detur eis talis virtus per qualitatem, aut rem novam illis inhærentem, fieri activa per solam conjunctionem & actualem subordinationem ad virtutem Dei principalis agentis: quam conjunctionem ajunt ordine naturæ antecedere effectionem talium instrumentorum, & non ponere aliquid reale positivum supra entitatem instrumenti, nec modum aliquem realem in instrumento receptum, ultra materialem motum vel contactum, si fortasse circa illud fiat; sed addere solum prædictam subordinationem ipsius rei, quæ instrumentum dicitur, ad virtutem Dei. Unde tandem concludunt creaturam non constitui in actu primo ad agendum instrumentaliter cum Deo, per aliquid novum, & in ea receptum, sed per divinam virtutem increatam ineffabiliter illi conjunctam, seu per subordinationem ad increatam virtutem Dei, & ad imperium practicam ejus. Quæ sententia sic exposita potissimum in eo fundatur, quod, seclusis aliis modis declarandi hanc efficientiam, & elevationem instrumentorum Dei, nullus alius sufficiens ac possibilis excogitari posse videtur. Quod autem hic sit sufficiens ac possibilis, non aliter probatur, nisi quia nec involvit repugnantiam, nec afferri potest ulla ratio, ob quam prædicta subordinatio non sufficiat, ut creatura substans increatæ virtuti Dei, & divino imperio, instrumentaliter cum Deo efficiat, quod ipse suo imperio principaliter operatur, concurrendo cum sua creatura ad instrumentalem actionem. Secundo declaratur in hunc modum, quia imperium Dei practicum, licet formaliter sit immanens, tamen virtute est transiens, estque infinitæ suavitatis ac efficaciæ, & priori ratione sese accommodat suis creaturis in agendo: posteriori autem ratione eis utitur, easque elevat ad agendum, prout vult: ergo virtus divina, applicata creaturæ, per hoc imperium potest illam constituere in actu primo ad operandum in ratione instrumenti, absque alia re superaddita. Tertio, quia actio, qua Deus & instrumentum ejus producunt gratiam, est una & simplex: ergo non postulat duas virtutes, sed unam, quæ per se est in principali agente, scilicet Deo, communicatur autem creaturæ ut instrumento. Quarto, instrumentum non operatur in virtute propria, sed principalis agentis: ergo, ut constituatur in actu primo, satis est, quod habeat immediatam conjunctionem ad virtutem causæ principalis. Quinto, quia causa inferior perficitur in ratione causæ ex conjunctione & subordinatione ad superiorem absque superaddita entitate. Sexto, confirmatur hoc, & declaratur exemplis. Primo. Color per conjunctionem ad lucem confortatur, & fit potens ad producendas species visibiles, ad quas producendas non erat in actu per se solus, sed tantum in potentia: & tamen lumen, per quod fit potens, & constituitur in actu ad hujusmodi actionem, non inest illi, sed tantum ei conjungitur. Secundum exemplum est de phantasmate, quod per conjunctionem intellectus agentis constituitur in actu primo, ut instrumentum ad efficiendam speciem intelligibilem: & tamen nihil sibi inhærens recipit ab intellectu agente, per quod in actu primo constituatur. Tertium exemplum est de motu cæli, qui, ut est ab intelligentia, est vivificus seu aptum instrumentum ad producenda viventia, absque additione entitatis. Quartum est de calore, qui per conjunctionem ad animam est instrumentum productivum carnis: per conjunctionem vero ad formam ignis, est instrumentum productivum ignis, quamvis in se realiter non immutetur. Quintum est de intellectu & voluntate, quæ potentiæ (juxta opinionem satis communem, & a multis Theologis probatam) producunt primos actus supernaturales, absque ullo habitu vel qualitate superaddita, sed per solam subordinationem ad divinum auxilium.

Argumenta prædictæ sententiæ.

Impugnatur prædicta sententia.

Hic modus explicandi activitatem divinorum instrumentorum apertam (ni fallor) involvit contradictionem, & cum principiis positis & admissis manifestam repugnantiam. Quod si ostendero, consequenter convincam aut potentiam activam obedientialem esse admittendam, aut hanc physicam activitatem humanitatis Chri-

Christi, & aliorum divinorum instrumentorum, esse negandam. Prædicta autem repugnantia, & contradictio sic ostenditur, quia dictum est causam, etiam instrumentalem, non posse in actum secundum prodire, nisi prius in actu primo constituatur. Hæc autem constitutio non potest intelligi esse per solam extrinsecam denominationem: ergo necessario esse debet per intrinsecam entitatem, vel per formam inhærentem, aut per utrumque simul, aut per alterum tantum, juxta diversos activitatis gradus, ac modos: ergo in præsenti materia non possunt instrumenta divina constitui per solam extrinsecam denominationem a virtute divina: ergo non possunt constitui in actu primo per solam subordinationem ad divinam virtutem: nam hoc solum est in illis extrinseca denominatio: ergo necesse est, ut supponatur ex parte illorum aliqua vis activa intrinseca, quæ, cum non sit addita per formam inhærentem, erit per propriam entitatem: & hanc ego voco virtutem activam obedientialem: quia, ut ostendam, nec naturalis simpliciter, nec supernaturalis dici potest, neque est tantum passiva.

Causa nō constituitur in actu primo ad agendum per solam denominationem extrinsecam.

In hoc discursu primum omnium demonstranda est illa propositio subsumpta, quod instrumentum non potest constitui in actu primo per solam extrinsecam denominationē, ubi primum advertendum est duobus modis, in communi loquendo, posse intelligi aliquid constitui in actu primo per entitatem a se distinctam. Primo, tanquam per formam vel actum dantem ei totam virtutem agendi, quomodo aqua constituitur in actu primo ad calefaciendum per calorem, ipse vero calor se ipso constituitur in actu primo in ratione virtutis calefactivæ ut sic. Secundo modo, tanquam per formam vel actum complentem vim activam, quæ aliquo modo in altera entitate inchoata erat, non tamen completa: quomodo species visibilis dicitur constituere visum in actu primo ad videndum: non enim dat illi totam vim activam videndi, sed supponit aliquam ex parte potentiæ necessariam, & addit aliam, quæ ex parte objecti necessaria est. Quando igitur constitutio in actu primo fit hoc posteriori modo, non repugnat, quod aliquando fiat per formam inhærentem intrinsecam, ut in exemplo posito de visu & specie, aliquando vero per formam tantum, seu entitatem assistentem, seu extrinsece circumstantem, & quoad hoc extrinsece denominantem, ut intellectus Beati dicitur constitui in actu primo ad videndum Deum per divinam essentiam.

Duplex modus cōstituendi causam in actu primo declaratur.

Ratio autem hujus posterioris partis (prior enim est per se nota) est, quia quando aliquid dicitur constitui in actu primo per aliud, solum quia complet vim activam ejus, tunc illud sic constitutum non denominatur agens vel activum, præcise ratione alterius formæ vel entitatis extrinsece illi assistentis, sed ratione activitatis, quam per suam entitatem habet, saltem inchoative: neque effectus, vel actio pendet per se a sola entitate, seu forma assistente, seu extrinsecus constituente aliam in actu primo, sed etiam pendet efficienter & per se ab alia re, quæ in actu primo constitui dicitur, ut in exemplo posito visio beatifica non tantum pendet ab essentia divina, sed etiam ab ipsomet intellectu hominis vel angeli beati, qui non dicitur principium efficiens visionis propter efficientiam essentiæ divinæ ut sic, sed propter efficientiam & influxum, quem per propriam entitatem habet. Denique in hoc posteriori modo constitutionis in actu primo (si res attente consideretur) non tam unum per aliud in actu primo constituitur quoad rem ipsam, quam ex utroque consurgit unus, integer, & completus actus primus respectu actionis vel effectus: ac si diceremus in effectibus actionum causarum secundarum agens in actu primo complete & integre constitui ex virtutibus causæ secundæ, & causæ primæ conjunctis & subordinatis in ordine ad eamdem actionem: quamvis quoad denominationem, quando una ex his causis est incompleta & insufficiens in suo ordine, ad effectum secundum propriam rationem ejus efficiendum, tunc dicatur una constituere alteram in actu primo completo, & proximo, quia illi adjungitur ad eam juvandam & elevandam ad talem modum agendi. Non est tamen dicendum, nec vere dici potest, tunc constitui causam in actu primo per solam denominationem extrinsecam, cum virtus, & entitas intrinseca simul concurrat ad cōpletum actum primum constituendum.

At vero, quando constitutio fit priori modo, id est, quod forma constituens in actu primo, confert formaliter totam virtutem agendi, tunc fieri non potest, ut aliquid constituatur in actu primo per virtutem seu entitatem tantum extrinsecus assistentem seu denominantem: sed constitui debet per propriam entitatem vel per formā inhærentem. Quod patet primo inductione in omnibus agentibus, tam naturalibus quam supernaturalibus, extra materiam, de qua disputamus. Secundo, ex illo eodem principio, quod nihil potest esse in actu secundo, nisi præintelligatur potens in actu primo: nihil enim est potens, in actu primo, nisi in quantum est ipsamet potentia activa, vel in quantum potentia activa informatur: nam potentia activa ut sic non reddit potentem, nisi id, cui inest, vel per identitatem, vel per informationem: nam si potentia non sit res distincta a re, quæ per illam efficitur potens, erit illi intrinseca per identitatem: si autem sit res distincta, pertinebit ad genus qualitatis; & ideo non potest constituere rem potentem, nisi informando. Quod si talis potentia intrinsece constituat potens id, in quo est intrinsece per identitatem vel informationem, non poterit illa ut sic constituere potentem rem aliā omnino distinctam, cui solum assistit, vel quam solum extrinsece denominat. Tertio, quia extrinseca denominatio nullum esse, nullam re perfectionem potest ponere in re denominata: esse autem activum, aliquid perfectionis est, & in aliquo esse fundatur: imo, ut habet commune proloquium, agere consequitur seu comitatur esse. Quarto, quia quando forma constituit se sola rem aliam in actu primo ad agendum, inhærendo illi, seu informando illam, tunc res illa sic informata in tantum dicitur activa vel agens, in quantum in se sustentat, vel infra se habet formam, quæ est principium actionis: sicut aqua dicitur calefaciens seu calefactiva denominative, quia in se habet calorem, quæ dominatio in tantum intrinseca est, in quantum calor intrinsece inhæret aquæ: ergo, seclusa identitate, & seclusa etiam intrinseca informatione, non potest res vere denominari activa a virtute totali prorsus extrinseca.

Dices, etsi non possit denominari denominatione intrinseca, tamen posse, supposita alia denominatione, seu conjunctione extrinseca. Sed contra hoc est, quia ostendimus denominationem potentis seu activi ex propria ratione esse intrinsecam, tum quia requirit aliquod esse, & aliquam perfectionem in re sic denominata: tum etiam, quia denominatio potentis est denominatio continentis aliquo modo effectum: quia effectus non fit a causa, nisi quatenus in se recipit esse, quod in illa aliquo modo præhabebat: non potest autem effectus contineri in causa per solam extrinsecam denominationem, sed secundum aliquod verum esse: quia extrinseca denominatio nihil est, neque in ipsa causa vere continetur. Quinto, quia nulla potest intelligi conjunctio vel assistentia extrinseca, ex qua talis denominatio proprie ac physice sumatur. Dico autem proprie ac physice, quia dicimur interdum posse, quod per amicos possumus: sed illud non proprie ac physice sed moraliter ac metaphorice dicitur. Item quia dicitur aliquis potens propter divitias, & similia, quæ ipsum non intrinsece afficiunt. Sed illa etiam est potentia metaphorica & moralis. Tamen loquendo de potentia physica ac per se, nulla potest intelligi conjunctio solum extrinseca, quæ sufficiat, ut una res dicatur potens solum per extrinsecam assistentiam alterius: alioqui explicetur aliquo modo talis conjunctio, & quomodo ad hanc denominationem sufficiat: quod hactenus factum non est, neque existimo fieri posse, ut patebit magis inferius, discurrendo per exempla supra adducta, & declarando elevationem divinorum instrumentorum, & omnem conjunctionem, seu assistentiam extrinsecam virtutis divinæ respectu eorum, & ostendendo illam solam non posse sufficere, ut illa instrumenta dicantur constitui in actu primo ad agendum.

Ac denique declaratur ex differentia inter duos modos constitutionis in actu primo supra adductos: quia, quando res, quæ habet in se aliquam virtutem activam, dicitur constitui in actu primo per assistentiam alterius rei, potest illi præintelligi aliqua conjunctio vel denominatio sufficiens, quatenus virtus illa velut inchoata dicitur quasi compleri vel juvari ex consortio alterius, quamquam, ut dixi, propria ratio vel denominatio agentis seu activi, etiam tunc, non sumatur ab illo

extrin-

extrinseco denominante, sed ab intrinseca activitate, quæ in re ipsa supponitur. At vero, quando in re nulla omnino virtus activa intrinseca supponitur, non potest res extrinseca illi conjungi, vel assistere, ut illam adjuvet in agendo, vel ut ex utraque confletur unum completum agens; & ideo nec potest ibi intercedere aliqua extrinseca denominatio, quæ ad rationem agendi sufficiat, multoque minus potest ibi intervenire aliquid, unde sumatur propria, & intrinseca denominatio agentis in actu primo, seu activi aut potentis agere: hæc enim omnia idem sunt. Sexto explicatur hoc ipsum argumento supra facto de termino dependentiæ: nam, si respectu unius & ejusdem actionis duæ aliæ res ita se habeant, ut una sit tota virtus, a qua pendet talis actio, alia vero secundum se nullam omnino vim habeat ad influendum in talem actionem, tunc tota dependentia illius actionis terminatur per se ad illam rem, in qua est tota virtus agendi: ad aliam vero nullo modo, nisi quatenus habet aliquam unionem cum virtute agendi in ratione suppositi operantis per illam, & sustentantis illam: ergo, seclusa hac unione, nullo modo intelligi potest, quod res, quæ in se nullam habet vim agendi, constituatur in actu primo per aliam rem supposito distinctam, in qua sit tota vis agendi, & a qua solum possit extrinsece denominari. Patet consequentia, quia tunc actio non potest intrinsece & per se terminari secundum suam habitudinem transcendentalem, & dependentiam ad talem rem, cui extrinseca est tota virtus activa: &, physice loquendo, per accidens se habet ad talem actionem. Unde, conservata illa re, in qua est tota virtus agendi, etiam si alia de medio tolleretur, posset talis actio conservari, quia maneret totus terminus, totaque virtus, a qua pendet. Igitur, ut aliqua res sit activa, & maxime ut sit aliquo modo principium per se actionis, necesse est, ut per propriam, & intrinsecam formam seu entitatem habeat aliquam vim agendi; & hoc est, quod ostendere proposuimus.

Ostenditur instrumenta Dei non elevari per solam subordinationem, si in eis nulla supponatur potentia.

Ex hoc vero principio probandum superest secundo loco, ad complendum discursum factum, nullam rem posse elevari, ut sit instrumentum Dei ad aliquam actionem per solam subordinationem ad divinam virtutem, seu per solam extrinsecam elevationem, nisi in re, quæ elevatur, supponatur aliqua vis activa intrinseca per inhærentiam, vel identitatem. Hoc autem probatur primo, quia virtus Dei substantialis, seu quæ in Deo ipso existit, non conjungitur per se ipsam formaliter & intrinsece instrumento suo in ordine ad operationem: ergo non potest instrumentum Dei per illam virtutem constitui in actu primo ad agendum, si in se nullam vim activam habet: ergo neque etiam potest constitui in actu primo per solam subordinationem. Antecedens est certissimum, quia illa virtus Dei est subsistens, & essentialis Deo: non ergo intrinsece conjungitur creaturæ, ut sit veluti forma & virtus, qua ipsa creatura agat. Deinde hoc sensu damnant omnes Theologi sententiam Magistri dicentis charitatem increatam ita uniri voluntati creatæ, ut sit illi loco intrinseci principii, & virtutis ad amandum. Præterea quænam unio fingi potest inter virtutem increatam Dei, & aquam, v.g. baptismalem, ut ratione talis unionis dicatur aqua agere per solam virtutem Dei? quia nec talis unio potest esse naturalis, ut per se constat, quia nec fingi potest, quæ sit, neque, si esset, sufficere posset actionem supernaturalem, sicut diximus de quacumque motione physica, & naturali circa aquam. Neque etiam potest illa unio esse supernaturalis; seclusa enim actione aliqua supernaturali Dei in aquam, quænam esse potest talis unio? nulla autem supernaturalis actio ibi intervenit, quia, ut supponimus, nihil supernaturale imprimitur aquæ: nulla ergo ibi fingi potest vera unio; sed hoc solum, quod Deus statuit ac voluit gratiam, non ab ipso solo, sed etiam ab aqua produci: quæ voluntas nullam præviam unionem intrinsecam facit inter Dei virtutem & aquam.

Dices. Quamvis hæc argumenta procedant in cæteris instrumentis separatis Dei, non tamen in humanitate, quæ est instrumentum conjunctum vere ac realiter, ac suo modo intrinsece unitum divinitati: per quam unionem potest intelligi constitutum in actu primo ad efficiendas has supernaturales actiones. Sed hoc nihil obstat, quia, ut supra ostensum est, unio hypostatica formaliter & per se ipsam non constituit humanitatem in actu primo ad aliquid supernaturale agendum: quia illa unio non est formaliter ad agere, sed ad esse, & subsistere. Unde verbum, ut humanitati unitum, non est illi formalis ratio operandi aliquid, sed subsistendi, quamvis sit radix, ob quam datur humanitati virtus operandi miracula. Quod etiam patet, quia unio creata, quæ est in humanitate ad Verbum, formaliter & natura sua non est activa, quia solum est modus quidam unionis ad subsistendum: subsistentia item Verbi, ut unita humanitati, non est activa ad extra, quia unitur ut est propria Filii: divinitas autem non unitur humanitati, nisi ratione subsistentiæ, non vero in ratione formæ agendi.

Imo, si hac ratione uniretur, quod a tali virtute denominaretur agens, non posset dici instrumentum, sed potius agens principale, saltem denominative, quia non ageret principale agens per ipsum, sed potius ipsum ageret per virtutem principalis agentis sibi unitam: sicut aqua agens per calorem non potest dici instrumentum caloris, sed potius denominatur agens, ut quod & principale denominative, quantum ad eam actionem, quæ est a calore, ut a principali principio agendi. Et, si fingeremus illam virtutem increatam Dei, non tantum assistendo, sed etiam inhærendo, conjungi creaturæ, & esse totam rationem agendi, non intelligeremus talem creaturam esse instrumentum, sed denominari agens principale quasi materialiter, sicut dictum est de aqua calida calefaciente: ergo multo magis, si daremus, a quacumque unione vel assistentia talis virtutis, posse denominari creaturam agentem, ea ratione non esset instrumentum, sed haberet aliam denominationem agentis veluti materialem, quæ inexplicabilis est, nisi in dominatione suppositali (ut sic dicam) quæ est in Christo Domino per communicationem idiomatum, quatenus ratione unionis hypostaticæ denominatur hic homo operans virtute divina, creans, &c. sic enim non est instrumentum, sed principale operans. Igitur divina virtus increata non ita conjungitur instrumentis suis, prius natura, quam per illa operatur, ut per se ipsam illa formaliter constituat in actu primo ad operandum: igitur per hujusmodi solam unionem (quæ non potest esse, nisi extrinseca, ut ostensum est) non possunt hæc instrumenta constitui in actu primo, nisi in eis supponatur aliqua vis agendi intrinseca, ita ut talis constitutio in actu primo sit quasi ad complendam inchoatam virtutem, non ad conferendam formaliter totam illam juxta ea, quæ explicata sunt.

Atque hinc tandem concluditur solam subordinationem, sine aliqua virtute intrinseca ex parte instrumenti, non posse sufficere ad hanc physicam efficientiam: imo nec posse intelligi veram subordinationem instrumenti & principalis agentis, nisi in instrumento talis virtus vel præsupponatur, vel addatur. Probatur primo, quia talis subordinatio, præter omnem entitatem, quæ intrinsece existit in illa re, quæ, ut instrumentum, dicitur subordinari Deo, non addit, nisi solam extrinsecam denominationem, quia inter additionem intrinsecam, & denominationem extrinsecam non potest medium excogitari: hic autem non sit additio intrinseca, ut supponitur, solum ergo relinquitur denominatio extrinseca: ergo non sufficit ad constituendum in actu primo dando formaliter totum actum primum, seu totam virtutem agendi; sed solum complendo virtutem inchoatam: ergo hanc necesse est præsupponi ex parte instrumenti. Secundo, quia omnis actio instrumentalis, si propria sit ac per se physice, est immediate ab instrumento: ergo, præter virtutem agentis principalis, debet esse in instrumento aliqua virtus intrinseca, a qua procedat actio, ut ab illo est: sed hæc non datur formaliter per hanc subordinationem, ut ostensum est; quia solum est quid extrinsecum: neque etiam effective, quia nihil ponit in instrumento, ut etiam probatum est: ergo debet necessario præsupponi. Antecedens patet, quia agens principale operatur per instrumentum: & ideo necesse est, ut actio immediate fluat ab instrumento, & quodammodo immediatius, quam a principali agente: quia licet in utroque sit immediate in suo genere, tamen virtus principalis agentis quodammodo se accommodat instrumento: & ideo dicitur per illud determinari ad talem agendi modum. Necessaria ergo est in instrumento propria instrumentalis vir-

virtus, quæ in ipso intrinsece & formaliter sit distincta a virtute, quæ est in principali agente: nam aliàs non principale agens per instrumentum, sed instrumentum per virtutem principalis agentis causaret, & ita actio solum esset a virtute agentis principalis ut a principio quo, & ab instrumento ut a principio quod, hoc autem inintelligibile est, & contra omnem veram rationem instrumenti. Necessaria ergo est virtus intrinseca in illo, sic adeo, ut, si hæc virtus sit aliqua qualitas inhærens ipsi, subjectum illius qualitatis solum quasi materialiter denominetur agens, & instrumentum: sicut aqua calida denominatur calefaciens: si autem illa virtus sit ipsamet entitas instrumenti, tunc propriissime ac maxime per se possit talis entitas influere ut verum instrumentum.

Quod tertio ita declaratur, quia vel actio, qua fit effectus principalis agentis, pendet immediate ab entitate instrumenti, vel non, sed a sola virtute increata Dei. Hoc secundum dici non potest, aliàs tale instrumentum revera non est agens, vel activum, cum in se nihil habeat, a quo actio pendeat. Si autem dicatur primum, necesse est, ut in ipsamet entitate instrumenti sit aliquid distinctum a tota virtute, quæ est in Deo, a quo possit talis actio fluere, & pendere: quia, ut dictum est, actus secundus supponit primum, & actio potestatem: ergo hoc, quod est in tali entitate instrumenti, cum de novo non fit in illa, necessario supponitur in eadem ante omnem elevationem seu subordinationem ad Deum ut principalem agentem: hoc autem, quod in tali entitate supponitur, vocamus vim activam: quia vis activa nihil aliud est, quam id, a quo potest fluere ac pendere actio ut actio.

Quidnam elevatio sit. Quarto hoc declaratur ex ipso nomine elevationis, & explicando rationem & modum, quo in præsenti intelligi potest. Elevatio enim multa seu multiplicem respectum includit, scil. ad id quod elevatur, a quo elevatur, ad quod elevatur, & quo elevatur. Id enim, quod elevatur, elevationi supponitur: & secundũ id non est per elevationem, sed ex se vel aliunde præhabet aliquid, quod ad elevationem supponitur: & hac ratione non dicitur vere creatura elevari ad esse, cum creatur, quia creatio nullum esse supponit: elevatio autem dicit provectionem rei ad altiorem seu meliorem statum: unde supponit aliquod esse. Et hac ratione inter alias, id, quod non est, non potest elevari, ut sit instrumentum Dei. Rursus quod elevat, est aliquod agens superius, superiori virtute operans, si de effectiva ac physica elevatione loquamur: nam, si sit sermo de morali seu extrinseca elevatione, illa non fit per propriam efficientiam circa rem, quæ elevatur, sed vel per moralem causalitatem, vel per extrinsecam aliquam voluntatem, vel conjunctionem alterius causæ, ut dicemus. Præterea, elevatio ipsa interdum fit ad esse ut sic: & tunc, si sermo sit de intrinseca elevatione formali & physica, hæc fit per aliquam formam additam rei, quæ elevari dicitur, quomodo anima elevatur per gratiam: si vero sit elevatio tantum moralis, aut per extrinsecam denominationem, fieri potest per extrinsecam formam, seu voluntatem, quamvis hoc nunquam fiat sine habitudine ad aliquam intrinsecam formam: quomodo homo, etiam cũ non habet gratiam, nec alia supernaturalia dona, dici potest aliquo modo elevatus ad supernaturalem finem, in quantum ad illum est divina voluntate institutus & ordinatus. Interdum vero est hæc elevatio ad operandum aliquid supra vires ejus rei, quæ elevatur: quod uno e tribus modis fieri potest. Primo quando rei, quæ nullam habet vim agendi talem actionem, additur tota vis agendi: & tunc necessario debet fieri elevatio per formam intrinsecam, ut ostendi, sicut aqua calida dici potest elevari ad agendum per calorem: imo, ut notavi, in hoc genere elevationis, id, quod elevatur, non ad hoc elevatur, ut ipsum per se sit vere agens, sed solum per formam, quam recipit: atque adeo, ut solum denominetur agens quasi materialiter, quia sustentat formam, quæ est principium agendi: unde, seclusa tali forma, nullatenus intelligi potest talis elevationis modus. Secundus modus elevationis ad agendum est, quando rei non additur tota vis agendi, sed tantum suppletur, quod deerat, per virtutem intrinsecam superadditam: & hoc modo elevantur potentiæ animæ nostræ, ut intellectus & voluntas, ad supernaturales actus eliciendos, ut certum esse existimo, quidquid aliqui dicant, ut attingam inferius. Tertius modus elevationis ad agendum esse potest per conjunctionem extrinsecæ causæ complentis vim agendi aliquid, ad quod efficiendum id, quod elevatur, erat ex se insufficiens & improportionatum, & talis est elevatio instrumentorum Dei, ut ex dictis est evidens. Hæc autem elevatio etiam supponit necessario in eo, quod elevatur, aliquam vim activam ei intrinsecam: alioqui hic modus elevationis reduceretur ad primum, quem ostendimus non posse fieri per solam extrinsecam denominationem vel conjunctionem causæ agentis.

Quod præterea declaratur, quia hæc elevatio per conjunctionem superioris causæ dicit habitudinem ad illud, cui talis superior causa conjungitur, ut illud elevet: ergo, vel est conjunctio unius agentis ad aliud, habens aliquam vim activam, vel partialem, vel instrumentalem, & habetur intentum: vel est conjunctio rei habentis totam virtutem agendi ad rem, quæ nullam habet: & sic non conjungetur cum illa ad agendum. Dici potest, esse conjunctionem principalis agentis ad instrumentum, quod prius natura, quam conjungatur principali agenti, non habet ullam potentiam activam, sed tantum passivam, ut elevetur. Sed cum supponamus, hanc elevationem non esse per impressionem alicujus rei in ipsum instrumentum: manifestus error est, existimare, hæc instrumenta elevari per potentiam passivam. Nec refert, quod, rem aliquam esse elevabilem, ut sit instrumentum Dei, videatur per modum potentiæ passivæ significari: quia Theologus, vel Philosophus, non debet ex modo significandi vocabulorum decipi: nam etiam, esse visibile, vel intelligibile, significatur per modum passionis, & tamen non indicat potentiam passivam, sed aptitudinem tantum ad terminandum extrinsece actum: & si aliqua potentia illa voce indicatur, potius est activa ad imprimendam speciem visibilem, quam passiva, cum nullo modo sit ad aliquid recipiendum. Sic ergo in præsenti, aquam esse elevabilem ad efficiendam gratiam, non potest esse potentia passiva in aqua, cum non sit ad aliquid recipiendum, & potentia passiva nihil aliud sit, quam capacitas seu potentia ad aliquid patiendum: passio autem sine receptione intelligi non potest. Igitur, esse elevabile hoc modo ut instrumentum, proxime dicit denominationem a principali agente, quod est Deus, qui voluntate sua, & speciali auxilio potest conjungi tali rei ad utendum illa ut instrumento. Unde quoad hoc, elevatio illa in actu primo, sola denominatio extrinseca est, & ideo non requirit potentiam passivam, ut instrumentum elevabile sit, sed solum aptitudinem, ut sic denominetur: hæc autem aptitudo necessario debet fundari in aliqua potentia activa intrinseca, quæ ex parte instrumenti supponatur, ut per illam possit simul agere cum principali agente: nam sola denominatio extrinseca non potest ad hoc esse sufficiens, ut probatum est. Quin potius, quando aliquid est elevabile ad agendum per potentiam tantum passivam, revera proxime & immediate non est elevabile ad agendum, sed ad recipiendum aliquam formam, & aliquod esse: imo neque est elevabile, ut per se seu per suam entitatem agat, sed ut sustentet formam, quæ est principium agendi: & hoc modo dicatur quasi denominative agens, ut videre licet in aqua, quatenus dici potest elevabilis ad calefaciendum: & idem est in similibus: si autem aliquid est elevabile ad agendum per formam intrinsecam & inhærentem, ita tamen, ut non solum sustentet formam, quæ est principium agendi, sed etiam ipsum per se vere agat, & influat in effectum; quidquid hujusmodi est, non est elevabile per solam potentiam activam, nec per passivam tantum, sed per utramque: quia passiva requiritur ad recipiendnm formam; activa vero ad cooperandum illi: & hoc modo, sine dubio, potentiæ animæ nostræ sunt elevabiles ad actus supernaturales, qui alio modo non possent esse vitales: multoque minus possent esse liberi, ut statim amplius declarabitur.

Solvuntur argumenta pro sola extrinseca elevatione proposita.

Ex his ergo manifeste, ut existimo, demonstratum est, sine fundamento potentiæ activæ, quæ in his instrumentis supponatur, non posse intelligi subordinationem seu elevationem, quæ constituantur in actu primo ad agendum. Sed antequam ulterius progrediamur, oportet argumenta solvere, quæ contra hoc fiebant, ut nulla relinquatur dubitandi ratio. Ad primum jam ostensum est, quam repugnantiam involvat illa sententia,

&cur

& cur sit impossibilis, & insufficiens ille elevationis modus: quia ex illo sequitur creaturam elevari ad agendum sine potentia agendi, aut præsupposita, aut de novo data. Quod autem dicitur, sufficere imperium Dei, ut creatura illi obediat, & cooperetur, est quidem verum, quia illud imperium esse non potest, nisi in creatura supponat potentiam ad obediendum, vel illam conferat: potentia autem ad obediendum in præsente est potentia ad agendum, quia id, quod præcipitur, est, ut agat: unde cum de novo non detur, ut ostensum est, necesse est, ut supponatur. Dices, hoc solo, quod Deus efficaciter velit, creaturam agere, ipsa incipiet habere virtutem agendi, etiamsi antea illam non habeat, nec de novo eam recipiat per aliquam rem superadditam: sed solum per imperium Dei. Sed hoc apertam involvit contradictionem, agendo de virtute intrinseca, quia instrumentum ex parte sua constitui debet in actu primo: quia, si voluntas Dei non immutat realiter creaturam, quia vult uti ut instrumento, non potest illam in se reddere potentiorem & magis activam, quam antea erat: ergo, ut Deus possit habere talem voluntatem, debet necessario supponere in creatura vim aliquam, ut possit efficere accedente imperio Dei, & concursu accommodato ad agendum, qui ratione illius imperii seu voluntatis divinæ, tribuitur.

Ad 2. Et hinc patet responsio ad secundum: totum enim id, quod dicitur in antecedente, de efficacia divini imperii, verissimum est, semper tamen supponitur divinum imperium, cum sit prudentissimum non cadere nisi in rem possibilem: & consequenter, vel supponere, vel conferre creaturæ potentiam præstandi id, quod imperatur, ita ut, si imperium sit de recipiendo, supponat in creatura capacitatem passivam: si vero sit de agendo, supponat virtutem aliquam agendi, & quod deest, suppleat, vel de novo det illam: nam in altero istorum ejus efficacia consistit. Unde si in consequente, quod in illo argumento infertur, sermo esset de constitutione in actu primo, coadjuvando, vel elevando potentiam inchoatam & imperfectam, optima esset illatio, & sic totum argumentum recte concluderet, affirmandam esse potius, quam negandam potentiam activam obedientialem instrumentorum Dei, ut ea supposita possint in illo modo in actu primo constitui per divinum imperium efficax: sine illa vero est impossibilis talis modus constitutionis in actu primo, ut ostensum est.

Ad 3. Tertium argumentum nullius est momenti: nam actio simplex potest a duplici virtute pendere, ut a virtute causæ secundæ & primæ. Et, quamvis actio simplex ut sic, ex se non requirat duplicem virtutem in agente, tamen, ut possit procedere a duobus proprie & per se, ex parte illorum requirit in utroque virtutem: & ita requirit duas virtutes, vel totales diversorum ordinum, ut, verbi gratia, causæ primæ & secundæ, vel partiales ejusdem ordinis, ut in duabus causis proximis simul concurrentibus: vel principalem, & instrumentalem, ut in præsente. Quod autem dicitur virtutem principalis agentis communicari instrumento, verba tantum sunt sine re ad præsentem materiam applicata; quia virtus divina non communicatur his instrumentis per aliquam participationem, quæ a tali virtute in ea derivetur, neque per se ipsam potest formaliter communicari, ut satis probatum est.

Ad 4. In quarto argumento æquivoca esse potest illa propositio assumpta: instrumentum non agit in virtute propria, sed principalis agentis: si enim sit sensus instrumentum non habere virtutem per se sufficientem ad effectum, neque in genere causæ proximæ, neque etiam in genere causæ primæ; ideoque non posse influere in effectum principalis agentis, nisi ab eo specialiter motum & adjutum, ut virtute sua suppleat improportionem, & insufficientiam instrumenti, sic est verissima illa propositio, quæ in hoc sensu communissima est, præsertim in instrumentis, quæ philosophi conjuncta vocant: tamen in hoc sensu nihil ad intentionem argumentis conducit: quia hoc modo omnes fatemur hæc instrumenta divina non agere in virtute propria, sed Dei. Alius sensus esse potest, magisque conformis intentioni arguentis, instrumentum non agere per virtutem aliquam, quam in se intrinsece habeat, sed per solam virtutem extrinsecam principalis agentis: & hic sensus est plane falsus, & repugnat principiis positis, & ab omnibus admissis: quia non potest instrumentum agere, nisi in suo ordine prius sit constitutum in actu primo: constituitur autem in actu primo per virtutem agendi, non extrinsecam, quæ illius non est, sed intrinsecam, quæ sit in ipso, vel potius sit idem, quod ipsum: unde, si aliqua hujusmodi virtus in eo non supponatur, impossibile est, quod per aliquam immediatam conjunctionem ad virtutem principalis agentis in actu primo constituatur, ut satis demonstratum est.

Ad quintum eadem fere est responsio: illa enim propositio, causa inferior perficitur in ratione causæ ex conjunctione, & subordinatione ad superiorem absque superaddita entitate, potest quidem habere verum sensum, si in causa inferiori supponatur aliquid, quo possit esse causa, seu (quod idem est) quo habeat aliquam vim causandi, quamvis imperfectam, quæ perfici dicitur per conjunctionem ad superiorem, non formaliter & in se, sed cooperative, ut sic dicam, & in ordine ad actionem, & hic sensus satis indicatur in ipsis nominibus causæ inferioris & superioris. Quod autem sit causa inferior, nihil in se habens, quo possit esse causa, repugnans est: rursus quod, nihil novum recipiens, perficiatur in ratione causæ per conjunctionem, nescio quam, ad superiorem contradictionem apertam involvit: quia, si nihil in se habet, quo causare possit, quomodo causa inferior appellatur, antequam superiori conjungatur, ut per eam conjunctionem perficiatur in ratione causæ? Aut, si ante conjunctionem nullo modo est causa, etiam in actu primo remoto vel obedientiali, quomodo conjungi dicitur superiori causæ, ut perficiatur, & non potius, ut in esse causæ constituatur? aut quomodo id, quod ex se nullo modo est causa, per conjunctionem ad superiorem simul constituitur formaliter in actu primo in ratione causæ imperfectæ, & perficitur in completa ratione causæ? Adde, quod illa conjunctio, nulla supposita activitate ex parte causæ imperfectæ, intelligibilis non est. Ad 5.

In sexto argumento, & in primo ejus exemplo, duo continentur falsa: primum est, lumen, quo illuminantur colores, non inhærere in ipso corpore affecto colore quoad extrinsecam superficiem ejus: nulla enim philosophica ratione id negatur, cum tamen ipsa fere experientia contrarium suadere videatur. Sed sit hoc erratum tolerabile, seu utcumque probabile, illud certe intolerabile est, quod existiment, colores nullam habere virtutem activam propriarum specierum sensibilium, sed totam esse in lumine, quo illuminantur, sive extrinsece, sive intrinsece: est enim hoc contra omnium philosophorum sententiam, quia lumen non habet vim efficiendi speciem repræsentativam albedinis, sed ab ipsa albedine principaliter determinatur talis actio ad efficiendam talem speciem. Quod ergo colores non illuminati dicuntur visibiles tantum in potentia, non est, quia ex se non habeant aliquam virtutem activam specierum, sed quia illa uti non possunt, nisi illuminentur. Unde fortasse est incompleta illa virtus, & a lumine in sua actione juvatur, sine aliqua tamen vi activa coloris non posset intelligi illa actio: unde hoc exemplum potius confirmat sententiam nostram. Ad 7. arg. & 1. exemplum.

Secundum exemplum de phantasmate supponit sententiam incertam, quod phantasma sit proprium instrumentum ad producendam speciem: illa vero supposita, necessario dicendum est, phantasma ex natura sua habere aliquam vim activam illius speciei, esse tamen insufficientem & improportionatam: & ideo indigere consortio superioris virtutis, ut possit efficere: & hoc modo potest aliquo modo intelligi, quod constituatur in actu primo ad agendum per conjunctionem ad intellectum agentem, etiamsi nihil sibi inhærens recipiat, modo in superioribus explicato: si autem phantasma, neque ex se habet activitatem ullam, neque aliquid recipit ab intellectu agente, intelligi non potest, vel explicari, quomodo elevetur, aut quæ sit illa conjunctio cum intellectu agente, per quam elevari dicitur: hoc ergo exemplum etiam confirmat intentionem nostram. 2. Exemplum.

Tertium exemplum de motu cœli rem falsam, ut existimo, assumit; non est enim instrumentum ad agendum motus cœli, nec per illum intelligentia aliquid influit: sed, si fortasse habet aliquam influentiam, mediante cœlo, necesse est, ut in ipso cœlo sit aliqua virtus activa & instrumentalis respectu intelligentiæ, sive illa sit per motum, aut cum motu impressa, sive innata, pendens tamen in actione sua a motu intelligentiæ. 3. Exemplum.

Ad quartum dicendum est, calorem eo modo, quo est Quartum.

instrumentum, habere ex se aliquam activitatem innatam, & intrinsecam, ut conjunctus variis formis possit varios effectus producere: & sine hac activitate connaturali impossibile est intelligere calorem esse aptum, & connaturale instrumentum ad varios effectus, prout variis & distinctis formis conjungitur.

Quintum de concursu intellectus & voluntatis ad actus supernaturales. Tandem idem convincit quintum exemplum de intellectu & voluntate, non solum prout elevari possunt ad supernaturales actus efficiendos cum solo speciali cõcursu Dei absque habitu, vel qualitate superaddita per modum actus primi, ut probabilius esse existimo, sed etiam, ut elevantur ad eosdem actus connaturaliter efficiẽdos per habitus infusos, quia in priori modo elevationis procedunt rationes hactenus factæ, in posteriori autem modo procedit specialis ratio horum actuum. Nam dictę potentiæ elevantur ad efficiendos illos actus vitali modo, ita ut in eorum effectionem vitaliter influant, & consequenter per eos vitaliter informentur: ad hunc autem modum agendi non satis est elevatio ad agendum denominative tantum, neque per subordinationem extrinsecam, quia illud revera non esset agere, ut sæpe dictum, & variis modis probatum est; neque intrinsece per formam inhærentem, quæ sit totale principium agendi, quia hoc non satis est ad actionem vitalem, cum potentia, in qua inest talis forma, tantum concurrat, sustentando formam, & recipiendo actionem, quæ ab illa procedit.

Objectio. Dices, hinc sequi, esse in his potentiis partialem virtutem activam horum actuum supernaturalium naturaliter ipsis congenitam: consequens autem (ut dicunt quidam) non est tutum: quia non parum in hoc favetur errori Pelagii, cum aliquid tribuatur naturæ secundum se, respectu supernaturalium actuum: ergo. Respondetur, si sit sermo de partiali virtute activa absolute & simpliciter, abstrahendo ab hoc, quod illa virtus dicatur naturalis, vel obedientialis, principalis, vel instrumentalis, omnino dicendum est, quod in his potentiis ex præcisa natura sua consideratis sit aliqua vis activa imperfecta, & inchoata ad efficiendos hos actus supernaturales; hoc autem non solum nihil habet periculi, aut doctrinæ minus tutæ, verum etiam parum erit tutum, parumque consentaneum principiis fidei id negare: quia, sicut est de fide certum, has potentias solis naturæ viribus cum concursu generali non posse elicere hos actus, ita etiam est de fide certum cum supernaturali auxilio (quicquid illud sit) posse illos efficere: & consequenter est etiam certum has potentias ita esse ex natura sua institutas, ac conditas, ut natæ sint elevari per divinam gratiam ad hos actus efficiendos. Ex hoc autem principio, adjuncto alio fere evidenti naturaliter, scilicet, actus vitales saltem ex natura sua postulare, ut active fiant a potentia vitali, non denominative tantum, sed emanative (ut sic dicam) vere ac per se profluendo ab ipsa, plane concluditur has potentias ex natura sua posse elevari ad hos actus hoc modo connaturali efficiendos: unde sicut non est tutum negare conclusionem Theologicam, quæ ex uno principio de fide, & alio naturali sequitur; ita non potest tuto negari esse in nostris potentiis secundum se hanc aliqualem activitatem inchoatam, quæcumque illa sit.

Respon. In potentiis animæ aliqua est vis ad supernaturales actus.

Unde, quod August. dixit 1. de Prædest. Sanct. cap. 5. *Posse habere fidem, natura est hominum, habere autem, gratiæ est fidelium*, non solum est verum ratione potentiæ receptivæ, sed etiam ratione hujus potentiæ activæ, saltem inchoatæ & imperfectæ: quia fides (sermo est de actuali) haberi non potest recipiendo tantum, sed coagẽdo, & cooperando gratiæ excitanti, & adjuvanti. Fundamentum autem hujus cooperationis necessario esse debet in ipsa natura: quia non potest totum ab extrinseco provenire, illud autem fundamentum nihil aliud est, quam activitas aliqua, cum non sit sola receptiva potentia. Denique hoc multo certius apparet in his actibus supernaturalibus, quando libere fiunt: quia, quod sint nobis liberi, non habent formaliter & præcise ex eo, quod sint a Deo, quia ut sic non comparantur ad nos active, sed passive: liberum autem, ut liberum, non est in recipiendo, sed in agendo, ut non obscure significavit Concil. Triden. sess. 6 can. 4. & latius traditur in prima secundę, neque etiam hi actus formaliter habent, quod sint liberi, ex eo quod ab habitibus procedunt: quia neque ipse habitus est liber, nisi in quantum potentia illo uti potest, cum vult: ergo hi actus habent, quod sint liberi ex influxu libero ipsius potentiæ: necesse est ergo, ut potentia non solum per habitum, sed etiam per se ipsam influat in hos actus: non potest autem per se influere, nisi ex se in entitate sua habeat aliquam vim activam ad tales actus: nam si illam ex se non haberet, non posset ei intrinsece & intime addi, sed solum posset adjungi activitas, quæ est in habitu, vel forma superaddita, vel in aliquo extrinseco cooperante, quod non est sufficiens, ut ostensum est. Et propterea recte dixit August. libro de Spiritu & litera, ***liberum arbitrium naturaliter attributum a creatore animæ rationali esse vim mediam, quæ vel intendi ad fidem, vel inclinari ad infidelitatem potest.*** Et de hac possibilitate loquitur in lib. 1. de gratia Christi cap. 50. cum ait naturalem possibilitatem peccato esse vitiatam; ideoque inermem ac infirmam ab Ambrosio vocari: non enim possibilitas passiva infirmata est per peccatum; eadem enim semper manet, sed activa eatenus infirmata est, quatenus destituta est consortio justitiæ, & habituum gratię. Denique ad salvandam vitam & libertatem in actibus supernaturalibus, necessariam existimarunt hanc activitatem Driedo de conc. lib. arbitrii, & præd. cap. 3. Ruard. art. 7. Bellarminus lib. de gratia & liber. arbitr. cap. 15. qui etiam videndus est lib. 3. cap. 10. Non ergo per hanc vim activam inchoatam & imperfectam nostrarum potentiarum ad actus supernaturales favemus errori Pelagii, sed fugimus errorem Lutheri: Pelagius enim non ideo damnatus est, quia vim aliquam activam imperfectam nostræ naturæ attribuit, sed quia totam vim propriam & principalem in ea posuit: neque Concilia, quando illum damnant, negant nostris facultatibus naturalibus omnem vim ad hos actus, sed aliqualem potius supponunt, dum ajunt Deum nos adjuvare, & facere, ut faciamus, & nos libere consentire gratiæ vocanti cum adjuvantis auxilio, & alia similia, quæ sine aliqua vi activa, intrinseca, & innata ipsis potentiis, neque intelligi possunt. An vero hæc vis activa dicenda sit naturalis vel obedientialis, principalis vel instrumentalis, id est, in Theologorum disputatione positum, quæ non est hujus loci propria, de illa tamen infra nonnihil attingemus, hoc ergo exemplum tantum abest, ut nostram sententiam impugnet, ut potius ad illam confirmandam plurimum conferat.

Necessitas potentiæ obedientialis activæ ex dictis concluditur.

Quæ hactenus diximus, manifeste, ut opinor, demonstrant impossibilem esse elevationem creaturæ, ut sit verum ac proprium instrumentum physicum, per se, realiter, ac immediate influens in effectum Dei principalis agentis, non per qualitatem, aut novam entitatem illi inditam, sed per entitatem suam, ut substantem divinæ voluntati, & specialissimo concursu impossibilem (inquam) esse hunc elevationis modum, nisi in entitate creaturæ, quæ hoc modo elevanda est, supponatur aliqua activitas in ordine ad talem actionem. Quæ activitas secundum se considerata, priusquam talis res a Deo elevetur, assumatur, vel assignetur in instrumentum, ita ut paratum habeat proportionatum concursum, & remota, & fundamentalis, & obedientialis a nobis vocatur propter rationes præcedent. sectione assignatas, quas in solutionibus argumentorum magis declarabimus. Igitur, quod hęc vis activa necessaria sit, contra prædictos auctores concluditur. Primo a sufficienti partium enumeratione, quia ostẽsum est sine hac activitate impossibilem esse elevationẽ per solam cooperationem divinæ virtutis extrinsecæ ipsi instrumento, & principaliter operantis cum illo, & per illud: sed ipsi admittunt hunc modum elevationis Deo esse possibilem: ergo necesse est, ut etiam admittant hanc activitatem in entitate elevanda. Secundo, quia necesse est terminum actionis (ut ipsi etiam dicunt) præhaberi aliquo modo in principio actionis tam principali, quam instrumentali, modo scilicet accommodato ipsi principio, id est, formaliter, aut virtualiter, vel instrumentaliter, quia nemo dat, quod non habet aliquo modo: sed non potest illa res, quæ in instrumentum assumitur, præhabere seu continere terminum actionis per entitatem omnino a se distinctam, quam in se nullo modo recipit, quia, si illam in se non habet, quomodo per illam dicetur habere aliud: ergo necesse est, ut per suammet entitatem præhabeat illum terminum, virtute saltem remota, & obedientiali. Tertio, quia res, non existens, neque habens entitatem actualem, non potest elevari, ut sit instrumentum, ut conce-

concedunt aliqui ex dictis auctoribus, & in sequentibus sectionibus demonstrabitur: sed hujus non potest alia ratio reddi, nisi quia oportet, ut instrumentum hujusmodi per suam entitatem influat in effectum,& ut ipsamet entitas instrumenti concurrat aliquo modo ad constituendum,& complendum principium activum per se talis effectus: ergo totum hoc necessarium est in hujusmodi instrumentis: non potest autem hoc intelligi sine aliqua vi activa intrinseca ipsi instrumento, quæ cum non sit superaddita, oportet, ut sit innata; & hanc nos vocamus obedientialem.

Hæ tamen rationes omnes solum procedunt contra eos, qui admittunt possibilem esse illam elevationem creaturæ ad operandum ut instrumentum physicum Dei respectu gratiæ,vel aliorum effectuum omnino supernaturalium. Vereor tamen, ne aliquis,conjungens has nostras rationes cum rationibus in principio factis contra hanc potentiam obedientialem, inde potius concludat hanc elevationem esse impossibilem, in hunc modum concludendo. Intelligi non potest talis elevatio sine prædicta obedientiali potentia activa: sed non videtur posse etiam intelligi, qui talis potentia activa obedientialis sit in rebus propter rationes superius factas: erit ergo talis elevatio impossibilis. Propter hanc ergo causam oportet,non solum ex principio ab aliis concesso,sed absolute & simpliciter declarare hanc potentiam non esse impossibilem: hoc autem præcipue fiet solvendo rationes omnes in principio adductas: nam si in hujusmodi elevatione & activitate nulla invenitur repugnantia, & contradictio,quam humana mens non dissolvat,non est,cur negetur hujusmodi potentia in creatura.

Prima ratio ex non repugnantia talis potentiæ. Unde formatur prima ratio, quia ad omnipotentiam Dei pertinet, ut possit uti creatura sua ad omnem effectum, & secundum omnem modum,& rationem non involventem contradictionem:ergo,si in hoc genere elevationis non involvitur repugnantia, ad omnipotentiam Dei pertinet,ut possit uti creatura ut instrumento ad omnem supernaturalem actionem, in qua talis repugnantia vel contradictio inventa non fuerit: ergo & e converso ad debitam subordinationem seu subjectionem creaturæ ad Deum spectat,ut in se habeat fundamētum sufficiens, per quod possit obedire Deo ad hujusmodi instrumentalem usum. Major ex terminis videtur per se nota,quia ad omnipotentiam Dei spectat,ut se extendat ad omne possibile, & ad omnem modum operandi possibilem,& non implicantem contradictionem: ergo, si hic modus operandi per creaturam,ut per instrumentum, non involvit contradictionem, sub omnipotentia Dei continetur. Et confirmatur,quia si Deus non potest nunc uti sua creatura hoc modo,vel est, quia non potuit illam talem condere,ut sibi ad hunc usum posset deservire, vel quia noluit. Neutrum dici potest: ergo. Prior pars minoris probatur, quia est implicatio in terminis dicere ex parte objecti seu creaturæ non involvi repugnantiam in hoc,quod constituatur apta & subjecta ad hunc usum; & tamen quod Deus non potuerit illam talem condere: quia id provenire non posset, nisi ex imperfectione & limitatione potentiæ Dei. Quod autem in illo objecto non involvatur repugnantia,constabit,ut dixi,solvendo difficultates omnes, & per se videtur maxime verisimile, & consentaneum divinæ omnipotentiæ, quod potuerit creaturam condere subjectam, seu subjicibilem quoad hunc usum operandi per illam,etiam ea,quę sunt ultra naturales vires creaturæ,in quibus aliunde specialis repugnantia non involvatur. Altera vero pars minoris,scilicet creaturam non carere hac facultate, quia Deus noluerit talem illam condere, quamvis potuerit, facillime suaderi potest: nam in primis nullo verisimili fundamento negari potest Deum noluisse hoc efficere; nam cum potuerit id velle,unde constat novisse? Deinde convinci etiam potest hoc ipso, quod voluit Deus creaturam condere, necessario voluisse cum prædicta subjectione illam constituere: tum quia non potuit Deus creaturam condere, quin habeat perfectissimum ac supremum illius dominium,& consequenter potestatem utendi illa in omnem usum non repugnantem; tum etiam quia, ut infra ostendam, illa potentia seu facultas, quæ ex parte creaturæ supponitur, ut possit Deus illa uti prædicto modo, est in re ipsa omnino indistincta ab entitate creaturæ; & ideo est inseparabilis ab illa:non ergo potuit Deus velle creare illam entitatem, quin etiam voluerit creare illam cum dicta facultate & subjectione. Quod si potuisset Deus aliquam entitatem creare, & non dare illi prædictam facultatem & subjectionem, impossibile esset camdem entitatem condere cum tali facultate & subjectione, quia vel non esset eadem entitas,sed alia, vel habens aliam adjunctam; vel,si esset eadem, eamdem, quantum in se est,haberet,vel non haberet facultatem agendi:quia. idem manens idem,semper est natum facere idem.Quod si entitati creatæ, ut sic non repugnat condi cum hac facultate,de nulla entitate creata affirmari potest hoc ei repugnare, nisi vel in aliqua peculiari actione, vel in aliqua entitate specialis aliqua ratio repugnantiæ ostendatur; quod,an interdum contingat, ad præsens institutum non refert; aliquid tamen attingemus in solutionibus argumentorum.

Dicunt vero aliqui, hoc discursu solum ostendi, esse in creatura potentiam obedientialem, ut elevari possit in instrumentum: non tamen probari illam potentiam esse activam, sed passivam obedientialem:quia proxime non est ad efficiendum, sed ad hoc, ut creatura possit elevari a Deo. Sed hæc responsio in superius dictis impugnata est: nam propter solam verborum figuram, seu similitudinem, hujusmodi potentia, non ut activa, sed ut passiva, concipitur: quamvis autem *elevari* passive significetur, non tamen illo verbo significatur propria receptio alicujus actionis,seu passionis vel formæ,ad quam potentia obedientialis passiva sit necessaria,sed significatur denominatio quædam proveniens ex consortio plurium agentium,& subordinatione unius ad aliud,quomodo causa secunda dici potest juvari a prima in agendo,& natura sua esse apta,ut ita juvetur,quæ aptitudo non fundatur in potentia passiva, sed in activa potius inferioris ordinis. Sic ergo in præsenti(servata proportione)creatura est apta,ut elevetur a Deo in instrumentum,non per potentiam passivam,cum in ea elevatione nihil receptura sit,sed per activam inchoatam & imperfectam ac obedientialem, cum ad agendum elevanda sit, & sine illa vi activa illa elevatio omnino repugnet, ut ostensum est.

Secunda ratio ex potentia obedientiali passiva. Secunda ratio seu conjectura sumi potest ex potentia obedientiali passiva,quam Theologi ponunt in creatura ad recipiendas formas supernaturales & præternaturales,ut ad gratiam,unionem hypostaticam,visionem beatificam,& similes:cujus meminit sæpe D.Thom.præsertim in 1.d.42.q.2.artic.2.ad4. ubi dicit Deum indidisse materiæ primæ duplices rationes, scilicet, causales & obedientiales,per quas omnes res natæ sunt obedire Deo. Idem repetit in 2.d.18.q.1.art.2.& in 3.d.2 q.1.art.1.& q.8.de verit.art.4.ad 13.& idem indicat 1.p.q.115.art.2 & 4.& hac 3.p.q.1.art.3.ad 3.& q.11.art.1. Et eamdem potentiam passivam obedientialem agnoscunt omnes ejus discipuli. Capreol.& Hispa.q. 1. prolog. Palud.& idemCapreol.in4.d.1.q.1.Cajetan.1.p.q.1.art.1.&tom. 3.opusc.tract.3.q.2.& Ferr.1.cont.Gent.cap.5.& 3.cont. Gent.cap.156.ergo similiter non repugnat esse creaturis potentiam activam obedientialem. Hæc congruentia videtur plane esse D. Thom. q.6. de potentia art.4. ubi, cum adduxisset sententiam Gregor.2.Dialog. cap.30.& 31.dicentis,creaturas cooperari Deo in actionibus miraculosis potestative,hac ratione hoc ipsum ex eodem confirmat. *Quia,si hominibus data est*(inquit)*potestas filios Dei fieri, non est mirum,si ex potestate mira facere possint*. Deinde eadem consequentia probatur:primo,quia, si aliquæ rationes fiunt contra potentiam activam obedientialem,eamdem difficultatem ingerunt contra passivam,& eisdem modis in utraque solvendæ sunt, ut patebit in solutionibus argumentorum. Secundo, quia non minus pertinet ad omnipotentiam Dei, quod creaturæ illi obediant in agendo,quam in recipiendo, sicut autem non possunt illi obedire in recipiendo, nisi habeant potentiam passivam;ita neque in agendo,nisi habeant activam, cum denuo illam non recipiant, ut supponimus: quale enim est imperium seu actus, qui imperatur, talis esse debet potentia in eo, cui imperium imponitur.

Tandem probatur consequentia, quia ex parte ipsarum potentiarum non est major repugnantia, ob quam potentia passiva possit extendi extra naturæ terminos,& activa non possit: imo quodammodo videtur esse minor repugnantia in activa, quia actio,quæ ab illa fluit,minus intrinseca illi est, quam susceptio potentiæ passivæ, quæ intra

Objectio.

intra illam recipitur. Respondent aliqui, negando primam consequentiam hujus rationis, & omnes probationes ejus: quia de intrinseca ratione potentiæ obedientialis est, quod sit intrinsece passiva: sic enim ab omnibus definiri solet, quod sit aptitudo ad recipiendum aliquid ab eo, cui præter, vel supra naturam res obedire potest, ut sumi potest ex D. Th. cit. loc. & ex ipsa voce obedientialis potentię videtur colligi: quia, sicut imperare est agere aut movere, ita potentia obediendi ut sic est potentia passiva: proxime enim, & ut talis est, tantum respicit directionem, vel imperium alterius, ad quod non comparatur ut principium agendi, sed recipiendi directionem seu imperium. Sed hæc objectio nullius momenti est; nam,

Respon. quod attinet ad definitionem illam potentiæ obedientialis, ut illis verbis significatur, non est universalis, sed limitata ad potentiam receptivam, potest autem similis proportionaliter dari de potentia activa; vel si abstracte definiatur, non per aptitudinem recipiendi, sed per abstractiora verba describenda esset, ut, verbi gratia, quod sit principium actus, &c. quia nomen principii abstrahit a potentia activa & passiva, & similiter nomen actus ab actione & receptione.

Quod vero spectat ad rationem factam, tota consistit in solis verbis, vel proprie interpretando, quæ metaphorica sunt, vel ex sola specie locutionis passivæ inferendo veram passivam potentiam. Utrumque declaratur: nam hæc vox potentiæ obedientialis attributa rebus inanimatis aliquid metaphoræ involvit: nam hæ res non ita possunt obedire, ut alterius imperium prius percipiant, & deinde exequantur; quomodo potentia obediendi videtur includere potentiam aliquid recipiendi, saltem notitiam imperii superioris: res autem inanimatæ non cum hac proprietate obedire dicuntur, sed metaphorice, quia ad nutum divinæ voluntatis, vel recipiunt, vel agunt, quod Deus vult. Atque hinc fit, ut, licet creatura dicatur obedire Deo, vel subordinari illi in agendo, vel dirigi ab eo, & similia, quæ passive significantur, nihilominus his verbis non indicetur aliqua vera passio, & consequenter nec potentia passiva creaturæ, sed solum vel dependentia, quam a Deo habet in agendo, vel concomitantia necessaria, & subordinatio quædam inter actionem ejus, & divinam voluntatem, ut, hac posita, statim illa ponatur. Quo tandem fit, ut, licet potentia dicatur obedientialis, quasi per metaphoram, ut dixi, & per denominationem extrinsecam, ut per eam explicetur, & modus operandi talis potentiæ, & qualis sit actus ejus, nihilominus sit verum principium, vel agendi, vel recipiendi. Ex illa ergo denominatione *obedientialis* colligi non potest potentiam obedientialem ut sic limitatam esse ad rationem potentiæ passivæ. Exemplo declarari potest, nam potentia motiva, quæ est in membris corporis humani, quatenus subordinatur appetitui, aut voluntati, & præsertim quatenus per artem dirigi potest, sine inconveniente dici potest potentia obedientialis, quia, quantum est ex se, operatur ad nutum voluntatis humanæ, & ita nata est ab ea moveri, dirigi, &c. & nihilominus (juxta veriorem sententiam) illa potentia physice & realiter est tantum activa, quamvis natura, & modus operandi ejus, per illam denominationem quasi passivam explicari possit.

Objectio. At vero dicunt alii potentiam obedientialem passivam non esse veram potentiam realem, sed solum non repugnantiam ad effectus miraculosos; & ideo non posse dari potentiam activam obedientialem, quæ reale esse debet, verumque principium agendi. Sed hoc non recte

Respon. dictum est, potentia enim passiva obedientialis formaliter & in se non est sola non repugnantia, quod verisimilius dici posset de potentia, quam vocant objectivam, quam intelliguntur habere res, quæ creari possunt, antequam fiant: quia, licet actu nihil sint, esse tamen ac fieri, eis non repugnat: in qua non repugnantia non intelligitur potentia aliqua passiva ex parte ipsarum rerum: quia illa non repugnantia solum est quædam negatio, potentia autem passiva intrinsece includit positivam entitatem cum positiva & reali capacitate alicujus actus. Potentia ergo obedientialis passiva non potest esse sola non repugnantia, sed necessario esse debet positiva & realis potentia, ut patet in potentia obedientiali animæ ad recipiendam gratiam: nam, sicut positive & realiter illam in se recipit, ita in illa præintelligitur potentia & realis capacitas ejus: nam actus positivus & realis supponit potentiam positivam & realem proportionatam. Item, quia anima ratione illius potentiæ habet causalitatem physicam & realem in genere causæ materialis respectu ipsius gratiæ, quam sustentat in fieri & in esse respectu compositi: nam ex anima & gratia vere componitur unum compositum physicum tamquam ex actu & potentia reali physica positiva, quæ non est nisi passiva obedientialis: hæc ergo potentia non tantum est non repugnantia, sed est positiva ac realis potentia; illa vero non repugnantia verius ac proprius assignatur ex parte objecti talis potentiæ: est enim ad actum non repugnantem, quamvis præter & supra naturam sit: recte igitur ex hujusmodi potentia colligimus posse dari simile genus potentiæ intra latitudinem potentiæ activæ.

Tertia ratio ex vi activa potentiarum animæ ad actus supernaturales. Tertia ratio (quæ est nova confirmatio illationis factę in ratione præcedente) sumitur ex actibus vitalibus supernaturalibus, quos anima nostra, & per intellectum, & per voluntatem, efficit. Sunt enim hi actus secundum fidem supernaturales; & juxta veriorem, magisque hoc tempore receptam sententiam, in substantia, specie, & entitate sua supernaturales sunt. Rursus negari non potest, quin hi actus effective fiant a nostris potentiis, ut plane definit Concil. Trident. sess. 6. can. 4. quod necessario intelligendum est de his actibus, etiam quatenus supernaturales sunt; tum quia Concilium plane loquitur de supernaturali actu ut sic, loquitur enim de hoc actu, quatenus per illum homo se ad justificationem disponit, ac præparat; tum etiam, quia, si tota entitas actus essentialiter supernaturalis est, non potest entitas actus fieri a potentia, quin secundum suam supernaturalitatem ab eadem potentia fiat. Imo, quamvis non tota substantia actus esset supernaturalis, dummodo supernaturalitas non ponatur in sola denominatione extrinseca ab aliquo influxu Dei, vel alicujus habitus (quod absurdissimum est) necesse est modum illum, quo actus supernaturalis dicitur, quidquid ille sit, esse elicitive a potentia, cujus est actus: quia secundum illam rationem & modum vitalis est, & liber esse potest, ipsamque potentiam vitaliter informat. Ad hos ergo effectus necessaria est in his potentiis aliqua vis activa, quæ ad agendum extra naturæ limites extendatur ex motione seu auxilio Dei supernaturali: ergo datur in his viribus animæ potentia obedientialis activa respectu horum actuum: ergo eadem ratione dari potest in aliis rebus.

Prima consequentia declaratur ex his, quæ paulo ante diximus, quia hi actus non possunt manare effective a sola qualitate superaddita, tanquam a proximo & formali principio agendi ex parte ipsius animæ, sicut nonnulli putant visionem beatam esse active a solo lumine gloriæ, & actus fidei, spei, & charitatis a solis suis habitibus: ostendimus enim paulo ante hoc repugnare his actibus, hoc ipso quod vitales sunt, multoque evidentius quod liberi sunt. Necesse est ergo, quod ipsæmet potentiæ animæ per suas entitates influant in hos actus; & e contrario, quod ipsimet actus, etiam quatenus supernaturales sunt, pendeant immediate a potentiis, etiam si simul pendeant ab habitu, vel auxilio. Loquor autem in tota hac ratione de actibus, quatenus supernaturales sunt specificative, & designando totam rationem formalem, quæ sit, & abstraho nunc a ratione formali, sub qua, & ab alio modo loquendi, in quo per quandam accommodationem solet effectus secundum unam rationem tribui uni causæ, & secundum alium alteri: quomodo dicunt aliqui actum supernaturalem, ut actum vitalem vel liberum, esse a potentia, ut supernaturalem vero, ab habitu vel auxilio: hoc enim nihil ad præsens refert, dummodo certo constet totam supernaturalem entitatem actus, prout in re est, physice & effective manare immediate a potentiis animæ, & a propriis entitatibus earum: nam hoc satis est ad concludendum esse in his potentiis virtutem aliquam activam respectu horum actuum, quæ esse non potest superaddita, sed esse debet omnino intrinseca & innata, quia hæc vis activa distincta est ab illa, quæ datur per qualitatem superadditam.

Dicunt vero aliqui hanc vim activam in his potentiis non esse obedientialem, sed naturalem, imo aliqui volunt esse virtutem principalem, quamvis non integram. Sed de hoc modo loquendi dicam statim, & ostendam, verius dici obedientialem. Nunc illud argumentum nobis

bis sufficiat, quod potentia activa & passiva, teste Aristotele, proportionem inter se servant, sed potentia receptiva, quam anima habet ad hos actus, etiam si innata sit, non naturalis, sed obedientialis dicitur: ergo idem dicendum est de virtute activa. Denique quomodocumque vocetur; hinc saltem concludimus dari in aliis rebus similem vim activam innatam ad cooperandum Deo imperanti & moventi in supernaturalibus actionibus & effectibus. Probatur hæc ultima consequentia, quia non est major repugnantia in aliis rebus, quam sit in his, imo quodammodo major poterat esse repugnantia in his actibus, quia vitales sunt, & majorem quandam dependentiam habere videntur ab intrinseco & connaturali principio. Atque hinc confirmatur hæc ratio cum præcedente: nam propria obedientialis potentia primum omnium, ac præcipue veluti experimento cognita est a Theologis in animabus nostris, quatenus capaces sunt actuum & habituum supernaturalium, de aliis autem rebus vix potest certo aliquo effectu constare esse in eis potentiam ad recipiendum aliquam formam supernaturalem, quamvis constet multa in eis fieri posse supernaturali modo; quamvis de humanitate constet ex fide habere capacitatem obedientialem ad modum unionis hypostaticæ cum divina persona. Ex hac vero capacitate obedientiali, quam ex effectibus certis colligimus in quibusdam rebus, inferimus dari similem seu proportionalem in aliis rebus ad eos effectus, in quibus specialis repugnantia vel implicatio contradictionis inventa non fuerit: ergo simili modo recte argumentamur ex effectibus, quos in nobis & a nobis esse recta fide credimus, ad alios, qui per alias creaturas fiunt, aut fieri possunt. Eo vel maxime, quod hi effectus non sunt inusitati Deo, per alias creaturas operanti.

Quarta ratio ab exemplis. Quarto non videtur contemnenda conjectura, quam præcedente sect. afferebamus ex naturalibus exemplis, nam calor natura sua esse dicitur instrumentum subordinatum respectu diversorum agentium in ordine ad effectus se ipso perfectiores, & ut sic dicitur habere aliquam vim activam instrumentariam & connaturalem respectu illorum: quid ergo mirum, quod creatura respectu sui creatoris possit habere vim instrumentariam obedientialem? Et augeri potest hæc conjectura ex instrumentis artis; sicut enim materia naturalis est in quadam potentia obedientiali respectu humanæ facultatis & ingenii ad recipiendas formas artis; ita in ratione instrumenti subjicitur eidem arti ad efficienda mira opera, quæ vim naturalem talium instrumentorum excedere videntur: ergo credibile est posse Deum altiori modo uti sua creatura ut instrumento ad supernaturalia opera divinæ artis & omnipotentia, ac consequenter, quod in eisdem rebus creatis supponatur aliqua vis activa, qua possint Deo sic operanti cooperando obedire.

Quinta ratio ex illimitatione divinæ potentiæ. Quinto non videtur rejicienda ratio in superioribus tacta, quia sine hac virtute activa intelligi non potest, quod creatura elevetur ad faciendum aliquid ultra id, quod naturaliter agere potest, ut satis videtur in superioribus demonstratum, & amplius ex solutionibus argumentorum constabit: difficillimum autem creditu est divinam potentiam esse in hoc genere operandi adeo limitatam. Et ad hoc conferunt illa exempla, quibus sect. præced. ostendi, in aliis rebus immutare Deum naturas, & elevare illas ad aliquid præter vel supernaturale, nihil eis addendo, sed eis sua voluntate utendo. Atque hic adduci possent omnia testimonia Scripturæ & Sanctorum, quibus hæc activitas instrumentorum Dei confirmari solet, ex quibus plura in præcedentibus sect. adducta sunt, & plura etiam afferam in 3. tom. tractando de activitate sacramentorum; & videri etiam possunt August. in Psal. 130. & in id Psalm. 138. *Mirabilia opera tua, & anima mea cognoscet nimis*, Chrysost. hom. 1. in Acta, Ambros. serm. 91. & optime D. Thom. quæst. 6. de potentia art. 4. Et potest hoc confirmari, quia Sancti sæpe numero mirantur, quod Deus interdum operetur aliquos effectus, adhibendo res, vel nullius virtutis, vel etiam repugnantes, ut, quod illuminet cæcum, luto ungendo oculos ejus, quæ admiratio nulla certe esset, nisi hujusmodi res aliquid conferrent ad tales effectus: admiratio ergo est, quod in hujusmodi rebus sit vis ad obediendum Deo, efficiendo etiam oppositum ejus, quod earum natura postulare videbatur: imo in naturalibus existimant aliqui interdum hoc accidere, ut quando aqua movetur sursum ad replendum vacuum, quod putant fieri activa vi obedientiali gravitatis ad imperium Dei, universalis naturæ gubernatoris.

Sexta probatio ab auctoritate. Sexto possumus hanc sententiā auctoritate confirmare, & in primis affero August. 9. de Trinit. cap. 17. ubi cum dixisset, esse in rebus naturalibus virtutes agendi, juxta naturales leges, subdit, *Super hunc autem motum cursumque rerum naturalium, potestas creatoris habet apud se posse de his omnibus facere aliud, quam eorum quasi seminales rationes habent*; & quamvis in his verbis videtur tantum loqui de potentia passiva, tamen mens Augustini aperte est indifferenter loqui de vi activa & passiva, de qua paulo superius dixerat, *Elementa hujus mundi corporei habent definitam vim, qualitatemque suam, quid unumquodque valeat, vel non valeat, quid de quo fieri possit, vel non possit*; in quibus verbis de utraque potentia loquitur: & infra de utraque ponit exempla, ut *quod lignum aridum repente floreat, & fructum gignat, ut asina loquatur, &c.* Docet ergo aperte illo loco Augustinus posse Deum facere, ut creatura aliquid ultra virtutem naturalem operetur ex imperio & voluntate Dei, atque adeo per potentiam activam obedientialem, ut sæpe deductum est. Præter citatos etiam auctores in sect. præced. afferri potest Bonaven. in 4. d. 10. art. 3. q. 2. ad 2. ubi agens de virtute efficiente transsubstantiationem, & miraculosam Christi conceptionem, significat ad utramque fuisse in creatura potentiam obedientiæ, & quamvis videatur loqui de potentia ex parte materiæ, circa quam versatur utraque actio, tamen revera præcipue loquitur de virtute activa, quam concedit communicari creaturæ ad utramque actionem. Eamdem sententiam significare videtur Cajetan. hic art. 2. ubi ait Deum efficere miracula per creaturam, non dando illi virtutem gratuitam, sed utendo illa instrumentaliter. *Qui usus* (inquit) *est vis actuativa ipsius in esse instrumenti, ac per hoc in esse causæ effectivæ instrumentaliter operis miraculosi: reducitur enim res illa de potentia obedientiali ad actum, cum de non instrumento fit instrumentum, quod fieri constat ex hoc solo, quod Deus utitur illa instrumentaliter ad opus miraculosum*: hæc enim verba non possunt commode intelligi de potentia passiva obedientiali, cum ipse fateatur nullam virtutem supernaturalem addi creaturæ per hujusmodi usum: ergo nulla potentia passiva creaturæ reducitur in actum per talem usum: ergo id vere solum dici potuit de potentia activa.

Solvuntur argumenta in principio posita.

Superest respondeamus argumentis in principio positis. Ad primum jam fere responsum est in superioribus, falsum enim in eo assumitur, dum dicitur omnem potentiam obedientialem esse meram non repugnantiam, quam sententiam refert Capreolus ex Aureolo in 4. d. 42. q. 1. art. 2. & 3. in principio, eamque impugnat, ubi expresse docet potentiam obedientialem proprie passivam seu receptivam esse potentiam realem; & ad quintum dicit secundum rem non esse aliud ab essentia subjecti, sed tamen secundum rationem addere respectum ad potentiam Dei, & in hunc modum intelligendus est idem Capreolus in Prolog. q. 1. ad 1. cont. 6. concl. ubi inquit hanc potentiam obedientialem non esse nisi quandam relationem; intelligendum n. est, præter entitatem, rei non addere nisi relationem. Unde ibidem hanc potentiam interdum vocat naturalem, quia est congenita cum natura, eique intrinseca, proprie tamen ait non esse naturalem, sed obedientialem: quia naturalis potentia est (inquit) quædam inchoatio actus, & potest reduci in actum per agens naturale.

Ad argumentum ergo in forma respondetur potentiam obedientialem passivam esse positivam & realem, & habere in potestate actum, qui ex ea educi potest, in quo ex parte convenit cum potentia naturali; differt tamen, quia potentia naturalis est per se instituta & ordinata ad actum sibi proportionatum, & naturaliter debitum, vel saltem naturaliter possibilem virtute agentis naturalis: potentia autem obedientialis est ad actum non debitum, seu excedentem ordinem naturæ, quam potest recipere ex vi supernaturalis agentis, hoc ipso: quod aliunde non involvit repugnantiam, non quod ipsa potentia sit solum non repugnantia, sed quod talis entitas rei seu subjecti, comparata ad talem actum absque repugnantia

gnantia recipiendi illum a tali agente, sufficiat ad rationem hujusmodi obedientialis potentiæ. Igitur ex hoc generali capite non excluditur potentia obedientialis a ratione potentiæ realis & positivæ; & per consequens nec excludetur hoc titulo a ratione potentiæ activæ.

Circa secundum argumentum versatur quæstio, an hæc potentia naturalis sit, vel supernaturalis.

In secundo argumento petitur, an hæc potentia naturalis vel supernaturalis dicenda sit. Quidam enim contendunt esse naturalem potentiam; alii vero omnino esse dicendam supernaturalem. Sed in primis quæstio hæc, & tota difficultas in illo argumento proposita, locum habet tam in potentia passiva, quam in activa; nam etiam de potentia passiva quæri potest, quomodo supernaturalis esse valeat, cum sit cum natura ipsa congenita: aut, si naturalis est, quomodo possit ad supernaturales effectus deservire: ergo vel neganda est etiam potentia obedientialis passiva, quod fieri nullo modo potest, vel quod de passiva dictum fuerit, dici etiam poterit de activa.

In utraque ergo locum habet eadem difficultas, quæ in hoc consistit, quod hæc potentia videtur quodammodo media inter naturalem & supernaturalem, unde in quantum est congenita naturæ, videtur esse naturalis. Item entitas illius naturalis est, cum nihil addat naturæ ipsius rei: nec possit unam et entitas simul esse naturalis & supernaturalis. Præterea hæc potentia fit in re natura-

Argumēta in utramque partem proponuntur.

li ex vi causalitatis naturalis, & ab agente naturali, concursu naturali operante, a quo nihil nisi naturale fieri potest. Præterea, vel hæc potentia est ex natura rei distincta ab entitate naturali rei, vel non: si non est distincta, quomodo esse potest magis supernaturalis, quam illa; si vero est distincta, erit ergo res vel modus supernaturalis talis naturæ: ergo natura secundum se considerata est in potentia passiva ad talem entitatem vel modum. Imo etiam erit in potentia activa, a qua resultet talis entitas, vel modus, cum sit illi intrinsece ac necessario conjunctus ex natura rei: ergo redit quæstio de potentia ad illum modum, an sit naturalis, an supernaturalis. Nam, si supernaturalis dicatur, redibit de illa eadem quæstio, & sic procederetur in infinitum; si vero dicatur naturalis, etiam si actus seu terminus ejus sit supernaturalis, idem dici poterat de illa potentia, de qua nunc disputamus: superflue ergo ponitur talis potentia supernaturalis media inter naturam & actum supernaturalem. Aliunde autem apparet nullo modo posse hanc potentiam naturalem esse aut appellari. Primo, quia ordinatur ad actus vel effectus supernaturales: omnis autem facultas accipit speciem suam ex objecto seu actu, ad quem ordinatur. Secundo, quia, teste Aristot. cuicumque potentiæ naturali activæ respondet passiva; & e contrario 3. de anima cap. 5. & 5. Metaph. cap. 12. lib. 9. cap. 1. Sed in præsente non correspondet huic potentiæ obedientiali aliqua potentia naturalis: ergo neque ipsa potest naturalis appellari. Tertio, quia per hanc potentiam elevatur res ad supernaturalem ordinem, & quodammodo per illam inchoatur supernaturalis ordo: ergo non potest ipsa esse mere naturalis. Quarto, quia hæc potentia natura sua est proportionata suo actui, aliàs superflue poneretur: ergo est supernaturalis sicut ille: patet consequentia, quia hac sola ratione dicimus habitus infusos esse supernaturales, quia habent vim activam proportionatam ad efficiendos actus supernaturales.

Varii dicendi modi.

Propter has ergo rationes auctores diversimode loquuntur agentes præsertim de potentia passiva: nam Scotus q. 1. Prolog. & in 4. d. 49. q. 9. & 10. absolute vocat hanc potentiam naturalem; quod etiam omnes sentire videntur, qui ponunt in homine appetitum naturalem ad videndum Deum. Alii vero appellant supernaturalem, quod sentire videntur, qui negant illam esse naturalem, ut Capreolus locis paulo ante citatis: quibus favet Augustinus loco supra citato, indicans hanc potentiam esse supra leges naturæ. Alii partim naturalem, partim non naturalem vocant, ut Ferr. 3. cont. Gent. cap. 51. circa finem. Alii denique nullo ex his modis, sed obedientialem appellant, & hic est frequentior modus loquendi D. Thom. ut patet ex locis paulo antea citatis in ratione secunda; quem frequentius sequuntur Thomistæ ibidem citati, & Fonseca lib. 1. Metaph. cap. 1. q. 2. sect. 2. & 3. Et hic posterior modus loquendi verior & sanior est.

Ne tamen res tota revocetur ad quæstionem de modo loquendi, eo quod facile sit ex variis respectibus denominationes varias sumere: ut res tota explicetur, supponendum in primis est hujusmodi potentiam obedientialem, sive activam, sive passivam, in re ipsa nullo modo distingui, nec realiter, neque ex natura rei ab illa entitate, cujus est potentia, neque ut rem, neque ut modum ejus. Et quidem, quod non sit res distincta omnino realiter, evidentissimum est, neque ullus hactenus (quod ego sciam) contrarium dixit: & a fortiori constabit, excludendo etiam distinctionem ex natura rei: & rationes dubitandi pro utraque parte supra positæ hoc etiam convincunt: quia, si talis entitas est omnino ejusdem ordinis cum entitate naturæ, superflue ponitur ac fingitur. Si vero est superioris & supernaturalis ordinis, non potest esse debita naturæ, & consequenter neque cum illa congenita. Quæ ratio recte intellecta ostendit esse impossibilem talem potentiam obedientialem, quæ sit res distincta realiter a subjecto, in quo est; nam, si est res distincta, erit forma vel qualitas aliqua: interrogo ergo, an illa vis agendi sit connaturalis illi qualitati, vel obedientialis: hoc posterius dici non potest, alioquin oporteret illam vim esse rem distinctam a tali forma: & sic vel procedetur in infinitum, vel in prima entitate non oportebit hanc vim obedientialem esse rem distinctam, quod intendimus. Si vero dicatur primum, sequitur illam activitatem non esse obedientialem, sed naturalem. Dicetur fortasse illam vim esse connaturalem formæ, non autem subjecto. Sed contra, nam ipsa forma est connaturalis subjecto, nam est intrinsece innata illi, nam forma extrinsecus superaddita non erit potentia obedientialis, de qua nunc agimus, sed erit virtus illa instrumentalis per infusionem qualitatis, quæ a nobis supra rejecta est.

Potentia obedientialis non distinguitur ex natura rei ab entitate, in qua est.

Quod vero non sit aliquis modus ex natura rei distinctus ab entitate naturali, probatur primo, quia nullum est indicium talis distinctionis: hæc enim potentia obedientialis ita convenit entitati unicuique per se ipsam, ut sit prorsus inseparabilis ab ea, & immutabilis etiam de potentia Dei absoluta: hoc autem est signum indistinctionis ex natura rei, ut in disputationibus Metaphysicis latius declaratum & probatum est. Quod secundo amplius declaratur, nam, quæ eadem generatione per se primo generantur, sunt idem inter se, teste Aristot. 4. Metaph. sed ita est in præsenti, nam creatura præcise considerata secundum eam entitatem, quam habet per suam creationem seu productionem, per se ipsam est subjecta essentialiter suo creatori, absque eo, quod ab illa intelligatur dimanare aliqua entitas, vel aliquis modus realis, quo habeat illam subjectionem, vel in recipiendo, vel in agendo: ergo potentia hæc obedientialis non est proprietas vel modus ex natura rei distinctus ab entitate creaturæ, alioquin non posset illi, vel sine aliqua nova actione, propria, & ab extrinseco proveniente, vel saltem sine aliqua intrinseca dimanatione, convenire. Minor declaratur & probatur, nam, si præcise consideres creaturam, secundum illud esse, quod habet ex vi creationis suæ, omnino essentialiter includit illam subjectionem ad creatorem, ita ut etiam si mente concipiamus illam entitatem nudam & carentem omni modo superaddito, necessario & essentialiter includat hanc plenam subjectionem ad Deum, sicut e contrario in intrinseca ratione creatoris ut sic includitur, quod habeat plenum & perfectum dominium suæ creaturæ.

Tertio id declaratur in utraque potentia, nam v. g. anima rationalis per se ipsam est capax gratiæ, & per intellectum immediate est capax fidei, & per voluntatem charitatis & spei, ita ut, si ratione separemus, etiam negative, omnem realitatem, vel modum realem additum substantiæ animæ & potentiis ejus, ex vi suæ perfectionis & substantiæ erit capax harum perfectionum supernaturalium; sicut ex vi earum est ad imaginem Dei: ergo potentia obedientialis, quæ est in anima ad recipiendos hos actus vel habitus, non potest esse aliquid distinctum ex natura rei ab entitate animæ, & potentiarum. Idemque argumentum fieri potest de potentia obedientiali activa, quæ ad eosdem actus supernaturales est in eisdem potentiis animæ. Et confirmari potest, quia, quando fiunt hi actus, immediate profluunt ex ipsamet entitate intellectus & voluntatis: ergo illa entitas est per se ipsam in suo ordine activa talis actus. Et idem argumentum fieri potest de aliis divinis instrumentis, quæ elevantur ad

agen-

agendum per suasmet entitates, ut in superioribus declaratum est: hæc ergo activitas, quatenus intelligitur innata cum entitate creata, nullam rem, nec modum realem ex natura rei distinctum illi addit.

Quarto id probatur, declarando rationem a priori hu jus rei, nam hujusmodi potentia obedientialis, tam activa, quam passiva, quam in entitate creata esse dicimus, non est res aliqua per se primo ordinata ad agendum vel recipiendum id, ad quod esse dicitur obedientialis potentia: unde non est concipienda tanquam habens proprium & transcendentalem ordinem ad talem actum, aut aliquam speciem entis ab illo accipiens, sed solum est intelligenda talis entitas, ut constituta absolute in sua specie vel natura, quæcumque illa sit, & per se ipsam quasi concomitanter existens vis agendi vel recipiendi ex imperio creatoris, quidquid non repugnaverit; & ideo talis potentia nihil potest addere illi entitati, cui convenire intelligitur. Hoc enim, non tantum in hac potentia obedientiali, sed etiam in naturali potentia & virtute agendi invenitur: nam quodcumque non convenit per se primo entitati ex primaria intentione ejus, sed solum quasi concomitanter, non addit novam aliquam specificationem, aut realitatem vel modum. Exemplis declarari potest, nam materia prima, quæ per se primo est potentia ad recipiendam formam substantialem, quamvis concomitanter, sic etiam potentia ad recipiendam quantitatem, inde tamen nec speciem aliquam, nec modum aliquem realem sumit. Item forma substantialis per se primo instituitur ad dandum esse composito & actuandam materiam, & inde habet suam speciem & essentiam; quod si hinc concomitanter habet vim aliquam immediate agendi per se ipsam, ut, v.g. aliquam intrinsecam proprietatem per resultantiam naturalem, ut dicitur frigiditas manare a forma substantiali aquæ, quando se reducit ad primam frigiditatem; vel certe tanquam principium principale per se influens in suo ordine in aliquam actionem, quomodo multi censent animam per suam substantiam influere in actus vitæ; vel si fortasse aliqua forma substantialis est per se ipsam activa sui similis; in his omnibus exemplis vis activa, neque propriam specificationem habet a tali actu, neque aliquid reale addit ipsi formæ substantiali. Ad eumdem modum explicare soleo, quomodo in Deo sit potentia affectiva ad extra, absque transcendentali ordine, vel specificatione propria a tali actu vel objecto, quia, scilicet, illa potentia non est quasi per se primo relata ad agendum, sed est ipsamet entitas Dei, quæ, hoc ipso quod est, quasi concomitanter habet totam illam vim agendi cum summa identitate. Eodemque modo philosophandum censeo in accidentibus, nam quantitas, v.g. per se primo est ad extendendum formaliter substantiam: & hinc habet suam speciem, concomitanter vero hinc habet, ut sit ratio recipiendi qualitates corporeas: hoc autem habet per se ipsam sine ulla nova specificatione, aut additione alicujus rei, vel modi realis: & calor v.g. per se primo ordinatur, ut ita disponat, & formaliter afficiat suum subjectum, & inde habet propriam & specificam rationem suæ entitatis, ex vi cujus est etiam activus sui similis, quod (ut opinor) non addit ei aliquam realem speciem, neque modum ex natura rei distinctum, quod secus contingit in his potentiis, quæ per se primo ordinantur ad aliquid agendum circa extrinseca objecta, nam inde habent suam primariam specificationem, & rationem. In præsenti ergo, cum hæc potentia obedientialis non sit specialis entitas ad hunc finem per se prima instituta, sed sit veluti conditio quædam necessario concomitans quamcumque entitatem creatam, hoc ipso, quod in sua natura, vel ad suum peculiarem finem instituitur, non potest esse aliquid ex natura rei distinctum ab entitate rei, & sumens aliam propriam speciem ex tali actu, seu ex habitudine ad illum.

Potentia obedientialis non est aliquid supernaturale.

Atque hinc constat primo hanc potentiam obedientialem, quæ est in naturalibus entibus, non posse esse facultatem aliquam supernaturalem talium entium, quia alias necessarium esset intelligere hujusmodi facultatem ut aliquo modo distinctam ab entitate, cujus est facultas. Et hoc etiam bene confirmant rationes dubitandi supra adductæ in favorem hujus partis. Posset autem excogitari alius modus, quo hæc potentia supernaturalis sit, non per additionem & distinctionem a naturali entitate, sed per conjunctionem gradus inferioris cum superiori in eadem entitate indivisibili secundum rem, divisibili autem secundum rationem per conceptus præcisos seu inadæquatos in re ipsa fundatos, sicut sensitivum, v.g. & rationale conjunguntur in anima humana secundum eamdem indivisibilem entitatem physicam: sic enim naturale & supernaturale sunt duo gradus entium, quos non repugnat physice conjungi in eadem entitate, seu forma aut qualitate. Sed hic modus dicendi etiam est impossibilis; primo, quia sequitur nullam esse entitatem creatam mere naturalem, sed necessario esse per se & essentialiter elevatam ad supernaturalem ordinem, quantum ad aliquam participationem perfectionis ejus: consequens videtur valde falsum: ergo. Sequela patet, quia nulla est creatura, in qua non sit aliqua potentia obedientialis, vel activa, vel passiva. Minor autem constat, tum ex communi sententia omnium Theologorum, tum etiam, quia gradus naturæ inferior est, & finitus, & consequenter ex se limitatus ad proprium ordinem. Secundo, quia ex illa fictione sequitur nullam formam naturalem solum agere, ut naturalis est, sed etiam ut est supernaturalis: consequens est absurdum; ergo. Sequela declaratur, quia, si calor v.g. est naturalis, quatenus est productivus caloris, & potentia supernaturalis, quatenus est productivus gratiæ: ergo quando producit alium calorem, non solum producit in illo vim producendi alium calorem, sed etiam vim producendi gratiam: ergo non solum producit id, quod est naturale, sed etiam id, quod est supernaturale: ergo non solum agit, ut principium naturale, sed etiam ut principium supernaturale, quandoquidem agit communicando aliquid supernaturale. Falsitas autem consequentis videtur manifesta: nam inde sequitur nihil posse naturam agere cum solo concursu naturali sine aliquo supernaturali, quod est confundere ordinem naturæ cum ordine gratiæ.

Tertio, nam quando gradus seu ordo supernaturalis dicitur conjungi cum gradu naturali in eadem entitate, physice indivisibili, interrogo, quo modo, vel qua ratione ille gradus aut entitas illa secundum unam rationem supernaturalis dicatur: aut enim dicitur supernaturalis absolute, quia nulli creaturæ est naturalis; aut respective, scilicet, quia est supra naturam illius entitatis, cui inest. Hoc secundum dici non potest, quia, quod est de essentia alicujus, non potest dici supernaturale illi. Item quia, quando gradus inferior & superior conjunguntur in eadem entitate indivisibili, uterque est naturalis illi entitati, ut gradus sensitivus & rationalis in anima humana. Et hinc a fortiori colligitur nec primum dici posse, quia, quod alicui creaturæ, tam accidenti, quam substantiæ, potest esse connaturale, non potest dici supernaturale absolute: illud enim dicitur absolute supernaturale, quod non tantum respectu hujus vel illius creaturæ, sed simpliciter respectu omnium, quibus inesse potest, supernaturale est. Et ideo contradictionem involvit dicere gradum supernaturalem absolute & in essentia sua posse cōtrahi, & ita conjungi cum naturali gradu, ut sit connaturalis, & essentialis ipsi entitati naturali. Et propter hanc causam, inter alias, repugnat dari substantiam supernaturalem creatam. Dices. In Deo conjunguntur illæ duæ rationes, nam est auctor naturalis & supernaturalis; & illud habet per vim naturalem, hoc vero per supernaturalem. Respondetur primo sine causa sumi argumentum ex Deo, cujus essentia non potest semper imitari a creatura. Deinde, si de Deo secundum se loquamur, revera nihil esse potest in illo supernaturale: ipsa enim vis producendi gratiam, vel faciendi miracula est illi maxime naturalis, appellatur vero supernaturalis solum denominatione extrinseca, quia est productiva alicujus rei, quæ est supernaturalis creaturæ, vel quia talis perfectio est omnino supra naturam entis creati, quo sensu etiam vis creandi, secundum quam Deus dicitur naturalis auctor, est maxime supernaturalis, non Deo, sed creaturæ. Non est ergo simile, quod de Deo affertur, quia in Deo secundum se non est distinctio naturalis & supernaturalis secundum gradus, nec secundum comparationem intrinsecam ad ipsum Deum, in creaturis vero distinguuntur illi gradus & ordines, & ita ille, qui supernaturalis dicitur, talis est per intrinsecam comparationem ad gradum naturæ, seu entitatem naturalem: & ideo fieri non potest, ut in creaturis hæc duo conjungantur tanquam essentialia eidem entitati.

Quarto,

Quarto, quia illæ duę rationes, seu ordines naturalis & supernaturalis gradus, non possunt in eamdem entitatem coalescere & convenire tanquam duæ rationes adæquatæ & convertibiles inter se, neque etiam tanquam gradus superior & inferior, quomodo ergo conjungentur? Major patet primo inductione, quia in omnibus aliis rationibus, quando gradus inferior & superior illo modo uniuntur, unus comparatur ad alium, ut genus ad differentiam, ut sensibile ad rationale, & vivens ad sensibile, &c. & nunquam se habent ut duæ rationes inter se convertibiles. Secundo, quia, quando hujusmodi rationes sunt convertibiles, semper una comparatur ad aliam ut proprietas ad essentiam; sed hi duo gradus essentiales sunt ejusdem essentiæ: ergo non apparet, quomodo per se uniantur, quia unus non contrahit alium, neque e converso: neque ambo sunt differentiæ ejusdem generis; imo si æque universales sunt, vix potest reddi ratio, cur unus naturalis, alter supernaturalis dicatur. Minor autem declaratur, quia in primis ratio naturalis entis non potest comparari ut genus ad gradum supernaturalem: quia nulla est naturalis entitas, in qua non sit aliqua potentia obedientialis activa vel passiva: ergo si talis potentia est supernaturalis, nulla est entitas ita naturalis, quæ non sit aliqua ratione supernaturalis: ergo non comparatur gradus naturalis ad supernaturalem, ut genus ad differentiam contrahentem & elevantem talem gradum: quia omnis ratio generica in aliquo inferiori salvari potest sine differentia contrahente & elevante illam ad superiorem ordinem, ut sensibile est in bruto absque rationali, & vivens in planta absque sensibili. Neque etiam e contrario gradus supernaturalis potest comparari ad naturalem, ut genericus ad specificum; tum quia est superioris ordinis, magisque actualis, tum etiam quia pari ratione in qualibet entitate supernaturali poterit aliqua naturalis potentia inveniri, ut in charitate v. g. poterit excogitari potentia ad producendum calorem, quo erit naturalis ratione termini, seu objecti, sicut e contrario potentia obedientialis, quę est in calore ad producendam gratiam, dicitur supernaturalis ratione objecti.

Quinto argumentari possumus, quia ex contraria sententia sequitur potentiam illam obedientialem, quasi inchoatam vel radicalem, quæ est in voluntate vel intellectu ad eliciendum actum fidei vel charitatis infusæ, esse ejusdem ordinis seu supernaturalitatis cum habitu charitatis vel fidei infusæ; consequens est valde absurdum: ergo. Sequela patet, quia eodem modo dicitur hæc potentia esse supernaturalis, sicut sunt illi habitus, & ex eadem radice, scilicet, quia ex se apta est cócurrere ad actus supernaturales cum concursu Dei supernaturali. Falsitas autem consequentis patet, quia hoc est confundere ordinem naturæ cum ordine gratiæ, & est attribuere naturæ humanæ secundum se & ex se aliquid vere supernaturale, quod non videtur sanæ doctrinæ consentaneum.

Ultimo tandem, quia alias sequitur ordinem gratiæ habere quandam intrinsecam connexionem cum ordine naturæ, & formam supernaturalem, nimirum gratiam, recipi in subjecto omnino connaturali, & ejusdem ordinis: nam recipitur in anima secundum capacitatem vere supernaturalem, quam in se habet, & e contrario ipsi animæ, prout talem capacitatem habet, debita erat talis forma debito quodam connaturalitatis, sicut materiæ debetur forma, & cuilibet potentiæ actus proportionatus: & consequenter potentiæ activę, quam intellectus habet ad credendum, vel videndum Deum, debitus esset concursus, & complementum necessarium ad operandum, quæ omnia falsa sunt, ut constat ex materia de gratia. Non potest ergo hæc potentia dici supernaturalis, neque ut facultas superaddita naturæ, neque ut gradus essentialis illi rei, cui talis potentia convenire dicitur.

Neque rationes dubitandi superius quoad hanc partem propositæ difficilem solutionem habent. Ad primam enim respondetur facultatem per se primo ordinatam ad actum aliquem vel objectum accipere speciem proportionatam ab illo: hæc autem potentia obedientialis non est hujusmodi, sed concomitanter se habet ad ipsam rei entitatem: unde tam absoluta est, quam est illa; neque habet aliam speciem præter eam, quam entitas ipsa habet. Ad secundam respondetur, ad summum, probare hanc potentiam non esse simpliciter naturalem, quoad rationem seu munus potentiæ, quod concedimus, & statim declarabimus. Et eadem fere est responsio ad tertiam, quamquam, quod in ea dicitur, per hanc potentiam elevari rem, seu inchoari in illa supernaturalem ordinem, sano modo intelligendum sit: nam, si intelligatur de actuali seu formali elevatione, etiam inchoata, falsum est; alioquin non posset creatura produci in puris naturalibus, absque eo, quod esset actu elevata aliqua ex parte ad supernaturalem ordinem, quod falsum est. Si vero intelligatur de elevatione in potentia, & de inchoatione quoad fundamentum ex parte naturæ necessarium ad actualem elevationem, sic verum est, quod assumitur; tamen ex eo nihil contra nos inferri potest, quia ipsa naturalis entitas rei secundum propriam rationem suam est fundamentum hujus elevationis absque aliquo addito supernaturali, ut in homine, per hoc ipsum, quod est ad imaginem Dei, est fundamentum, ut ad supernaturalem ordinem elevari possit. Ad quartam respondetur dupliciter posse dici potentiam proportionatam ad actum; uno modo positive, quia est ex natura sua instituta & ordinata ad talem actum; alio modo non repugnanter, quia, scilicet, non repugnat elevari ad talem actum recipiendum, vel efficiendum: vel aliter, dupliciter posse potentiam dici proportionatam ad actum, vel proportione connaturali, quæ fundatur in naturali subordinatione, vel transcendentali relatione unius ad aliud, vel proportione obedientiali, quæ fundatur in subordinatione creaturę ad suum creatorem, supposita non repugnantia ex parte effectus seu objecti. Hæc ergo potentia, de qua agimus, est proportionata tantum posteriori modo: & ideo necesse non est, ut sit ejusdem ordinis cum actu suo. Et in hoc maxime differt vis activa obedientialis potentiarum animæ a vi activa, quæ est in habitibus infusis: nam hæc est proportionata priori modo, tanquam connaturalis & ejusdem ordinis, cui proinde debitus est concursus ad talem actum; illa vero solum est obedientialis: unde neque natura sua ordinata est ad talem actum, neque ei debitus est talis concursus.

Secundo principaliter colligitur ex dictis hanc obedientialem potentiam, tam activam, quam passivam, aliquo modo posse dici naturalem: vel naturale appellando, quidquid supernaturale proprie non est, vel quia, quidquid est entitatis in illa potentia, naturale est, vel cum natura congenitum. An vero simpliciter hæc potentia activa sit appellanda naturalis, quamvis de nomine & de modo loquendi quæstio videatur, nonnulli tamen omnino ita censent sentiendum & loquendum in quodam sensu, quem falsum esse existimo, & non tantum ad modum loquendi, sed etiam ad rem pertinere. *Potentia obedientialis; aliquo modo est naturalis, non tamen simpliciter.* Existimant itaque hanc potentiam activam, quam nos obedientialem vocamus, necessario esse debere aliquam naturalem potentiam, effectivam natura sua alicujus effectus, qui secundum rationem aliquam communem conveniat cum effectu supernaturali, ut ratione illius convenientiæ possit talis naturalis potentia elevari ad efficiendum supernaturalem effectum, quatenus in eo invenitur aliqua ratio, quam potentia illa possit natura sua attingere, ratione cujus possit elevari ad alium effectum, quem natura sua non posset efficere: atque hoc modo potentia illa, quæ elevatur, dicitur esse potentia naturalis. Exemplis res illustratur, nam intellectus natura sua est effectivus intellectualis cognitionis seu visionis, & quia hæc ratio in visione Dei reperitur, quamvis elevata ad supernaturalem ordinem; ideo intellectus per illam facultatem naturalem, quam habet ad efficiendum actum intellectionis ut sic circa Deum, elevari potest ad eliciendum actum videndi clare Deum. *An potentia obedientialis activa necessario fundetur in naturali activitate.*

Similiter aqua natura sua est effectiva alicujus qualitatis, & quia hæc ratio qualitatis in gratia reperitur, quamvis elevata ad supernaturalem ordinem; ideo aqua per naturalem vim activam, quam habet ad efficiendam qualitatem, elevari potest, ut cum superiori aliquo concursu efficiat illam supernaturalem qualitatem; sine hujusmodi autem activitate naturali (ajunt) intelligi non posset, quomodo sit elevabilis creatura ad agendum aliquid extra limites naturæ suæ.

Sed hæc sententia & in re falsum dicit, & in modo loquendi non recte loquitur, nec rem declarat. Primum itaque falsum est dicere non posse creaturam elevari ad aliquid, nisi in ea supponatur propria naturalis potentia ad talem actum vel effectum, saltem secundum aliquam ratio-

rationem communem. Nam in primis in potentia passiva susceptiva obedientiali id deesse videtur in anima rationali, quæ ex natura sua non est naturaliter receptiva immediate & per substantiam suam alicujus qualitatis ab extrinseco advenientis, seu alicujus mutationis, & tamen supernaturaliter potest recipere immediate per substantiam suam qualitatem aliquam supernaturalem: illa ergo capacitas animæ ad gratiam nullo modo ordinatur naturaliter ad aliquam qualitatem naturalem, sed est mere obedientialis. Nisi forte quis dicat, animam per substantiam suam esse capacem suarum potentiarum, & ita habere aliquam capacitatem naturalem ad aliquas qualitates. Sed ad hoc excludendum dixi, non esse capacem alicujus mutationis, seu qualitatis extrinsecus impressæ. Et revera videtur valde impertinens, quod potentiæ animæ supponantur distinctæ ab anima, & receptæ in illa, ut ipsa intelligatur capax gratiæ: non enim ea ratione elevari potest ad supernaturale esse gratiæ, sed quia, propter convenientiam, quam habet cum Deo in gradu intellectuali, participare potest superiori quodam modo divinam ipsam naturam. Unde multo melius haberet hanc capacitatem, etiamsi intra proprium ordinem naturalem esset per se intelligens & volens absque distinctione reali potentiarum.

Deinde in vi activa, seu in elevatione creaturæ ut agat ut instrumentum Dei, incredibile videtur, non posse Deum elevare ad aliquid supernaturaliter agendum nisi id, quod habet aliquam naturalem vim ad aliud naturaliter agendum. Primo quidem, quia si potest elevare aquam, ut frigida est, v.g. ad efficiendam gratiam, cur non potest eamdem, ut quanta est, ad eumdem effectum elevare? quod enim frigiditas sit naturaliter effectiva frigiditatis, quantitas vero non sit naturaliter effectiva alterius quantitatis, valde impertinens est ad prædictum gratiæ effectum. Quod ex institutione nunc facta verisimiliter conjectare possumus: nam, ut aqua baptismi conferat gratiam, impertinens est, quod sit frigida vel calida, dummodo aqua sit, & impertinens etiam est, quod possit alterare corpus, tum quia, licet non posset, propter resistentiam vel dispositionem corporis, nil referret; tum etiam, quia non est effectura gratiam in corpore, sed in anima, in qua nullam qualitatem potest naturaliter producere. Deinde, quando Christus Dominus sanabat ægrotum, vel sanctificabat illum per contactum, omnino impertinens & per accidens erat ex parte carnis aut vestimentorum Christi naturalis vis activa qualitatum, sed immediate & per se sequebatur effectus ex contactu illorum corporum, qui præcise in quantitatibus seu per quãtitates fiebat: & fortasse actio immediate procedebat, vel a carne ipsa substantiali, vel a quantitate ipsa, vel simul etiam a qualitatibus, quibus erat affecta, sive activæ essent qualitatum sibi similium, sive non essent. Et idem est de effectu gratiæ sanctificantis, quando per manus impositionem datur. Multoque evidentius erit argumentum, si talis effectus proxime per localem motionem instrumenti fiat, ita ut immediata ratio & virtus agendi sit motus ipse: nam motus localis nullam vim activam naturalem habet, idemque est de voce seu verbo, quæ elevari possunt, ut sint instrumentum Dei ad producendam gratiam: imo & ad producendam substantiam, vel convertendam unam substantiam in aliam, ut in sacro Eucharistiæ mysterio fit: & Christus Dominus etiam id fecit verbo suo, quando in nuptiis aquam in vinum convertit, saltem conversione formali, cum tamen verba ex natura sua non habeant efficientiam ullam, præsertim ad producendam substantiam. Item interior actus voluntatis vel intellectus non habet ullam naturalem vim activam, & tamen, si aliqua creatura potest sumi ut instrumentum ad supernaturales effectus, maxime hujusmodi actus intellectus & voluntatis, ut D.Thom. citatis locis sæpe docet. Quod si quis dicat, in his actibus esse virtutem naturalem ad efficiendos habitus sibi proportionatos, id quidem, & impertinens videtur ad efficiendos effectus superioris ordinis, & non est universaliter verum: nam actus supernaturales, ut visio beata, dilectio aut contritio infusa, non habent hanc naturalem vim, & tamen ex omnium sententia multo facilius possunt hi actus elevari, ut sint instrumenta gratiæ efficiendæ, quam alii actus mere naturales. Deinde, quis credat, posse Deum uti his accidentibus, quæ sunt qualitates activæ, & non aliis, si quæ fortasse sunt bene afficientia & disponentia subjectum absque naturali ordine ad agendum? aut posse Deũ elevare accidens, etiam materiale, ad supernaturaliter agendum, non vero substantiam etiam angelicam, si fortasse immmediate & per se nullam habeat activitatem? Denique in Eucharistia caro vel sanguis Christi Domini, prout ibi existit, nihil potest naturaliter agere, & tamen, prout ibi est, elevatur ad efficiendam gratiam in sumente digne: ergo signum est non elevari per naturalem potentiam, quam habeat ad aliquid aliud agendum.

Ratio vero est, quia, quamvis potentia sit naturaliter activa, si ex natura sua est omnino limitata ad talem effectum, propter eam activitatem non habet actualem proportionem ad alios effectus, præsertim perfectiores & superiores, producendos; ergo, si non obstante hac naturali improportione & impotentia potest elevari ad efficiendos illos excellentiores effectus, etiam alia res, quæ non sit potentia activa naturalis, sed substantia vel quantitas, vel aliquid hujusmodi, potest elevari ad efficiendum aliquid, quod naturaliter efficere non potest. Patet consequentia, quia respective (ut sic dicam) eadem est formalis improportio: quia tam inepta est potentia ad ea, quæ sunt extra suam vim activam, ac si prorsus nulla esset potentia, neque activitatem haberet. Unde ratio potentiæ activæ in tali instrumento quasi materialiter se habet in ordine ad supernaturalem actionem, ut in voluntate, v.g. ut elevari possit ad efficiendos actus intellectus, materiale est, quod ipsa habeat naturalem activitatem respectu propriorum actuum: sic ergo, ut possit aqua elevari ad gratiam efficiendam, videtur impertinens, quod sit naturaliter activa frigiditatis vel alterius qualitatis similis. Præterea huc accedunt rationes, quibus supra probavimus esse in creaturis potentiam obedientialem, ut in divina instrumenta assumi & elevari possint: illæ enim non solum probant de his rebus, quæ sunt activæ aliquorum effectuum naturalium, sed in universum de omnibus entibus creatis, respectu omnium effectuum, in quibus specialis repugnantia inventa non fuerit.

Atque hinc ulterius intelligitur, quando potentia naturaliter activa aliquorum effectuum, ad supernaturales res efficiendas elevatur, tunc, licet res, quæ elevatur, sit naturalis potentia, tamen quatenus elevata agit, non agere ut naturalem potentiam, id est, prout est virtus activa natura sua ordinata ad tales effectus, sicut quando elevatur substantia ad agendum, quamvis id, quod elevatur, sit substantia naturalis, tamen formaliter ac præcise loquendo non agit ut substantia naturalis, quia ut sic solum dicit ordinem ad subsistendum in suo esse, sed agit quatenus elevata est, & quatenus in se habet fundamentalem, seu obedientialem vim, ut elevari possit, ad quam vim quasi materialiter se habet, quod sit in substantia, vel in qualitate naturaliter activa, vel non activa. Et confirmatur hoc illatum, quia prædicta naturalis activitas limitata est ad tales effectus: ergo, quando ultra illos operatur, non agit ut naturalis vis activa. Patet consequentia, quia tunc non operatur intra naturæ limites: ergo nec operatur per concursum, seu auxilium naturæ debitum aut proportionatum, neque habet connaturalem ordinem seu inclinationem ad talem effectum. Denique naturaliter est simpliciter impotens, seu sine potentia ad talem effectum: ergo non potest dici efficere illum, ut potentia naturalis est.

Dices, hinc solum sequi non efficere talem effectum ut potentiam naturalem, naturali modo operantem: nihilominus tamen posse illum efficere, ut potentiam naturalem operantem ut elevatam: quia non repugnat, rem imperfectiorem adiutam a perfectiori efficere aliquid superius & perfectius, quod ex se non potest. Sed hoc quidem admitti posset, si illa particula, *ut*, specificative sumeretur, & designaret tantum rem, quæ ad agendum elevatur: hoc enim sensu verum est, rem inferiorem posse elevari ad efficiendam superiorem, ut naturalem ad supernaturalem: & corpoream ad spiritualem producendam: tamen sumpta illa particula omnino formaliter ac reduplicative, involvitur repugnantia in argumento, nam, cum dicitur potentia naturalis, ut talis est, virtute sua attingere superiorem effectum, sensus est, quod ex propria vi naturalis activitatis influit in talem effectum; repugnat autem hoc modo influere & solum ut virtutem elevatam influere. Implicat itaq; effectum esse omnino super-

supernaturalem, & tamen virtutem naturalem prædicto modo influere in illum: nam, si prædicto modo influit ex natura sua, habebit ordinem ad talem effectum, saltem per modum virtutis partialis, vel instrumentalis connaturalis: ergo comprehendet illum effectum sub adæquata latitudine seu objecto suæ activitatis naturalis: non ergo talis effectus erit simpliciter supernaturalis respectu talis virtutis: sicut calor, si naturaliter est activus formæ substantialis ignis, & carnis, quamvis non habeat sufficientem vim ad illum effectum, nec principalem, sed instrumentalem tantum, & quamvis non possit talem effectum efficere, nisi a superiori agente juvetur, nihilominus effectus est illi connaturalis, quia ipse naturali vi, ut talis est, influit in illum. Quod si dicas, in calore hoc ideo esse, quia non solum agit virtute naturali, sed etiam ut instrumētum subordinatum alicui virtuti principali connaturali. Respondetur, licet hoc verum sit, hinc tamen sumi argumentum: quia nulla potest esse virtus naturalis, quæ, si ut naturalis operatur, non sit, vel principalis virtus, vel instrumentalis, subordinata alicui principali ejusdem ordinis: nam hæc debent inter se proportionem & debitam habitudinem servare.

Nec vero satis est, quod supernaturalis effectus in aliqua generica vel communi ratione conveniat cum effectu connaturali, ut naturalis virtus, quatenus talis est, dicatur influere in supernaturalem effectum sub illa communi ratione. Primo quidem, quia aliàs eadem ratione dici posset influere in illum, ut principalem virtutem partialem, si fortasse respectu effectus naturalis, in quo talis ratio reperitur, est principalis virtus. Secundo, quia virtus naturalis non semper respicit illam rationem cōmunem per se, sed solum rationem particularem, in qua illa communis includitur, ut frigiditas aquæ non est per se virtus ad producendam qualitatem ut sic, sed ad producendam hanc qualitatem sibi similem. Unde non habet naturalem virtutem ad producendam rationem qualitatis, nisi ut contractam ad talem speciem qualitatis: ergo, quando aqua ut instrumentum Dei producit gratiam, non potest dici producere illam per naturalem potentiam, quam habet ad producendam frigiditatem: eo quod gratia & frigiditas convenientiam quandam in communi ratione qualitatis habere videantur: cum illa communis ratio qualitatis non attingatur a tali virtute naturali, neque ut adæquata ratio, quam per se primo in effectu respiciat; neque ut ratio, sub qua attingit suum naturalem effectum. Et hoc argumentum maxime urget in actione transubstantiandi, quæ attingit substantiam ipsam secundum se, seu quatenus esse potest terminus conversionis alterius substantiæ in ipsam, qui terminus nullam habet realem convenientiam cum alio termino naturaliter producibili præter communem convenientiam substantiæ aut entis, quam nulla naturalis virtus creata potest per se primo, vel tamquam rationem formalem, sub qua attingit suum effectum, respicere.

Tertio, quia aliàs omnis potentia activa naturalis alicujus effectus esset aliquo modo potentia activa naturalis omnium effectuum habentium aliquam convenientiam genericam cum altero effectu naturali, quod sine dubio est valde absurdum in philosophia, ut facta inductione facile ostendi potest. Et ratione, quia naturalis potentia non est commensurata illi effectui, nisi secundum propriam & specificam rationem ejus: & ita non attingit ex natura sua rationes communes, nisi prout in illo contractas. Maxime, quia hæ rationes communes physice, & in re non distinguuntur a particularibus, & ab entitatibus physicis, in quibus reperiuntur: hæc autem commensuratio inter virtutem activam & effectum physica est, & physice est consideranda inter res, prout a parte rei sunt, & non secundum rationes communes abstrahibiles a nostro intellectu.

Atque hæ relationes eodem fere modo procedunt in potentiis animæ, quatenus ad supernaturales actus eliciendos elevari possunt, in quibus ille modus loquendi videri posset habere majorem probabilitatis speciem propter vitalē & liberum modum operandi harum potentiarum: nihilominus tamen, etiam in illis potentiis, ego nulla ratione concederem, influere in hos actus virtute naturali, ut naturalis est, quia non censeo, has potentias esse naturaliter commensuratas, aut essentialiter ordinatas, aut institutas ex vi suæ specificationis ad hos actus supernaturales eliciendos, etiam partialiter: neque ad attingenda illorum objecta sub ea speciali ratione, qua ab eis attingi possunt: alioquin non video, quomodo in his potentiis non sit etiam naturalis capacitas passiva ad hujusmodi actus, cum hæc & proxime sequatur ex illa naturali commensuratione talium potentiarum, & respondeat activitati naturali, quæ negari non potest in his potentiis, saltem partialis, si tales potentiæ habent essentialem habitudinem ad hujusmodi actus seu ad totam latitudinem talium actuum, prout tam supernaturales, quam naturales complectitur: quia hæ potentiæ essentialiter sunt activæ: unde, quantum habent essentialis habitudinis ad hos actus, tantum habent activitatis: nullo enim modo in re distinguitur activitas naturalis ab essentia earum: solum ergo esse potest differentia inter actus naturales & supernaturales, quod ad illos erit major virtus activa, quam ad hos, vel quod ad illos est completa in genere potentiæ proximæ, ad hos vero est incompleta, etiam in illo genere. Quod sane non satis est, ut hi actus dicantur simpliciter supernaturales respectu harum potentiarum: quia, ut supra argumentabar, etiamsi virtus sit instrumentalis tantum, vel partialis, si ex natura sua est illo modo instituta ad talem effectum, eique commensurata, effectus est illi simpliciter connaturalis, & juxta debitum naturæ ordinem tali virtuti, ut passiva est, debetur talis actus, & perfectio: ut autem activa est, debetur illi activitatis complementum, vel intrinsecum, vel per subordinationem & concursum superioris causæ. Hac enim ratione & angelis species intelligibiles, & homini generanti debetur concursus etiam creativus animæ. Ac denique vix potest intelligi, quod potentia mere naturalis habeat specificationem suam & essentiam ex habitudine ad supernaturales actus, neque adæquate, neque partialiter, multoque minus intelligi potest, quod aliqua sit essentialiter potentia activa, & naturaliter activa aliquorum actuum, & quod id non habeat ex sua specifica & essentiali ratione.

Tertio igitur (ut huic secundo argumento tandem satisfaciam) concludo, hanc vim activam instrumentorum Dei secundum rem quidem talem esse, qualis est entitas, cui convenire dicitur: unde, si illa entitas est naturalis ordinis, etiam illa potentia secundum totam suam entitatem est naturalis: si autem entitas, seu forma, in qua consideratur talis activitas, sit ordinis supernaturalis, etiam illa potentia erit entitative supernaturalis, non propter habitudinem ad illum effectum, sed propter speciem & essentiam talis entitatis. Potest enim hæc potentia obedientialis etiam in supernaturalibus qualitatibus considerari: nam character, v.g. vel charitas, aut gratia elevari possunt ad efficiendos effectus, quos naturaliter efficere non possunt, sive, quia superioris, sive, quia inferioris sunt ordinis, ut si eleventur ad efficiendam transubstantiationem, vel ad efficiendum calorem, vel quid simile. At vero quoad usum (ut sic dicam), seu quoad munus potentiæ, vel quoad modum agendi, non potest hæc potentia proprie dici naturalis propter ea, quæ diximus, quia non agit juxta commensurationem, vel propriam institutionem seu specificationem suæ entitatis, neque cum concursu seu auxilio sibi debito, nec denique ad effectum, vel actionem suæ naturæ proportionatam. Neque etiam dicitur supernaturalis, quia non est naturæ superaddita aut infusa. Sed specialiter vocatur potentia obedientialis, quia non operatur nisi ex imperio creatoris, & cum extraordinario, & non debito concursu. Et eodem proportionali modo loquendum est de potentia receptiva actuum, vel formarum supernaturalium, sicut ex communi doctrina D. Thom. & aliorum, superius dictum est.

Solvitur argumentum tertium, & declaratur, per quod instrumenta divina in actu primo constituantur.

Ex his, quæ in solutione hujus argumenti latissime dicta sunt, plura ex aliis, quæ in principio fuerunt proposita, expedita fere relinquuntur: & quidem tertium eandem difficultatem attingit, quam secundum, eodemque fere nos usi sumus contra oppositam sententiam. Ex tribus enim membris ibi propositis, scilicet an auxilium speciale Dei (quo, secundum omnes, indigent ejus instrumenta, ut supernaturaliter agere possint) sit tota virtus seu ratio agendi, vel supponat in instrumento totam virtutem proximam, vel saltem supponat inchoa-

inchoatam, eamque compleat, & elevet ad agendum: ex his (inquam) tribus membris omnes convenimus, nõ posse secundum affirmari propter rationes in argumento factas, & quia jam talia agentia non essent instrumenta, sed principalia agentia. Rursus, manifeste (ut existimo) probavi, primum membrum nullo modo affirmari posse: quia, si auxilium divinum esset tota virtus agendi, hæc instrumenta, præsertim inanimata, nihil omnino agerent, quia hoc auxilium non est in ipsis rebus, quæ dicuntur instrumenta: unde nec constituere illa potest in actu primo ad agendum, nec ratione illius tantum possunt denominari agentia, nec materialiter aut suppositaliter (ut sic dicam) quia non sustentant virtutem agendi, nec per se se seu formaliter, quia per suas entitates non influunt in effectum. Unde sumi potest nova ratio, quia hoc auxilium, si sumatur in actu secundo, non est virtus agendi proprie & in rigore, sed est actualis concursus ad agendum, qui etiam auxilium nominatur, & non est in instrumento, cui conferri dicitur, sed in effectu seu subjecto, circa quod versatur actio instrumenti: nihil est aliud, quam ipsamet actio, ut specialiter ac principaliter a Deo fluens: non potest ergo hoc auxilium sic declaratum esse virtus agendi, quia virtus significat actum primum, non actionem ipsam: unde, sicut actus secundus supponit primum, & concursus cum alio supponit illud, cum quo est concurrendum, ita hoc auxilium supponit virtutem agendi. Si autem sit sermo de hoc auxilio in actu primo, quod aliqui vocant auxilium internum, sic respectu horum instrumentorum non est aliquid creatum inhærens ipsis, sed est ipsamet omnipotentia increata Dei, per voluntatem ejus specialiter applicata ad concurrendum cum creatura ad talem actionem, in qua nihil prævium aut creatum ponit, ut supponimus; ipsa autem Dei omnipotentia non potest esse tota virtus agendi in his actionibus: alioquin ipsa sola agit, & ab ipsa sola pendet effectus: nullo ergo modo poterit tribui creaturæ, cum nullo vero ac reali modo habeat, vel sustentet omnipotentiam Dei. Et hic quidem discursus, suppositis principiis supra tractatis, evidenter (ut existimo) concludit, in his instrumentis, quæ agunt actione transeunte, sine ulla supernaturali ac physica mutatione positiva prævia, quæ in ipsis fiat, tertium membrum esse eligendum, scilicet, supponi in his rebus inchoatam, & quasi fundamentalem vim, quæ per auxilium elevatur ad agendum, & illam vim potentiam obedientialem activam appellamus: si autem quis sermonem misceat de potentiis animæ, quatenus ad actus supernaturales eliciendos elevantur, in quibus præcedere solet auxilium distinctum ab actuali concursu gratiæ, quod auxilium vocari solet præveniens seu excitans, & censetur esse virtus ad efficiendos tales actus supernaturales, dicendum est breviter (quoniam hæc materia de auxiliis gratiæ amplissima est, & ab hoc loco aliena) esse quidem de fide certum, ad proprios actus supernaturales, præsertim humanos, id est, consentiente & cooperante libero arbitrio factos, necessarium esse non solum supernaturalem concursum gratiæ (quem ego inter gratias adjuvantes merito numerandum censeo), sed etiam auxilium excitans seu præveniens, juxta Conciliorum definitionem. Non est autem certum, quid universaliter hoc auxilium præveniens sit. Itaque si censeatur esse aliqua qualitas per modum actus primi non eliciti a potentia vitali, sed recepti tantum ad eliciendum actum alium secundum, in hoc sensu certum mihi est, non sufficere hoc genus gratiæ excitantis, sed ultra hoc ponendum esse aliud per modum actus secundi, ut plane Concilia docent, dum hanc excitantem gratiam vocant, *Spiritus Sancti inspirationem*, *vocationem*, *& motionem*. Et e converso non est mihi certum, illud genus gratiæ per modum actus primi inhærentis potentiæ esse simpliciter necessarium ad prædictos actus supernaturales eliciendos: nam, licet sit certum dari habitus infusos, non tamen est certum illos concurrere ad omnes actus, sed probabilius est non concurrere ad eos actus, qui sunt dispositiones ad infusionem ipsorum habituum, sed solum ad illos, qui eliciuntur post obtentos ipsos habitus, qui fructus justitiæ appellari solent. Est item certius ad ipsosmet actus, qui sunt gratiæ excitantes, non concurrere prædictos habitus: fingere autem alias qualitates priores habitibus & actibus, quę per modum actus primi transeuntis (ut ajunt) infundantur ad illos actus eliciendos, neque in Conciliis aut in Patribus fundamentum habet, neque ulla satis verisimili ratione suaderi aut defendi potest. Rursus, quamvis actus gratię excitantis detur propter alium actum supernaturalem libere eliciendum, non est tamen certum, hujusmodi gratiam excitantem physice & per propriam efficientiam influere in alium actum, sed solum moraliter excitare ac elevare potentiam, atque ita etiam in his actibus supernaturalibus non est in universum verum, vel saltem non est certum, ad illos eliciendos dari virtutem inhærentem, & superadditam potentiis, quæ sit actus primus, seu per modum actus primi ad physice efficiendos tales actus: nam hoc deficit tum in actibus excitantis gratiæ (si tamen illi supernaturales quoad substantiam sunt) tum in actibus supernaturalibus, qui sunt dispositiones ad primam gratiam.

Addo denique, etiam in his actibus supernaturalibus, ad quos eliciendos datur auxilium prævium, seu gratia inhærens per modum virtutis activæ, non esse solum tale auxilium totam virtutem ad agendum, seu totum actum primum: quia, cum actus, qui eliciuntur per hanc virtutem, sint vitales & liberi, necesse est, ut non solum a virtute extrinsecus data, sed etiam ab intrinseca, vitali, ac libera efficiantur: atque ita etiam fit, primum membrum partitionis propositæ in prædictis actibus locum non habere. Relinquitur ergo, ut respectu etiam talium actuum tertium membrum verum sit, scilicet in his instrumentis vel potentiis supponi aliquam virtutem, incompletam quidem & de se improportionatam, & indigentem divina ac supernaturali elevatione, & ideo instrumentariam tantum esse, & non principalem. Quæ doctrina tantum abest, ut inclinet in errorem Pelagii, ut potius necessaria sit ad fundandam totam doctrinam de gratia, quam fides docet contra Pelagium. Quia sine hac vi fundamentali non posset natura nostra excitari, neque adjuvari ad opera gratiæ facienda: unde etiam necessaria est ad vitandum errorem Lutheri asserentis, potentias nostras solum recipere, non autem efficere hos actus divinæ gratiæ. An vero hæc virtus a nobis explicata, naturalis, vel supernaturalis dicenda sit, jam est sufficienter tractatum. Nec vero hæc doctrina (quod in eodem argumento tangitur) quicquam favet opinioni Cajetani circa visionem beatam, quod scilicet cum æquali lumine perfectior fiat a perfectiori intellectu: non enim id sequitur ex nostra sententia, nam cum hæc virtus obedientialis, quam ponimus, sit incompleta, & de se improportionata, non potest agere, nisi juxta mensuram supernaturalis virtutis, seu auxilii, quo elevatur. Et hoc sensu sano modo intelligendum est, si apud auctorem aliquem gravem legatur, in his actibus supernaturalibus, totam virtutem agendi esse auxilium, seu habitum infusum, quod scilicet intelligatur de virtute principali, seu de virtute complente, seu quasi ultimate constituente, ac mensurante virtutem agendi.

Solvitur quartum argumentum, & declaratur, an, & quomodo hæc potentia obedientialis sit instrumentaria virtus.

Quarti etiam argumenti solutio ex proxime dictis facilis est. Petitur enim in illo, an creatura ut agens per hanc potentiam obedientialem dicenda sit agere ut instrumentum, an vero ut principalis causa: &, si est instrumentum, cujusnam sit instrumentum, & sub qua ratione. Et quidem, quod attinet ad actiones miraculosas & transeuntes, certum est, creaturam non esse principalem causam earum, sed solum instrumentalem, ut a fortiori constat ex his, quæ de Christi humanitate dicta sunt sect. 4. & ex eo, quod de baptismo docet Concil. Trident. sess. 6. cap. 7. & quæ de aliis sacramentis 3. tom. tractabimus. Ratio autem hujus veritatis sumenda est ex propria definitione seu ratione causæ instrumentalis: non enim per se spectat ad rationem instrumenti, ut a causa principali, quæ per illud operatur, quoad suum esse procedat. Quamvis enim hoc in multis reperiatur, pręsertim in instrumentis, quæ vocantur separata: quia hæc veluti substituuntur ab agente principali, ut vices ejus suppleant in agendo: tamen in instrumentis conjunctis non est id per se necessarium, quia potest unum agens operari per instrumentum ab alio fabricatũ, ut exemplis instrumentorum artis facile intelligi potest. Et ratio est, quia ad rationem causę per se in unoquoq; genere solum requiritur imme-

immediatus influxus inter ipsam & effectum: ordo vero illius effectus ad aliam remotiorem causam, a qua proxima causa processit, est per accidens, ut constat de habitudine inter avum & nepotem: sic ergo, ut duæ causæ conjungantur vel subordinentur in agendo, ut principalis & instrumentalis, per se solum requirunt debitum influxum in effectum; quod vero una ab altera procedat, nec per se ac formaliter necessarium est, neque etiam est conditio necessaria ad primum, quod per se requiritur: nulla est enim ratio, qua hujusmodi necessitas ostendatur. Nam cum esse sit prius, saltem natura, quam causare, possunt duæ causæ conjungi ad effectum causandum, si in eis supponatur esse accommodatum ad talem causandi modum, undecumque illud habeant.

Deinde non est per se necessarium ad rationem instrumenti, ut in se recipiat aliquem motum seu influxum principalis agentis distinctum a suo esse, & prævium ad actionem, ut per illum afficiat, vel applicetur ad agendum: quamvis enim hoc in instrumentis artis inveniatur, quia homo operans ut artifex nihil potest efficere, nisi per motum localem applicando activa passivis, vel unū corpus in unum locum introducendo, & expellendo aliud; in instrumentis autem naturæ illud non est necessarium, quia agentia principalia non operantur illo modo, sed physice influendo in ipsum effectum, vel per solum instrumentum, si separatum sit, vel etiam per se ipsa, si instrumentum sit conjunctum. Priori enim modo operatur generans per semen ut per instrumentum, & projiciens movet per impetum: posteriori autem modo concurrit intellectus agens cum phantasmate, vel forma ignis cum calore, juxta probabiles opiniones: multo ergo minus in instrumentis gratiæ, & omnipotentiæ divinæ est necessarius prior ille modus agendi, quia etiam Deus est principale operans per hæc instrumenta, & per se immediate influens in ipsum effectum, & potest elevare instrumentum, speciali modo cum illo concurrendo, quamvis in illo nihil prævium efficiat, ut ex dictis sect. præced. probatum est. Ratio ergo instrumenti proprii ac physici in hoc consistit, quod, licet vere efficiat, non tamen virtute principali, id est, ita proportionata, ut sit ejusdem vel eminentioris ordinis cum effectu in perfectione. Unde fit, ut efficere non possit effectum, nisi ut subest superiori concursui principalis agentis, vel alterius superioris, qui defectum ejus suppleat, ut latius in Metaphysicis disputationibus tractamus. In præsenti vero ratio divini & miraculosi instrumenti ultra hoc habet, quod non ex naturali proportione, sed ex obedientiali, seu non repugnante operatur, ac deinde hinc habet, ut efficiat per concursum nullo modo suæ naturæ debitum, sed per concursum superioris ordinis. Ex quo ulterius fit, ut actio non sit mensuranda ex naturali perfectione instrumenti, sed ex virtute seu influxu principalis agentis.

Ad argumentum ergo in forma negatur sequela, scilicet, creaturam operantem per potentiam obedientialem operari ut principale agens: jam enim satis declaratum est, quomodo ratio instrumenti ei conveniat. Ad probationem autem sequelæ respondetur, creaturam tunc agere ut instrumentum Dei auctoris gratiæ, & supernaturalium effectuum. Neque ratio, quæ contra hoc fit, est ullius momenti: nam, licet creatura cum omnipotentia obedientiali, quæ in ipsa est, tam activa, quam passiva, procedat a Deo ut auctore naturæ, nihilominus usus ejus, vel in recipiendo, vel in agendo in ratione instrumenti, est respectu Dei ut auctoris supernaturalis: quia necesse non est, ut idem efficiat instrumentum, qui illo utitur, ut diximus: ergo multo minus necessarium erit, ut idem secundum eandem rationem efficiat instrumentum, ut utatur illo: sicut ergo in artificialibus inferior artifex præparat interdum instrumenta, & superior illis utitur: ita hic dicere possumus, Deum ut auctorem naturæ præparare seu creare res aptas, ut sint instrumenta; Deum vero ut auctorem supernaturalem illis uti. Maxime, quia idem omnino est Deus auctor naturæ & gratiæ, solumque per habitudinem ad diversos effectus illas denominationes a nobis recipit, quæ ita sunt subordinatæ, ut una alteram per se supponat; ideo enim Deus potest præter vel supra naturam immutare creaturas, quia est auctor & supremus illarum dominus per infinitam potentiam, qua illas creat, & eodem titulo eisdem potest uti ut instrumentis ad ea omnia, quæ non repugnant; & ideo, quod potentia obedientialis comitetur creaturam, ut ab auctore naturæ procedit, nihil obstat, imo valde consentaneum & consequens est, ut idem auctor ejus ea uti possit, ut instrumento supra naturam ejus tamquam supremus illius dominus.

Atque hæc quidem difficultatem non habent in actionibus supernaturalibus, seu miraculosis transeuntibus, seu non vitalibus: de actibus vero supernaturalibus immanentibus, & vitalibus intellectus & voluntatis specialis difficultas est, an dicendæ sint potentiæ animæ influere in illos ut instrumenta divinæ gratiæ, an vero ut principia proxime principalia, saltem partialia: nam juxta rationem instrumenti a nobis declaratam, videntur hæ potentiæ dicendæ instrumenta, non minus, quam cætera divina instrumenta. Aliunde vero videtur repugnare, quod influxus sit vitalis & liber, & quod non sit ab operante ut ab agente principali & proximo. Propter quod aliqui negant, has potentias influere in hos actus ut instrumenta, sed ut principalia principia proxima, & operantia, non per potentiam obedientialem, sed per naturalem, quam habent ex natura sua commensuratam his actibus, quamvis non plenam. Sed hęc sententia hoc modo explicata, a nobis rejecta est in solutione 1. argumenti.

An potentiæ animæ efficiant supernaturales actus ut instrumenta.

1. Opinio rejicitur.

Alii dicunt, has potentias influere prædicto modo in hos actus, ut sunt actus credendi, amandi, &c. non vero, ut sunt actus supernaturales. Sed hic etiam modus dicendi non probatur, nam vel per illam reduplicationem indicatur ratio, quæ in effectu fit, vel ratio, sub qua fit. Primum dici non potest, quia cum in actu amoris supernaturalis, v.g. in re non distinguantur ratio amoris, & talis amoris, non potest actio physica attingere unum, quin attingat aliud, maxime cum ratio amoris ut ibi contracta est, ad supernaturalem ordinem sit elevata: unde non potest aliqua potentia esse principium principale illius effectus secundum unam rationem, & instrumentale secū-dum aliam, quia & ratio generica elevata est ad supernaturalem ordinem per differentiam specificam, & e contrario actus etiam secundum differentiam specificam vitalis est & liber. Secundum autem de ratione, sub qua non recte hic accommodatur, qua ratio aliqua communis inventa in effectibus non attribuitur ut adæquata ratio sub qua respectu potentiæ activæ, & ut illi commensurata, & naturaliter proportionata, nisi illa potentia habeat naturalem vim & proportionem cum omnibus inferioribus sub tali ratione contentis, quod in præsenti dici non potest, ut ex dictis patet. Assumptum ostendi potest primo inductione, tam in omnipotentia divina, quam in omnibus inferioribus: deinde ratione, quia potentia activa ut sic non attingit rationes has communes, ut præcisas & abstractas, sicut attinguntur interdum objecta a potentiis cognoscentibus, & amantibus ut sic, quia effectio semper versatur circa particularem actum, seu terminum productum; ergo ratio communis non potest assignari, ut adæquata ratio sub qua potentiæ productivæ, nisi potentia se extendat ad omnia sub tali ratione contenta, alioquin excedit talis ratio ipsam potentiam. Sed in præsenti voluntas, vel intellectus, ut sunt naturales potentiæ, non se extendunt ad omnes actus cognitionis & amoris, ut dictum est: ergo non respiciunt illas rationes communes, ut adæquatas & proportionatas rationes, sub quibus operantur.

2. Opinio refutatur.

Quod si quis contendat, rationem formalem sub qua esse illam rationem communem, quæ sub se comprehendit omnes illas rationes particulares, ad quas extendi potest actio potentiæ, vel naturaliter, vel ex elevatione. Contra hoc est, quia sequitur in primis, eadem ratione idem esse dicendum de propriis & specificis rationibus, ad quas efficiendas potest elevari potentia. Sequitur deinde, idem esse dicendum de quacumque alia virtute naturali activa actione transeunte, quatenus elevatur ad efficiendam gratiam, vel aliam rem similem, quæ in aliquo genere convenit cum effectu sibi connaturali. Neutrum autem horum conceditur, neque recte concedi potest. Et ratio a priori esse videtur, quia, quando illa ratio communis de se est indifferens ad res inferioris & superioris ordinis, & potentia tantum potest sua vi naturali illam attingere, ut contracta est in rebus inferioris ordinis, quibus naturaliter est commensurata, tunc non attingit per se primo illam rationem communem, etiam ut rationem sub qua, sed solum ut contractam, sibique

sibique accommodatam; & ideo non potest ratio illa communis dici adæquata ratio sub qua talis potentiæ, & consequenter neque attribui potest tali potentiæ, quod naturali vi attingat effectum superioris ordinis, etiam sub illa ratione communi. Maxime, quia potentia activa non potest attingere effectum sub ratione communi, nisi attingat totam specificam rationem, quam effectus in re habet, & ideo non potest ratio communis, si ut præcisa sumatur, assignari tamquam propria ratio, sub qua potentia attingit effectum, quia ratio, sub qua debet intime inveniri, & quasi transcendere totum effectum, & totam rationem, quod si hoc modo sumatur ratio illa communis actus cognoscendi, & amandi, ut naturales actus & supernaturales in se complectitur, sic revera non est adæquata ratio in ratione effectus respectu intellectus & voluntatis creatæ, ut ex dictis satis constat.

Tertia opinio improbatur. Alii distinguunt aliter, nimirum, actus supernaturales quoad substantiam & entitatem suam fieri ab his potentiis ut instrumentis divinæ gratiæ; tamen, quatenus sunt actus vitales & liberi ipsi homini, esse ab illis ut a proximis principiis principalibus, & a naturali etiam vi, prout ab obedientiali distinguitur, propter rationes dubitandi supra tactas. Verumtamen hæc distinctio nihil ad rem explicandam confert, ut patebit intelligenti, quid importetur per illas denominationes vitalis ac liberi actus. Ratio enim vitalis actus nihil dicit in entitate & natura ejus actus, qui vitalis dicitur, nisi talem dependentiam actualem a potentia vitali, vel aptitudinem ad illam. Duobus enim modis dici potest actus vitalis. Uno modo, veluti aptitudine, quia de se natus est ita fieri a potentia vitali, ut eam possit informare, & in actu ultimo vitæ constituere, & hoc nihil omnino addit supra essentiam seu entitatem actus, quia hæc est ratio essentialiter constituens illum. Unde, si potentia instrumentaliter efficit actum quoad totam essentiam, & substantiam ejus, etiam efficiet illum instrumentaliter, quatenus hoc modo vitalis est. Alio modo potest actus vitalis dici, quia actu procedit a potentia vitali; & hoc modo præter entitatem actus, quæ in illo tamquam in termino actionis consideratur, addit solum talem dependentiam seu actionem, quæ intrinsece ac necessario respiciat potentiam vitalem ut proximum principium, a quo manat: nihil enim aliud excogitari potest, quod per talem denominationem significatur: fingere enim in actu vitali alium modum, ex natura rei distinctum ab entitate actus, & a dependentia ejus, seu ab actione & a termino actionis, neque explicari potest, quid sit, neque ad quid sit; nam, illis duobus positis, intelligitur sufficienter tota ratio actus vitalis in ratione effectus eliciti a potentia, quam nunc consideramus: ergo improbabile est alium distinctum modum excogitare, quo ratio vitalis actus compleatur. Hoc autem supposito, non habet locum distinctio data, nam ibi tantum est unica actio, qua talis actus procedit a potentia vitali; ergo vel potentia attingit illum effectum per illam actionem ut causa principalis, vel ut instrumentalis, si priori modo; ergo effectus, tam ut vitalis, quam secundum suam entitatem, procedit a potentia ut a causa principali: si autem potentia per illam actionem attingit effectum quoad entitatem ejus, ut instrumentum; & nihilominus effectus est vitalis actus, &, ut est a tali potentia, denominatur vitalis: ergo etiam ut vitalis procedit a potentia ut instrumento, cum ab actione instrumentaria vitalis denominetur.

De alia vero denominatione liberi clara ratio est, quia liber actus supra vitalem nihil intrinsecum actui addit, sed solam denominationem a facultate, quæ est in potentia ad suspendendum influxum in talem actum, vel ad adhibendum contrarium, quæ facultas, quatenus est ad non agendum, vel ad efficiendum aliquem actum naturalem, repugnantem supernaturali actui, potest quidem attribui potentiæ ut principali virtuti, non tamen quatenus includit positivam facultatem ad eliciendum actum supernaturalem; & quia denominatio liberi hæc omnia includit, ideo actus ille, etiam ut liber, non potest attribui potentiæ ut principali virtuti, sed solum secundum quid quoad prædictam negationem, quoad ad rem, de qua agimus, nihil refert. Si autem quoad modum loquendi quis contendat, denominationes vitalis & liberi sumi ex habitudine ad potentiam tamquam a principali forma denominante, facile id potest concedi, etiam si influxus potentiæ instrumentalis sit, in ratione actionis seu activi principii; nam ab instrumento & ab actione ejus potest aliqua denominatio principaliter sumi, ut productio gratiæ, quatenus actio sacramentalis denominatur, principaliter recipit hanc denominationem ex dependentia, quam habet a sacramento: & nutritio ut sic præcipue denominatur a dependentia, quam habet a potentia nutritiva, quamvis hæc solum concurrat ut organum & instrumentum animæ ad illam actionem: sic ergo in præsenti, quamvis actus vitalis ut sic denominationē hanc recipiat ab influxu vel habitudine ad potentiam animæ, adhuc superest quæstio, an influxus ille esse debeat causæ principalis, vel sufficiat instrumenti proportionati.

Quarta opinio insufficiens. Alii distinguunt aliter, quia vel actus supernaturalis fit a sola potentia cum auxilio extrinseco, & tunc fit a potentia ut instrumento: si vero fiat a potentia informata habitu supernaturali, fit ab ea ut a causa principali. Sed hæc etiam distinctio non explicat rem, quamvis fortasse in modo loquendi possit aliquo modo admitti. Quod ita declaro, nam in primis in hac distinctione manet integra illa difficultas, quomodo instrumentalis actio sufficiat ad actum vitalem & liberum. Deinde etiam manet integra difficultas, quomodo potentia, etiam informata habitu, possit influere ut causa principalis: rationes enim, quæ procedunt de potentia sine habitu, eodem modo urgent in potentia affecta habitu. Probatur, quia quando potentia habet habitum, non per solum illum efficit, sed etiam per suam entitatem, & per illam activitatem radicalem, quam habet innatam ante habitum, & ab illa habet actus, quod sit vitalis: ergo etiam tunc adhibet potentia proprium influxum per eamdem activitatem obedientialem, per quam illum adhibet, quando operatur sine habitu; ergo eodem modo operatur ut instrumentum. Et confirmatur, ac explicatur amplius, nam licet habitus quantum ad id, quod confert, sit causa principalis, tamen non confert totam vim agendi, sed supponit inchoatam & imperfectam, ac complet, & elevat illam; ergo semper illa virtus, quæ se tenet ex parte potentiæ, est ejusdem ordinis & rationis, quia virtus superaddita non mutat illam intrinsece, sed tantum per additionem complet; ergo, si antea erat virtus instrumentalis, semper manet ejusdem rationis. Quæ ratio (ut mihi quidem videtur) demonstrat potentiam, quantum ad id, quod de se adhibet, eodem modo semper influere, quod ad rem ipsam spectat, nihilominus tamen quoad denominationem, & modum loquendi, quando informatur habitu, potest dici speciali titulo causa principalis vel denominative, & quasi materialiter, quia sustentat habitum, qui est causa principalis, vel quia ratione habitus intrinsece inhærentis debitus est tali potentiæ supernaturalis concursus, quo possit per talem habitum operari, & hoc modo dicitur potentia intrinsece elevari per habitum, quia nimirum ex utroque componitur quoddam integrum principium, cui simpliciter connaturale est, tali modo, & cum tali concursu operari, quamvis hoc solum ratione ultimæ & supernaturalis formæ illi conveniat, quomodo dici solet, intellectui informato lumine gloriæ connaturalem esse visionem beatam. Sed hoc, ut dixi, ad modum loquendi spectat, difficultas autem, quæ in re ipsa versatur, adhuc superest explicanda.

Quintam opinionē, repugnātia dicere, ostenditur. Dicunt ergo alii non repugnare illa duo, scilicet, quod hæ potentiæ agant tantum virtute obedientiali, & quod nihilominus agant ut principalia principia. Quod si objicias, hinc sequi cæteras creaturas, quando elevantur ad agendum per potentiam obedientialem, agere etiam ut principalia principia respondent, negando consequentiam, quia potentiæ vitales elevantur ad agendum intra idem genus, quod attingere possunt naturali virtute, quamvis eleventur ad agendum in altiori specie, quam possint efficere naturali virtute, intellectus enim naturaliter potest efficere intellectionem, seu cognitionem, elevatur autem ad eliciendam cognitionem supernaturalem; & ideo semper retinet eumdem modum agendi causæ principalis, quod non ita accidit in aliis rebus, qui ad supernaturaliter agendum elevantur. Sed contra, quia licet non in omnibus aliis rebus seu instrumentis inanimatis servetur illa proportio, tamen in multis videtur reperiri: aqua enim elevatur ad producendā gratiam, quæ continetur in genere qualitatis vel dispositionis, sub quo genere potest aqua aliquid producere naturaliter, v. g. frigi-

frigiditatem: elevatur ergo eodem modo seu proportione, scilicet, ad quandam altiorem speciem sub illo genere contentam, quod sua naturali ac principali virtute potest attingere: ergo vel aqua etiam erit principalis causa gratiæ, quod est plane falsum, vel hic modus agendi non obstabit, quominus intellectus instrumentaliter efficiat supernaturalem actum.

Et confirmatur primo, quia in superioribus est ostensum hunc modum elevationis non transcendere activitatem obedientialem, & eisdem rationibus ostendi potest non transcendere activitatem instrumentalem; imo videtur aperte repugnare aliquam rem agere ut principale principium, & non agere virtute connaturali: ergo & e contrario repugnat agere virtute tantum obedientiali, & non agere ut instrumentum. Antecedens patet, quia principalis causa dicitur, quæ agit virtute propria, & de se proportionata ad effectum, tanquam existente ejusdem, vel superioris ordinis cum illo, ut constat ex communi & recepta definitione causæ principalis; sed causa, quæ hujusmodi est, operatur virtute maxime connaturali ac propria: ergo.

Et confirmatur secundo, quia magis est intellectum elevari ad efficiendam intellectionem supernaturalis essentiæ vel speciei, quam calorem ut unum v.g. elevari ad efficiendum calorem ut octo, quia major est excessus in essentia specifica intra idem genus, quam excessus in sola intensione intra eamdem speciem; sed si calor ut unus elevatur ad efficiendum calorem ut octo, non potest elevari ad agendum ut principale agens, sed tantum ut instrumentale: ergo idem majori ratione dicendum est de intellectu. Responderi potest esse differentiam, quia calor (& idem est de cæteris instrumentis inanimatis) sistit in effectu producto tanquam in ultimo termino & fine suæ actionis, quatenus ab illo est ut a principali principio, actio autem intellectus tendit principaliter in objectum, & quia intellectus semper elevatur ad agendum circa aliquod objectum, quod naturaliter potest aliquo modo attingere, ut v.g. circa Deum; ideo dicitur potius intellectus agere, ut principalis causa, quam calor elevatus. Quod si objicias hanc differentiam non videri universaliter veram, quia aliquæ res excogitari possunt, quas non possit intellectus naturaliter cognoscere, ut ad eas vel cognoscendas, vel intuendas elevari possit, ut sunt relationes divinæ, unio hypostatica, gratia, & similia. Respondebitur, quamvis homo non possit hæc naturali cognitione invenire, posse tamen per doctrinam hæc omnia naturaliter concipere vel apprehendere aliquo modo, & similiter posse circa illa aliquod naturale judicium ferre, saltem per humanam fidem, quamvis non possit propriam scientiam vel conceptionem de illis naturaliter consequi. Sed, licet hæc vera sint, parum certe conferre videntur ad rem, de qua agimus, tum quia illa cognitio per solam fidem humanam, & testimonium dicentium plus habet de ignorantia, quam de cognitione, tum, magis ad rem, quia hęc omnia non sufficiunt, ut propria ratio causæ principalis conveniat intellectui operãdi per virtutem obedientialem elevatum. Ac denique, quia objectum illud, licet materialiter sit idem, tamen ut sic non est objectum specificans, sed est veluti commune & genericum; & ideo eadem ratio est de illo, quæ est de generica ratione actus intelligendi: sicut ergo hæc non sufficit, ut intellectus sit causa principalis actus, neque etiam sufficiet, quod intellectus possit habere aliquem actũ circa illud materiale objectum. Et ratio sane est eadem, quia, quando intellectus elevatur ad attingendum illud objectum supernaturale, seu per actum supernaturalem, jam tunc non agit ex vi illius activitatis naturalis, qua potest per alium actum imperfectum circa illud materiale objectum versari: ergo hoc nihil potest conferre, ut illa activitas, quæ est per elevationem, censeatur esse ab ipso ut a causa principali. Sed dici tandem potest omnes res alias, quę elevantur ad actiones miraculosas, non agere vitali actione, has autem potentias elevari ad agendũ vitali modo, & hanc differentiam satis esse, ut hæ potentiæ eleventur ad agendum, ut principia principalia, quamvis reliquæ res sint tantum instrumenta. Sed hæc responsio nec satisfacit argumentis factis, nec declarat, cur illa duo habeant necessariam connexionem, scilicet, esse principium proximum actus vitalis ut sic, & esse principium proximum principale ejusdem actionis.

Mihi vero dicendum videtur has potentias, quantum ad id, quod conferunt in efficiendis actibus supernaturalibus quoad substantiam, se gerere ut instrumenta divinæ gratiæ, & non ut principia principalia, tum ob rationem factam, quia illis nullo modo convenire potest ratio causæ principalis, tum quia efficiunt virtute obedientiali, & non naturali, tum etiam quia solum agunt vel elevata ab alio, in cujus virtute principaliter nituntur ad operandum, quæ est fere definitio causæ instrumentalis, ut supra tactum est. Et confirmatur, quia hæ potentiæ in hujusmodi actione non habent limitatum terminum, sed ultra omnem gradum in infinitum possunt magis & magis perfectos actus elicere, vel secundum speciem, vel secundum intensionem: ergo signum est non agere ut principales virtutes, neque integras, neque partiales: quia in omni virtute sua principali limitatæ sunt, sicut & in essentia & perfectione. Atque hinc consequenter est necessario dicendum hæc duo non includere inter se repugnantiam, scilicet agere vitaliter, & instrumentaliter: quia certum est has potentias in his actibus vitali modo operari. Quod autem illa duo non repugnent, probatur primo, quia neque in propriis definitionibus seu conceptibus involvunt inte se repugnantiam, neque aliqua alia satis probabili ratione hactenus ostensa est. Ratio enim actus vitalis solum in hoc consistit, ut procedat a proximo & radicali principio vitæ, taliter ut ipsummet principium formare possit, & in ultimo actu constituere; sed hoc totum consistere potest cum hoc, quod ipsummet radicale & proximum principium etiam vitæ, quamvis per suam entitatem influat in actum, non autem connaturali modo, nec secundum naturalem proportionem, nec per concursum naturæ debitum, quæ sufficiunt ad rationem instrumenti: ergo non repugnat activitas instrumentalis cum vitali. Unde argumentor secundo, nam potius hoc spectat ad omnipotentiam Dei, ut unaquaque creatura possit uti ut instrumento, modo illi accommodato, id est, rebus vita carentibus, ut inanimatis instrumentis; anima vero & potentiis ejus, ut vitalibus instrumentis. Unde Concil. Trident. sess. 6. can. 4. definit hominem in his actibus per potentias suas non concurrere tantum recipiendo, sed agendo, quia non se habet sicut inanime quoddam nihil omnino agens: ergo Concilium nihil aliud requirit, nisi quod agat sufficiente modo ad actum vitæ, sive ut principale, sive ut instrutale principium operetur. Sexta & vera opinio.

Tertio est similiter dicendum hæc duo non repugnare scilicet agere instrumentaliter, & libere, quia certum de fide est voluntatem in his actibus libere operari, & tamen nos dicimus operari ut instrumentum: ergo oportet dicere, sicut potest dari instrumentum vitale, ita & dari posse instrumentum liberum: hoc autem eisdem rationibus cum proportione applicatis suaderi potest. Et, supposito præcedente puncto, potest facillime in hunc modum declarari; nam instrumentum liberum supra vitale solum addit facultatem ad non eliciendum actum, vel ad eliciendum actum contrarium: hæc autem facultas, ut supra dixi, esse potest in potentia ex propria virtute, & connaturalis, quamvis virtus ad eliciendum actum supernaturalem sit tantum obedientialis, & instrumentalis: ergo optime intelligitur posse voluntatem esse instrumentum liberum ad aliquem actum, quoniam ita potest illum elicere ex gratia Dei, & ut instrumentum ejus, ut tamen possit propria virtute illum non facere, vel etiam elicere contrarium actum, qui mere naturalis erit: ergo ratio instrumenti liberi optime intelligitur supposita ratione vitalis instrumenti in potentia de se libera, quæ ita recipit elevatam virtutem ad eliciendum actum, ut non privetur propria ad suspendendum suum influxũ, vel eliciendum contrarium actum. Exemplo res declaratur; voluntas enim proposita sufficienter fide, virtute propria, & in eo genere ut principalis causa, potest non velle credere, aut etiam velle non credere: ergo, quamvis huic facultati addatur supernaturalis virtus, seu elevatio sufficiens, ut possit velle credere, saltem ut vitale instrumentum divinæ gratiæ, non privabitur priori facultate naturali: manebit ergo libera ad supernaturalem actum, quamvis solum instrumentaliter possit illum elicere: non ergo hic modus agendi instrumentalis repugnat libertati; maxime cum ad illum non sit necessaria aliqua motio vel qualitas prævia circa ipsummet

instru-

instrumentum, physice illud prædeterminans, ut aliis locis copiose tractatum est, & ex dictis de elevatione instrumentorum Dei sine prævia qualitate facile intelligi potest. Atque hæc sufficiunt de quarto argumento.

Solvitur quintum argumentum, & declaratur, an potentia obedientialis sit materialis, vel spiritualis.

Quintum argumentum petit aliam difficultatem de hac obedientiali potentia, scilicet, an materialis, vel spiritualis dicenda sit: nam si potentia ex objecto suam rationem & denominationem sumit, videtur hæc potentia spiritualis esse dicenda, cum ad spirituales effectus se extendat: si autem ex subjecto, vel quasi subjecto, sumit entitatem, potius materialis esse videtur, cum in materiali entitate reperiatur. Atque eodem modo interrogari potest, an talis potentia substantialis, vel accidentalis dicenda sit: quia & in accidentibus, & in substantiis reperiri potest, & ad substantias, & accidentia producenda potest elevari. Rursus ejusdem fere rationis est quæstio, an hæc potentia una vel multiplex dicenda sit, vel in eodem, vel in diversis; nam cum in variis rebus inveniatur, ex hac parte videtur esse multiplex in illis, cum vero ad multiplices effectus etiam in eadem re sufficiat, ex hoc capite videtur etiam in eadem re multiplicari. Aliunde vero propter identitatem, quam habet cum re, in qua existit, videtur manifestum non posse in eadem re multiplicari, & consequenter cum in qualibet re ad eosdem effectus extendatur, videtur esse eadem vel ejusdem rationis in omnibus. Et quoniam hæ quæstiones & similes non videntur habere convenientem responsionem; ideo suspectam videntur reddere hanc potentiam obedientialem. Sed, si quis recte consideret, hæc omnia competeret ita interrogari, ac si potentia esset aliqua propria qualitas distincta aliquo modo ex natura rei ab his rebus, in quibus invenitur, quo modo non solum suspecta, sed plane impossibilis mihi videtur talis potentia, ut supra dixi: supponendo autem non esse rem distinctam, facillime quæstiones illæ expediuntur; imo vix eis locus relinquitur, eædemque in potentia passiva moveri possunt.

Dico igitur ad primam interrogationem potentiam hanc ex se nec materialem esse, nec immaterialem, sed talem, qualis est res, quæ ut instrumentum assumitur; nam si res illa spiritualis est, nemo negabit vim ejus activam esse spiritualem, sive ad res spirituales efficiendas elevetur (quod per se notum est) sive ad materiales res producendas, vel etiam creandas assumatur, tum quia res ipsa, quæ, ut instrumentum assumitur, spiritualis est, tum etiam, quia res & virtus spiritualis potest esse effectrix materialium rerum, quia est ordinis superioris, ut virtus divina, quę maxime est spiritualis, effectrix est rerum materialium. Deinde, si res materialis elevetur ad efficiendas alias res materiales, nulla est difficultas, quod potentia, secundum quam elevatur, materialis sit: quia & res, quæ elevatur, & actio, & effectus, ad quem elevatur, materialia sunt. Denique, etiamsi res materialis ad rem spiritualem efficiendam elevetur, potentia, secundum quā elevatur, formaliter (ut sic dicam) & simpliciter materialis est, licet secundum quid & virtualiter possit dici spiritualis. Probatur, quia illa potentia nihil aliud est, quam entitas ipsius rei, nihilque ex natura rei distinctum supra illam addit: ergo non potest non esse materialis & extensa ac partes habens, si entitas ipsius instrumenti ejusmodi est. Item non refert, quod ad effectum spiritualium efficiendum elevetur, quia potentia hæc nullam habet speciem realem ex habitudine transcendentali ad talem effectum, ut supra ostensum est. Item non obstat improportio, quæ esse videtur inter materialem virtutem, & spiritualem actionem seu effectum, nam hæc solum impedire potest connaturalem habitudinem inter talem virtutem instrumentalem & talem actionem, non tamen potest impedire efficientiam per subordinationem ad imperium primi agentis, a qua talis potentia obedientialis nominatur. Atque hoc sensu dicit D. Th. & alii Theologi, qui illum sequuntur, sacramenta, licet res materiales sint, elevari, ut sint instrumenta ad efficiendam spiritualem gratiam: hæc est enim omnipotentia Dei, ut respectu illius instrumentum materiale latius pateat in agendo, quam ejus natura, seu ordo rerum, in quo existit, postulare videatur. Etenim, si multi censent phantasma materiale esse accommodatū instrumētum naturale ad producendam intelligibilem speciem, cum tamen negare non possint, quin tota vis activa, quæ in phantasmate existit, materialis sit: quid mirum, quod res materialis per potentiam formaliter materialem possit esse instrumentum Dei ad spirituales actiones? Dici autem potest hæc potentia virtute esse spiritualis, quia eo modo, quo est causa, virtute continet effectum, non quidem eminenti virtute, sed instrumentali, quo modo sacramentum dicitur continere gratiam Christi, & semē dicitur continere rem ex illo producendam, & objectum dici potest contineri in specie tanquam in semine.

Atque hinc constat, eodem plane modo respondendum esse ad secundam interrogationem; nam, cum hæc potentia non sit aliquid distinctum ab instrumento quoad entitatem & realitatem suam, talis est, qualis est res, quæ in instrumentum assumitur. Unde, si res illa sit substantia, potentia etiam erit substantialis, etiamsi ad efficienda accidentia assumatur, tum quia non accipit ab eis speciem, tum etiam quia nihil repugnat rem substantialem esse principium rerum accidentalium, ut patet de divina virtute, & de forma substantiali, saltem quatenus est radix suarum proprietatum. Quod, si fortasse substantia creata non potest naturaliter esse principium proximum, & instrumentale ad proprias actiones accidentales, illud est propter naturalem improportionem, vel etiam, quia substantia ut sic non subordinatur alteri, ut proprium instrumentum, nisi auctori suo; & ideo neutra ex his rationibus impedit, quominus in substantia possit esse potentia obedientialis ad efficiendum accidens. Si autem res, quæ assumitur ut instrumentum, sit accidens, potentia hæc accidentalis in ea erit, etiamsi ad substantiam efficiendam elevetur propter easdem rationes, quas confirmat naturale exemplum, juxta opinionem satis probabilem & receptam, quod accidens, ut calor, verbi gratia, est instrumentum ad producendam substantiam, cum tamē in calore quidquid est virtutis & activitatis, sive principalis, sive instrumentalis, nō sit nisi accidentale. *An potentia obedientialis sit substātia vel accidens.*

Hinc denique ad tertiam interrogationem facile respondetur hujusmodi potentiam in unaquaque re tantum esse unam secundum rem, quamvis secundum rationem & conceptus nostros inadæquatos possit multiplex distingui in ordine ad varios effectus, quomodo dicere possumus in verbis humanis esse virtutem obedientialem ad justificandum, vel transubstantiandum, vel etiam ad creandum: quod autem hæc omnia sola ratione distinguantur in eodem instrumento, patet ex dictis, quia non distinguuntur ex natura rei ab entitate instrumenti, neque addunt illi novam speciem, aut novum modum: ergo neque inter se distingui possunt. Possumus etiam naturali exemplo id explicare, nam idem calor est principalis virtus ad producendum calorem, & instrumentalis ad producendam substantiam, & conjunctus cum forma ignis est virtus ad producendam formam ignis, & cum forma aeris ad producendum aerem, &c. & tamen hæc omnia in calore, non re, sed ratione tantum distinguuntur: quia non addunt illi novum modum, aut novam entitatem realem, sed ipsa entitas caloris ex vi suæ essentiæ habet totam illam vim, quam nos intellectu partimur in ordine ad diversa: idem ergo, seu simile, potest in præsenti facile intelligi. At vero in diversis instrumentis seu creaturis hæc potentia realiter diversa est pro rerum diversitate, tamen secundum rationem potest dici eadem, in quantum eodem titulo, & quasi sub eadem ratione, omnibus rebus creatis convenit, scilicet, quatenus hoc ipso, quod entia creata sunt, plane subjiciuntur auctori suo in his omnibus, quæ non repugnant. *An hæc potentia sit una, vel plures.*

Solvitur sextum argumentum, & declaratur, qualis sit actio a potentia obedientiali progrediens.

In sexto argumento tangitur difficultas de actione, quæ progreditur ab hac potentia obedientiali, qualis sit, & quam habitudinem ad illam dicat. Ut autem melius intelligatur, loquamur de actione, qua gratia fit medio baptismate, vel per Christi humanitatem. De qua certum esse existimo esse distinctam ab actione, qua eadem gratia numero vel conservari vel fieri posset a solo Deo absque ullo instrumento, quod mihi satis probat sextum argumentū propositum. Et quia intelligi, ut existimo, non potest, quod eadem res nunc pendeat ab una causa, nunc vero nō pendeat ab illa, sed ab alia, quin intercedat aliqua mutatio, saltē in ipsa dependentia: quia supponimus nec- termi-

terminum actionis, nec subjectum mutari: item necesse non est, agens in se mutari, ut si Deus nunc suspenderet concursum, quo cum Sole concurrit ad conservandum lumen in aere, simulque adhiberet alium concursum, quo sola sua virtute illud conservaret, tunc in sole nulla fieret mutatio, nec in Deo ex parte constat, neque in aere quoad formam luminis in facto esse, & tamen idem lumen, quod antea pendebat a sole, jam non pendet: ergo necesse est, ut aliam dependentiam, vel actio mutata fuerit, ergo una debet esse distincta ab alia, ergo distincta est dependentia ejusdem luminis a Deo, mediante sole, vel a solo Deo. Sic ergo in praesenti distincta est dependentia, qua Deus efficit gratiam, mediante instrumento aquae vel humanitatis Christi, ab ea, qua efficit gratiam se solo.

Actiones illae per instrumentum [illegible] an specie distinctae, an tantum numero, sed etiam specie.

At vero an illae actiones in ratione actionum specifice distinctae sint, vel tantum numero, merito dubitari potest. Nam ex vi rationis factae solum concludi potest numerica distinctio, nam haec sufficit ad praedictam mutationem, ut in allato exemplo de lumine videtur satis probabile. Aliunde vero, cum terminus sit idem in specie, videntur actiones esse ejusdem speciei: quia actio, sicut motus, sumit speciem a termino ad quem. Denique, si hoc dicatur, videtur facilius posse dissolvi difficultas in sexto argumento tacta, quia nullum est inconveniens, nec res magna admiratione digna, quod modus aliquis spiritualis, qualis est illa dependentia, pendeat quoad individuationem suam a principio materiali ad eum modum, quo anima individuari dicitur ex habitudine ad corpus. Atque haec via est probabilis ad satisfaciendum proposito argumento. Nihilominus mihi probabilius videtur illas actiones esse essentialiter diversas, quia & nullum est indicium sufficiens unitatis essentialis, & sunt multa, quae diversitatem essentialem plurimum indicant. Prior pars probatur, quia nullum est indicium unitatis essentialis, nisi unitas termini, seu formae productae: hoc autem insufficiens est, primo, quia etiam res producta per creationem & generationem potest esse eadem, & non est propterea dicendum generationem & creationem esse actiones ejusdem speciei. Secundo, quia, ut D. Thom. [illegible] alibi saepe docet, actio sumit speciem a principio agendi: quod si etiam hoc sensu verum est, quod actio [illegible] non tantum terminum, sed etiam principium agendi concernit, quod est satis consentaneum rationi, quia actio est essentialiter dependentia: dependentia autem ut sic tam essentialem habitudinem dicit ad principium, a quo fluit, quam ad rem, ad quam tendit. Ac denique, quia novum non est actiones vel actus, qui versantur circa eamdem rem vel objectum, quasi materialiter sumptum, distinguere modo tendendi in illud. Sic ergo utrinque potentiae hae dependentiae. Posterior vero pars declaratur, quia haec dependentia seu actio, qua gratia fit per vocem vel aquam, est non solum supra naturam humanam, vel aquae, sed etiam praeter naturam ipsius gratiae, altera vero actio, qua fit a solo Deo, est illi connaturalis: haec autem tanta diversitas plus quam distinctionem numericam indicat. Denique, quia, si actio ejusdem formae cum concursu causae materialis, vel sine illo est specie diversa, cur non magis erit diversa specie, actio ejusdem formae spiritualis per instrumentum materiale, vel sine illo? magis enim ex modo videntur differre hae actiones, quam illae. Unde, si hic negatur distinctio specifica, numquam poterit cum fundamento affirmari inter actiones, quibus eadem res producitur, vel conservatur.

Hac ergo sententia supposita ad difficultatem in sexto argumento positam respondendum est hujusmodi actionem talem esse, ut ex vi suae essentiae seu speciei postulet, ut fiat medio instrumento supernaturaliter elevato, [illegible] essentialiter dicit transcendentalem habitudinem, non solum ad Deum ut principale agens, sed etiam ad creaturam ut elevatam instrumentaliter per potentiam obedientialem. Neque hoc est inconveniens, [illegible] aut in humanitate Christi, aut sacramentis [illegible], nam in habitibus supernaturalibus gratiae, & virtutum infusarum, intelligendum est habere essentialem habitudinem ad spiritualem subjectum vel potentiam, quatenus est capax earum per potentiam obedientialem, quia cum hae formae accidentales, essentialiter dicunt habitudinem ad subjectum earum capax; & similiter actus supernaturales ad spiritualem potentiarum, cum natura sua immanentes sint, etiam dicunt connaturalem habitudinem ad suas potentias tanquam ad principia, a quibus elici debent, etiamsi illae per potentiam obedientialem eos eliciant. Potest autem aliquis probabiliter dicere illam actionem, seu dependentiam gratiae, quae fit, medio instrumento, quamvis ex vi suae specificae rationis dicat habitudinem ad potentiam obedientialem, non tamen determinate ad potentiam, quae sit in instrumento materiali, aut in instrumento immateriali, sed indifferenter, quantum est ex ratione specifica, quamvis in individuo aliquod horum determinate requirat: illa enim diversitas in hujusmodi principiis materialis est, quantum spectat ad rationem & modum agendi, & ideo non videtur sufficere ad diversitatem specificam actionum, sed ad individualem tantum. Quod si hoc verum est, facilius resolvitur difficultas tacta in sexto argumento de habitudine hujus dependentiae ad rem materialem: dicendum est enim, ex vi suae rationis specificae praecise, respicere agens instrumentale per potentiam obedientialem, quod vero illud sit corporeum, per accidens est ad talem specificam rationem, & non est inconveniens, quod ad individuationem talis dependentiae possit requiri.

Addo vero ulterius, etiamsi demus actiones illas per instrumentum materiale, & spirituale, inter se specie differre, non esse inconveniens, modum aliquem spiritualem ex specifica ratione sua dicere intrinsecam habitudinem ad rem materialem: nam, si verum est phantasma esse instrumentum ad producendam speciem intelligibilem, id necessario dicendum erit de dependentia seu actione, per quam talis species fit. &, si verum est relationem identitatis genericae inter duas substantias esse realem, in angelo potest esse relatio realis spiritualis, quae habeat pro termino rem materialem, & spiritualis scientia censetur habere realem habitudinem ad objectum, a quo mensuratur, etiamsi illud materiale sit. Et ratio est, quia, cum hic terminus non sit forma intrinseca alterius rei, quae dicit habitudinem ad ipsam, non est inconveniens, quod sit diversae rationis quoad modum essendi. Itaque longe facilius & evidentius est, quando ille modus, qui talem dicit habitudinem, supernaturalis est, & in se, & illi etiam [illegible] modificat, & suo modo afficit, qualis est hic modus dependentiae, de quo nunc agimus: talis enim actio non potest nisi supernaturaliter fieri, & gratiae etiam ipsi, quae per illam fit, praeternaturalis est. Neque est mirum, nec singulare, quod res spiritualis aliquam habitudinem ad rem materialem habere possit: Deus enim infinitus, & mirabilis potest creaturas suas immutare: multo enim admirabilius est, quod materiali corpori & sanguini Christi convenientem modum unionis ad divinam Verbi personam: nam ille modus, cum sit in re materiali, materialis est, & tamen habitudinem dicit ad rem maxime spiritualem, quale est divinum Verbum. & alia exempla possunt in divinis operibus facile considerari.

Solvuntur septimum & octavum argumentum.

Septimum argumentum potius habet aliam difficultatem de specificatione hujus potentiae, & distinctione vel identitate ejus cum rebus, in quibus reperitur: sed haec tractata sufficienter sunt in discursu hujus lectionis, & omnia, quae in illo argumento tanguntur, conferre possunt ad confirmandam doctrinam traditam. Quomodo autem intelligendum sit principium illud, in quo argumentum nitebatur, scil. potentias specificari per actus, declaratum jam est, nimirum, intelligendum esse de his rebus, quae ex primaria institutione sua facultates sunt ad tales actus ordinatae, & naturaliter [illegible], quod non convenit huic potentiae obedientiali, ut dictum est.

An potentia obedientialis sit finita, vel infinita.

Octavum argumentum aliam tangebat difficultatem, nimirum, an haec obedientialis potentia finita dicenda sit, vel potius infinita. Sed haec etiam difficultas est facilis, si solum in generali tantum de illa loquamur, nam in particulari multa possunt in ea inquiri, quae sunt quaedam difficillima, non tamen pertinent ad praesentem considerationem. Itaque in hac difficultate loqui possumus, aut de infinitate extensiva ex parte objecti, aut de infinitate intensiva, aut entitativa ipsius potentiae. Primo modo negari non potest, quin haec potentia seu activitas instrumentalis creaturae in ordine ad Deum sit aliquo modo illimitata & infinita in sua ratione, scilicet, instrumenti. Posterior vero ex parte perfectionis inten-

sivae,

sive, quam potest producere in effectu, licet enim non possit infinitum producere, ut nunc suppono, potest tamen in infinitum semper intensiorem effectum producere, quod satis est ad infinitatem potentiæ in suo genere, ut est in Philosophia notum, atque hoc modo est in voluntate & in intellectu fundamentum, ut elevari possint ad efficiendam visionem vel dilectionem Dei in quavis intensione, etiam si in infinitum procedatur, & eodem modo aqua, sicut potest esse instrumentum ad producendos quatuor gradus gratiæ, ita ad producendos centum gradus, aut mille, & sic in infinitum. Secundo esse potest hæc illimitatio in varietate & multitudine effectuum diversarum rationum, in quibus procedi etiam potest in infinitum, nam, qua ratione elevata fuerunt verba Christi ad producendam gratiam, vel ad convertendam substantiam panis in corpus suum, potuerunt etiam elevari ad quoscunque alios effectus, ubi specialis repugnantia inventa non fuisset. Tertio potest hæc infinitas considerari in modo agendi, quia per hanc activitatem immutantur res, non tantum ad formas naturales, sed etiam ad supernaturales, nec solum naturali modo, sed etiam præternaturali & supernaturali: hoc autem indicat illimitatum quendam modum operandi, & hæc tota illimitatio includitur in illo quasi objecto, cum dicimus hanc potentiam sese extendere ad omnem actionem instrumentalem, in qua specialis repugnantia inventa non fuerit.

Jam vero in particulari inquirere, an hæc vel illa actio involvat hanc repugnantiam, in infinitum esset procedere, & a nostro instituto alienum: de duabus autem actionibus solet esse specialis difficultas, & utraque potest ad Christi humanitatem pertinere. Una est actio creationis, an illi specialiter repugnet dicere respectum dependentiæ ad instrumentum creatum, de qua nonnihil attingemus sectione ultima hujus disputationis. Altera est de actione seu actu vitali, de quo jam supra diximus non repugnare, quod fiat per principium instrumentale, etiam quatenus vitalis est, seu talem denominationem recipit a principio, a quo fluit, & in quo recipitur, dummodo principium illud vitale sit intrinseca facultas formæ vitalis ut sic. Hic vero ulterius quæri potest, an principium extrinsecum, & de se non vitale, possit esse instrumentum ad efficiendum actum vitalem, ut v. g. an Christus per humanitatem suam tanquam per instrumentum possit in nobis efficere actus seu motiones vitales. De qua re possent multa dici, sed quia in aliis locis tanguntur, & disputatio hæc nimium amplificata est, dico breviter eo modo, quo Deus in nobis efficit hos actus vitales, posse illos efficere per instrumenta creata extrinseca, inanimata, et materialia; non posse autem Deum ita efficere hos actus in nobis, ut ex vi solius influxus divini actus vitales fiant in nobis sine influxu nostro, cum hæc denominatio ab hoc influxu formaliter sumatur, vel ad illum essentialiter requiratur, ut nunc suppono. Sed potest Deus influxu suo nobiscum efficere in nobis hos actus, vel etiam excitare aut facere, ut faciamus; quoad hoc ergo, quod ipse facit, potest creatura uti ut instrumento, quia secundum eam rationem non involvitur repugnantia, cum ille sit influxus agentis extrinseci, a quo non sumit actus formaliter, quod vitalis sit, sed effectus tantum, in quo genere potest Deus per creaturam facere, quod ipse solus facit. Et eadem ratione potest Deus per se supplere in actu vitali concursum speciei intelligibilis, vel habitus, quia actus non habet inde formaliter, quod vitalis sit: unde potest etiam illum concursum supplere per aliam creaturam ut per instrumentum: ergo & influxum, quem ipse adhibet, potest communicare cum creatura, utendo illa ut instrumento. Oportet ergo distinguere in actu vitali concursum illum præcisum, unde habet, quod actus vitalis sit, seu (ut ita dicam) ut in exercitium vitæ formaliter; & ad hunc non potest adhiberi extrinsecum vel inanime instrumentum; tamen ea ratione, qua actus vitales requirit, vel admittit alios concursus extrinsecos, qui dici possunt non vitales, nihil repugnat, quod ad illum efficiendum adhibeatur extrinsecum instrumentum, etiam inanime. Et eadem ratione, supponendo posse Deum se solo producere totam entitatem actus vitæ, saltem extra subjectum, in quo actu exerceat munus formæ vitalis, etiam poterit tunc talis actus fieri per quamcumque creaturam ut instrumentum Dei, quia ut sic, non pendet essentialiter a principio intrinseco, &, hoc seclusio, aliunde non est repugnantia. Et hæc sint satis de priori illimitatione hujus potentiæ obedientialis.

De posteriori autem res est facillima: quia infinitum hæc potentia nihil addit supra entitatem; ut ipsa rei; & talis autem ergo non potest esse intensive aut entitative magis infinita, imo nec magis perfecta, quam sit entitas, cui convenire dicitur. Neque hoc posterius repugnat illi priori illimitationi, quia illa non tam oritur ex perfectione entitatis, quæ hanc potentiam obedientialem habet, quam ex perfecta subjectione, quam habet ad Deum, & ex infinito dominio & potestate Dei. Et vel maxime, quod omnis concursus, quem creatura in hoc modo efficiendi potest adhibere, est finitus & imperfectus; unde non commensuratur perfectioni effectus, sed modo concurrendi ipsius instrumenti, qui est per elevationem & subjectionem ad infinitam virtutem ut principaliter operantem. Et propter eamdem causam non est inconveniens, quod hæc potentia omnibus creatis entibus conveniat, sive perfecta, sive imperfecta sint: quia non commensuratur perfectioni eorum, nec convenit illis, nisi quatenus omnia creata sunt primo agenti subordinata, neque aliam proportionem aut habitudinem requirit cum effectu. Et eadem autem radice provenit, ut hæc potentia obedientialis, seu hic modus agendi instrumentalis, non extendatur ad divinas & increatas relationes, quia supponit imperfectionem, quæ illis convenire non potest, ut in 3. tomo, tractando de efficientia sacramentorum, notatum est. Denique ex eodem principio oritur, ut hæc potentia determinetur ad agendum per concursum principalis agentis, a cujus voluntate & auxilio pendet in agendo. Neque hoc est contra rationem potentiæ activæ, quæ superiori agenti subordinatur, ut patet etiam in naturalibus, nam potentia progressiva (v. g.) activa est, & de se indifferens ad movendum hoc & illuc, aut sursum vel deorsum, per voluntatem autem vel appetitum, ad hunc modum potius, quam ad alium determinatur: ad hunc ergo modum intelligi potest in hac potentia, quamvis non oporteat in omnibus esse similitudinem, quia concursus divinus cum hoc instrumento altioris rationis est, & ipse se accommodat his instrumentis juxta uniuscujusque rationem & exigentiam, secundum divinæ providentiæ sapientiam, infinitamque potentiam.

SECTIO VII.

Utrum hæc virtus miraculorum Christi se extendat ad effectus loco distantes.

Explicuimus, quid sit hæc gratia miraculorum, & quomodo attingat effectus suos, nunc oportet nonnullas difficultates circa hoc occurrentes, & præcipue graviores, singulatim tractare, ubi obiter explicabimus, ad quos effectus se extendat hæc virtus. Primo ergo difficultas est, an indigeat humanitas Christi contactu physico, seu propinquitate locali ad rem aliam, ut circa illam possit miraculose operari. Et ratio dubii esse potest, quia propinquitas seu contactus est in omni agente physico necessaria conditio ad agendum, adeo ut Deus ipse illam requirat ad agendum per divinitatem suam, operari enim non potest, nisi ubi est, ut in 1. p. q. 8. D. Thomas, et sumitur ex Paul. Actor. 17. ubi inde colligit Deum non longe abesse ab unoquoque nostrum, quia *in ipso vivimus, movemur, & sumus*: est ergo conditio omnino intrinseca, & necessaria omni agenti physico, seu omni causæ proprie efficienti. Et confirmatur, nam divinitas operari non potest, nisi ubi est præsens, neque tunc propter solam immensitatem, sed propter ipsam efficientiam: ergo nec potest communicare humanitati, ut operetur, ubi non est. Et confirmatur, quia non potest operari humanitas, quando non existit, seu in eo tempore, in quo ergo neque ubi non existit, seu circa res loco distantes.

In hac difficultate, quidam propter rationes factas existimant Christum per humanitatem suam tantum potuisse efficere miracula per contactum physicum, vel intra illam sphæram, per quam diffundi poterat sua vox, vel alia similis actio: unde si quando ultra hanc distantiam fiebat effectus, negant per veram efficientiam humanitatis fuisse factum, sed solum per moralem concursum, nisi fingamus aliquam realem qualitatem missam fuisse ab humanitate, atque ad locum, ubi fiebat effectus,

per quam instrumentaria virtus applicabatur. Quod tamen omnino gratis, & sine fundamento diceretur, & non difficile impugnari posset ex supra dictis contra opinionem, quæ virtutem hanc ponit in qualitate inhærente.

Contraria tamen sententia mihi videtur probabilior, nimirum, humanitatem Christi posse operari miraculose, ubi non est localiter præsens, etiamsi illud non attingat per se, nec per ullam virtutem realiter diffusam, sed solum per actionem, quia ibi effectus fit dependenter ab humanitate alibi existente. Quam sententiam tenent communiter Thomistæ hic, & Vega lib. 7. in Trident. c. 14. dub. 1. & colligitur ex S. Thoma q. 56. art. 1. ad 3. ubi ait contactum virtualem sufficere ad hanc efficientiam propter infinitam virtutem Divinitatis. Et probari potest, quia Christus Dominus eodem modo operabatur hæc miracula in locis distantibus, sicut in propinquis. Deinde, quia nulla ostenditur repugnantia in hoc modo operandi, quia illa conditio, scilicet, ut agens, & passum sint simul juxta probabilem sententiam gravium authorum, non est simpliciter necessaria ad agendum, etiam in agentibus naturalibus. Et quamvis demus ex natura rei esse necessariam, tamen, cum non sit per se, neque intrinsece requisita in ipso principio agendi, neque in actione, nulla est ratio, cur etiam de potentia absoluta necessaria sit. Quod ita confirmatur, nam Christus, tangendo v.g. infirmum, sanabat illum, sed ille contactus nullam virtutem seu efficaciam addebat humanitati Christi; ergo poterat etiam sine illo eumdem effectum facere. Dicere enim illum contactum esse conditionem de potentia absoluta ita necessariam, ut sine illa non possit fieri effectus, incredibile est, cum nulla repugnantia, aut contradictio in hoc appareat, & simile est de voce Christi, quando per illam operabatur miracula: quis enim credat oportuisse, ut realiter perveniret usque ad infernum, seu sinum Abrahæ, ut inde animam Lazari revocaret? aut, cum dixit Joan. 4. *Vade, filius tuus vivit*, fuisse necessarium, ut vox illa perveniret usque ad locum, in quo erat filius Reguli, ut per illam sanitatem ei præstare posset? Unde Greg. hom. 28. in Evang. notat Regulum illum imperfectam fidem habuisse, eo quod corporalem præsentiam Domini requireret, ut filium suum sanare posset.

Virtus miraculorum Christi ad effectus loco distantes extensa.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondeti solet ad agendum necessarium esse, ut principale principium actionis attingat effectum, vel per se ipsum, vel per instrumentum: quia ergo divinitas Christi est principale principium harum actionum, & illa est ubique; ideo per humanitatem potest illas efficere, etiam ubi humanitas non est. Sed contra hanc responsionem urgeri potest, quia actio, quæ fit per instrumentum, proxime ab illo pendet, alias instrumentum nihil efficeret; ergo, si contactus necessarius est, maxime in ipso instrumento, alias pari modo dici posset causas secundas naturales non requirere hunc contactum, quia Deus, qui cum illis concurrit, & suo modo per illas operatur, ubique est. Respondetur tamen hanc conditionem non esse essentialem actioni, seu virtuti agendi, sed requiri interdum, juxta proportionem virtutis activæ: agentia enim naturalia, quia habent finitam virtutem, & imperfectum ac determinatum agendi modum, illam conditionem fortasse requirunt; Deus vero, non ex indigentia virtutis agendi, sed ex immensitate sua, & ex infinita perfectione habet, ut non operetur, nisi ubi est: tum quia non potest non ubique esse: tum etiam, quia sicut in esse, ita & in operari perfectissimum modum sibi vendicat. At vero instrumenta Dei neque agunt per potentiam naturalem, ut inde limitentur ad agendum per contactum, neque habent tam perfectum modum existendi, vel operandi, ut ex hac parte illis repugnet operari, ubi non sunt; & ideo hoc illis communicari potest per infinitam Dei virtutem, cui obediunt, & in qua principaliter nituntur in actione sua. Et per hoc patet ad primam confirmationem: ad secundam vero dicetur sectione sequenti.

Respõsio ad argum.

Simultas localis agentis & passi, quo modo necessaria sit ad actionem.

SECTIO VIII.

Utrum hæc gratia miraculorum se extendat ad operandum effectus tempore distantes, seu ad efficiendum per instrumentum actu non existens.

HÆc est secunda difficultas hujus materiæ, & oritur ex duplici capite. Primum est de effectibus gratiæ, qui tempore antecesserunt Christi humanitatem, seu Incarnationem, quos certum est manasse a Christo homine, ut a causa meritoria; difficultas vero est, an ab illo etiam manaverint, ut a causa efficiente, ita ut humanitas Christi fuerit physicum instrumentum, per quod Deus effecerit gratiam in hominibus, qui ipsum præcesserunt. Quidam enim Theologi hoc affirmare voluerunt, inter quos est Capreolus in 4. dist. 13. q. unica, art. 3. ad argum. contra 1. concl. circa finem, & Sotus in 4. dist. 1. q. 2. art. 3. & in fine totius 4. qui nullo fundamento nituntur. Sotus enim solum allegat quædam testimonia Pauli ad Roman. 3. & sæpe alias docentis, antiquos Patres fuisse justificatos in fide Christi: ex quo non potest colligi efficientia physica, sed solum, quod propter merita Christi prævisa, gratia antiquis Patribus collata sit; & ideo fides ejus fuerit semper necessaria ad illam justitiam consequendam: repugnat autem hæc sententia cum D. Th. doctrina infra q. 62. art. 5. & 6. ubi negat passionem Christi, antequam facta esset, potuisse efficienter operari per sacramenta veteris legis, quia causa efficiens non potest esse duratione posterior, quam effectus, & reliqui omnes discipuli D. Th. in hoc illi consentiunt. Et ratio clara est, quam ipse D. Th. tetigit, quia causa efficiens requirit realem existentiam, ut efficere possit: sicut enim causa finalis requirit saltem esse apprehensum, ut in suo genere causet, & implicat finem causare, nisi saltem apprehensus; ita causa efficiens requirit esse actualis existentiæ, ut efficere possit. Quod inprimis patet ex communi omnium Philosophorum consensu, imo ex communi conceptione omnium hominum, nam cum efficere, sit dare esse reale per veram actionem, & influxum realem, nec mente concipi potest, quomodo talis actio manet, & pendeat ab eo, quod nondum est. Unde arguitur secundo, quia efficere aliquid, includit dependentiam realem effectus a causa; dependere autem realiter, intrinsece includit, ut id, quod dependet, existere non possit sine alio; id enim, quod existere potest, etiamsi aliud non existat, non potest dici vere dependere ab illo; in quo enim consistet hæc dependentia? implicat ergo dicere effectum dependere a causa, sine qua esse potest, & existere, antequam illa existat, loquendo de propria, & physica dependentia in genere causæ efficientis. Tertio hic habet locum argumentum illud, quod causa, vel instrumentum agere non potest sine virtute agendi, res autem, quæ non existit, nullam virtutem agendi habet, quia nihil est; unde nec potentiam naturalem habet nec obedientialem, quia hæc fundari debet saltem in entitate rei, unde neque elevari potest, neque moveri a primo agente, nec concursum recipere: quomodo enim hæc cadere possunt in id, quod est nihil? Quarto denique ab inconvenienti, nam alias sequitur posse creaturam assumi ut reale & physicum instrumentum ad sui creationem, vel productionem: nam si aliqua specialis repugnantia in hoc intercedit, maxime, quod supponeretur existens, antequam esset producta: sed hoc non sequitur juxta hanc sententiam, quæ affirmat potuisse humanitatem Christi esse physicum instrumentum, antequam existeret; consequens autem est plane falsum, & contra omnes, & expresse contra D. Th. in hac quæst. art. 2.

Humanitas Christi efficienter operari non potuit ante existentiam suam.

Causa efficiens requirit realem existentiam ad agendum.

Sed dicunt aliqui Christi humanitatem non potuisse efficere gratiam antiquorum Patrum secundum suum esse reale, quia illud nondum habebat, ut bene probant argumenta facta: effecisse tamen illam secundum esse apprehensum, quod habebat in fide credentium, sicut nonnulli Philosophi dicunt, objectum apprehensum movere efficienter voluntatem. Sed hæc sententia, si ejus sensus tantum sit, Deum usum fuisse fide Christi tanquam instrumento physico ad efficiendam gratiam in anima, non est quidem impossibilis, ut per se constat; non est tamen vera, neque admodum probabilis, tum quia nullo fundamento probabili nititur, sed prorsus divinat: tum etiam quia nunc, quando homo justificatur per dispositionẽ propriam sine sacramento, gratia non fit efficienter ab actu fidei vel charitatis, ut constat ex materia de gratia, & de charitate; & tamen etiam nunc justificatur homo per fidem Christi, & perfectius quam antea.

Quod ergo ad hanc primam partem hujus difficultatis attinet, dicendum est Christi humanitatem non fuisse instrumentum physicum ad aliquod opus efficiendum prius, quam existeret, & unita esset Verbo; quia hoc implicat apertam contradictionem, ut ostensum est. Nec mirum

mirum est, quod, sicut illa humanitas, antequam existeret, non habuit gratiam prophetiæ, nec gratiam linguarum, vel aliam quamcumque gratis datam, aut gratum facientem, ita nec habuerit gratiam sanitatum vel operationum: eadem enim est ratio de omnibus, quia existentia est omnium fundamentum, unde non magis pertinet ad talis humanitatis perfectionem habere talem gratiam, antequam existit, quam existere, antequam existat.

Quod vero Sotus supra significat, Christi humanitatem jam existentem effecisse omnem gratiam, quæ prius data erat antiquis Patribus, licet aliquo sensu possibile sit, est tamen incertum, & ad præsentem disputationem non pertinens. Quod enim illa gratia jam semel facta, per Christi humanitatem denuo fiat illamet actione, qua primo producta fuit, impossibile est: quia illa gratia, & actio, per quam fuit producta, independens fuit a Christi humanitate toto anteriori tempore. Impossibile autem est, ut res prius existens sine dependentia ab aliqua causa, incipiat ab illa dependere sine aliqua mutatione, saltem in ipsa actione, quia, si pendere incipiat, mutatur secundum dependentiam, quæ est per actionem; ergo necesse est saltem actionem esse diversam. Denique, si jam res semel producta est, & existit, simpliciter impossibile est, denuo produci per aliam causam. Non est autem impossibile, ut tota gratia, antea producta sine Christi humanitate, inceperit effective conservari per humanitatem jam existentem: & nova actione conservante qualitatem alia actione prius productam, quia in hoc nulla est repugnantia: tunc enim non causaret humanitas, antequam existeret, neque effectus, ut ab illa est, tempore antecederet, sed comitaretur tantum; & ideo dixi, hujusmodi efficientiam ad præsentem difficultatem nihil pertinere. Est tamen incerta hæc efficientia, quia, cum illa gratia jam esset producta, & sufficienter conservetur per eandem permanentem actionem, per quam producta est, non videtur necessarium ponere illam mutationem actionis, & novam conservationem, præsertim, quia etiam de tota gratia, quæ in lege nova communicatur, etiamsi per Christi humanitatem, & ejus sacramenta fiat, incertum valde est, an semper in conservari pendeat ab efficientia physica humanitatis. Et fortasse non est necessarium, quia non oportet gratiam illam quasi miraculoso modo semper existere, neque habere aliam dependentiam, præter illi connaturalem.

Secundum caput hujus difficultatis est de humanitate Christi jam quidem existente, operante tamen per actiones, vel passiones, quæ in ea aliquando fuerunt, sed jam non sunt, ut fuerunt passio, mors, resurrectio, ascensio, & similes. Sunt enim quidam Theologi, qui volunt non solum humanitatem Christi secundum se habere virtutem ad efficiendam in nobis gratiam, resurrectionem, vel similes effectus, sed etiam posse uti actionibus, vel passionibus suis jam præteritis tanquam physicis instrumentis ad eosdem effectus: quam sententiam defendunt Capreol. etiam in 3. dist. 14. q. 1. & Sot. in 4. dist. 1. q. 5. art. 4. quibus videtur favere D. Th. multis in locis, agens de passione, & aliis mysteriis Christi, infra q. 48. art. *6.* & q. 50. art. *6.* & q. 15. art. 1. ad 2. q. 52. art. 1. ad 2. q. 5*6.* art. 1. q. 57. art. *6.* quibus locis ait, passionem Christi, resurrectionem, &c. efficienter causare nostram justificationem, resurrectionem &c. Et ad eumdem modum loquitur Alex. Alensf. 3. p. q. 20. m. 2. art. 2. & *6.* q. 23. mem. 7. art. 2. Et confirmari potest, primo, quia resurrectioni Christi in Scriptura tribuitur, quod sit causa nostræ justificationis, ad Roman. c. 4. *Resurrexit propter justificationem nostram.* Et quod sit causa nostræ resurrectionis ad Ephes. 2. *Conresuscitavit nos, & consedere fecit*, ubi simile quid indicatur de ascensione; & de sepultura idem significatur ad Rom. *6. Consepulti sumus, &c.* Sed resurrectio, ascensio, & sepultura non sunt causæ meritoriæ nostræ justitiæ, aut resurrectionis, ut infra dicetur: ergo solum potest hoc pertinere ad causalitatem efficientem. Et confirmatur, nam humanitas per unionem ad Verbum sortita est vim efficiendi hæc divina opera. Ergo communicavit suis actionibus, & passionibus hanc virtutem propter eamdem unionem, quod significavit Ambros. super Psal. 3*6.* tractans illum locum Joa. 1. *Quod factum, in ipso vita erat*: ubi sic inquit: *Caro facta est, in ipso vita est: mors facta est, in ipso vita est, resurrectio facta est, in ipso vita est.* Et sic de aliis. Et tandem concludit. *Vide quanta in ipso facta sunt, quibus vita nostra conversio facta est, ut, quæ perierat, redderetur.* Quomodo autem intelligenda sit hæc efficientia, nonnulli ex Thomistis dicunt esse mysterium reconditæ Theologiæ, unde in eo explicando varii sunt, nec inter se consentiunt. Ego vero nullum fere mysterium in hac difficultate invenio, sed clare & simpliciter existimo explicari debere, nulla fingendo mysteria, quæ nec fundari, nec intelligi possunt, si tamen ea, quæ impossibilia sunt, mysteria appellare licet.

Dico ergo Christum Dominum per quamcumque actionem, vel passionem suam eo tempore, quo illam patiebatur, seu, quo actio illa existebat, potuisse, vel gratiam, vel alios effectus supernaturales efficere: sicut enim per contactum carnis suæ, cum actu fiebat, vel per vocem aliquam, quando illam emittebat, faciebat miracula, ita per quamvis aliam actionem, vel passionem suam, suo tempore existentem, poterat idem efficere, quia non est major ratio de una, quam de alia. At vero actio, vel passio, quæ præteriit, ut revera fuit mutatio quædam, vel quoddam fieri, quod pertransiit, non potest nunc esse instrumentum, vel actio physica vere ac proprie efficiens supernaturalem effectum, qui nunc fit. Quam sententiam bene docuit Vega lib. 7. in Triden. c. 18. cum D. Bonav. in 3. dist. 19. art. 1. q. 1. & (ut existimo) est sententia Cajet. quem statim referam. Et probatur aperte ex supra dictis, quia res, quæ non existit, non potest esse instrumentum physicum ad aliquid efficiendum, ut satis probatum est. *Christus per actiones, & passiones suas quomodo operetur.*

Respondent aliqui, hoc verum esse de re, quæ nunquam extitit, secus vero esse de re, quæ jam semel fuit, quæ cum jam habuerit entitatem, per illam potest esse instrumentum. Et addunt alii, rem, quæ esse desiit, per proprietatem suæ naturæ non posse aliquid efficere, tamen per virtutem occultam, quæ in illa mansit ex merito & valore, quem habuit propter dignitatem personæ, posse vere efficere. Alii vero addunt, quando agens principale adhuc existit, non necessario requiri, ut instrumentum etiam actu existat, sicut supra dicebamus, Deum ubique existentem posse uti instrumento ad agendum, ubi ipsum instrumentum non existit. Sed hæc neque rem explicant, neque aliquid probabilitatis afferunt: nam primum, quid refert ad efficientiam, quod res fuerit, si jam non est, neque aliquid vice sui reliquit, per quod dici possit efficere? Si hoc enim reliquisset, jam non esset instrumentum id, quod præteriit, ut sic, sed id, quod perseverat, in quo aliud quodammodo, seu virtute manet: si autem res, quæ fuit, omnino jam non est, non magis est apta ad agendum, quam si nunquam fuisset, quia nihil prorsus entitatis habet, unde nec est capax virtutis, vel potentiæ ad agendum: nam, illam rem fuisse, solum est relatio rationis, quæ nihil ad efficientiam realem potest deservire, sicut etiam, rem esse futuram, est relatio rationis, quæ non satis est, ut res futura agat, antequam existat. Quod vero additur de virtute occulta, quæ mansit ex tali actione, vel passione propter meritum ejus, nihil ad rem explicandam confert, quia illa virtus vel est aliqua res, quæ vere & realiter manet in humanitate, & hoc non est contra id, quod intendimus: quia jam non est instrumentum, quod pertransit, ut sic, sed quod manet, sive talis res manens vere aut falso contingatur, quod nihil refert ad præsentem difficultatem. Vel illa virtus occulta nihil in re ipsa est præter actum, qui præteriit, qui ratione sui meriti & valoris potest dici semper manere in acceptatione divina, & ut sic, habere virtutem ad causandam gratiam: & hoc sensu recte quidem intelligitur, quomodo actus præteritus in genere meriti possit habere rationem causæ, non tamen in ratione proprii principii efficientis: quia (ut dictum est) ad efficiendum physice requiritur existentia seu realis entitas rei, & non satis est, esse in acceptatione vel in apprehensione. Quod denique additur sufficere, ut principale agens existat, omnino falsum est, quia etiam instrumentum (si tamen verum, & physicum instrumentum est) vere & realiter agit, & effectus ab illo pendet, media actione reali, & ideo non solum in principali agente, sed etiam in instrumento requiritur actuale esse; & hoc probant rationes factæ in primo puncto hujus sectionis, scilicet, quia aliàs etiam res, quæ neque habet, neque unquam habuit esse, esse posset instrumentum *Objectio.* *Nihil efficit ad agendum, quod res extiterit.*

tum physicum: quia satis esset, quod principale agens actu existat, & consequenter posset esse instrumentum ad productionem sui, aut certe ad productionem, si res, quæ aliquando fuit, esset in nihilum redacta, quod non minus absurdum est. Quocirca non est eadem ratio de præsentia locali, & de actuali existentia, quia existentia vel est ipsa actualis & realis entitas rei, vel certe sine illa esse non potest; effectus autem pendet intrinsece, & essentialiter a sua causa, prout habet entitatem realem, per quam agit; & ideo, si tollitur existentia, omnino tollitur virtus seu ratio agendi: at vero præsentia localis est accidentaria conditio rei superaddita, a qua non pendet essentialiter virtus seu ratio agendi, & ideo non est similis ratio.

D. Thom. sententia. Nec existimo D. Thomam voluisse docere contrarium aliquid huic sententiæ, prout explicata est, cum enim ait Christum per passionem, vel resurrectionem suam efficere in nobis justitiam, vel resurrectionem &c. non loquitur (ut existimo) de passione, & resurrectione, ut fuit quidam motus, vel actio, quæ pertransiit, sed ut aliquo modo intelliguntur hæc manere in ipsa humanitate, in qua passio, & resurrectio facta est. Et secundum quandam accommodationem humanitas, prout passioni vel morti subjecta fuit, dicitur esse instrumentum ad liberandum nos a morte peccati: ut vero resurrexit, dicitur accommodatum principium nostræ resurrectionis, & sic de aliis. Et hunc sensum indicavit satis D.Thomas q.56.art.1.ad 3. ubi dicit resurrectionem Christi esse efficientem causam, in quantum humanitas Christi, secundum quam resurrexit, est quodammodo instrumentum divinitatis, & operatur in virtute ejus, *ut supra*, inquit, *dictum est*, citans locum hujus quæstionis, in qua versamur, ubi Cajetanus ad hunc modum, hanc D.Thom. sententiam intellexit. Et eumdem sensum indicavit idem D.Thom.q.50.art.9. & quamvis Vega supra hunc etiam D. Thomæ sensum impugnet, non est tamen, quod in ejus impugnationibus immoremur, quia (ut dixi) non tam in rigore metaphysico, quam secundum quandam accommodationem, & proportionem intelligendus est.

Mors, & resurrectio Christi, quomodo sint instrumenta justificationis & resurrectionis nostræ.

Nec ex locis Scripturæ, quæ in confirmationem primæ sententiæ citantur, aliquod aliud colligi potest; est enim resurrectio Christi causa nostræ resurrectionis, & in genere causæ exemplaris, & ratione sui termini: quia Christus resuscitatus est causa efficiens nostram resurrectionem, & quia resurrectio nostra ita pendet a resurrectione illius, quod, si ille non resurgeret, nec nos resurgeremus. Et idem est de ascensione, & similibus, ut latius in sequentibus, agentes de his mysteriis, explicabimus. Et idem est sensus Ambrosii in citato loco, verissimum enim est omnes Christi actiones, & passiones esse nobis salutares, & propter nostrum bonum aliquo modo factas esse: non est tamen necessarium, nec verisimile (etiamsi id non repugnaret) omnes illas per se, ac proprie effective concurrere ad productionem omnis gratiæ, quæ in nobis fit, esset enim hoc superfluum & impertinens, tam ad dignitatem Christi, quam ad nostram utilitatem. Unde ad ultimam confirmationem respondetur, quod, sicut humanitas Christi rationе unionis habet, ut sit instrumentum divinitatis ad miracula facienda, ita actiones humanitatis sunt veluti media, per quæ humanitas hanc virtutem exercet; tamen, quia usus hujus potestatis seu gratiæ non est necessarius, sed voluntarius, non oportet, ut per omnem actionem suæ humanitatis Christus hanc virtutem exerceat, sed prout ipse voluerit. Et sicut illa humanitas non habuit hanc gratiam, antequam existeret, nec retineret illam, si esse desineret, & amitteret simul cum existentia actualem unionem ad Verbum: ita quando juxta hanc gratiam operatur, utitur aliqua actione sua actu existente, & sibi unita, non vero actione, vel futura, & nondum existente, vel præterita, quæ jam neque est sibi unita, neque existens, quia illa non est capax talis efficientiæ, ut dictum est.

Statim vero occurrebat hic difficultas, quomodo Christus interdum efficiebat miracula per verba, quæ prius finiuntur, quam operentur. Sed hæc difficultas proprie pertinet ad formas sacramentorum, & ideo usque ad quæstionem 20. differenda est.

SECTIO IX.

Utrum Christi humanitas efficere possit miracula absque prævia actione, & consequenter, an potuerit esse instrumentum creationis, aut annihilationis.

HÆc est ultima difficultas hujus materiæ, quæ plures involvit inter se connexas. Ratio autem dubitandi in illa est, quia (ut supra dicebamus ex doctrina D.Th. 1.p.q.45.art.5. & 2. lib. cont. Gent.c.21.rat.6.) instrumentum non potest elevari ad efficiendum effectum principalis agentis, nisi per aliquam actionem præviam sibi proportionatam; sed Christi humanitas non poterat habere actionem præviam ad effectionem miraculorum, nam licet posset aut verbum proferre, aut tangere mortuum, aut aliam similem propriam actionem exercere, tamen hæ non possunt dici actiones præviæ ad effectum principalis agentis, quia ad illum nihil conferunt, vel disponunt: atque adeo perinde se habent ad talem effectum, ac si non fierent; si enim tactus, vel vox Christi per se, & natura sua nihil confert ad suscitandum, v.g. mortuum, quid attinet ad talem effectum efficiendum? In instrumentis enim artis, vel naturæ, quæ nos experimur, & ex quibus colligimus necessariam esse actionem præviam, talis actio de se aliquid confert ad effectum principalis agentis, saltem disponendo, & ideo tale instrumentum habet proportionem cum tali effectu, & tali agente, & non cum alio: ergo si actio propria instrumenti nihil confert ad effectum principalis agentis, illa non est sufficiens ad actionem instrumenti; alias, si illa sufficeret, certe non esset necessaria, cur enim dicemus eam actionem, quæ nihil ad effectum confert, necessariam esse ad illum? Et confirmatur, nam actio prævia instrumenti semper versatur circa subjectum, in quod operaturum est agens principale, ut verbi gratia calor ignis circa lignum est, quo ignis producendus est, & sic de aliis: at vero sæpe actio Christi, per quam faciebat miraculum, non versabatur circa subjectum susceptivum effectus miraculosi, sed vel circa medium, ut vox, vel interdum manere poterat in ipsa anima Christi, ut si per actum voluntatis faceret miraculum.

Hæc difficultas præsertim vigere videtur in doctrina D.Th. qui etiam in divinis instrumentis, quæ tantum per obedientialem potentiam ad agendum assumuntur, existimavit necessarium, ut per propriam actionem præviam eleventur ad efficiendum proprium effectum principalis agentis: & ita omnes discipuli ejus conantur defendere hanc actionem præviam fuisse etiam necessariam in miraculis, quæ Christus Dominus per humanitatem suam operatus est: fatentur tamen non esse necessarium, hanc actionem versari, aut recipi in subjecto, in quo fit miraculosus effectus, hoc enim convincit argumentum factum: fatentur etiam hanc actionem non esse propriam dispositionem, neque natura sua aliquid conferre ad effectum principalis agentis: nihilominus tamen ajunt esse necessariam, fortasse ne instrumentum nihil omnino agere videatur, si ex se nihil confert, & quidam eorum dicunt esse necessariam talem actionem, ut per eam intimetur divinum imperium. Sed hæc (ut verum fatear) mihi non satisfaciunt, non enim intelligo, cur, sicut humanitas Christi, manu contingendo mortuum, potuit illum resuscitare, non etiam id posset facere sine tali contactu. Præsertim, cum supra ostensum sit localem propinquitatem non esse necessariam in hujusmodi instrumento. Deinde, quamvis in manu v.g. Christi non intelligatur esse actio prævia, potest recte intelligi, quod ipse effectus procedat, & pendeat ab ipsa carne Christi: nam quando efficiebat talem effectum, tangendo, effectus revera immediate procedebat ab ipsa carne, & tactus solum erat conditio quasi voluntarie adhibita, non tamen simpliciter necessaria, unde interdum faciebat miraculum sine tali contactu; ergo præcise propter efficientiam non erat necessaria illa actio prævia. Tandem illud, quod dicitur de intimatione imperii, jam rejectum est: nam, si solum dicit conditionem, ad cujus præsentiam Deus operatur, hæc nihil refert ad rationem veri instrumenti, & præterea, sicut ad præsentiam actionis creaturæ, ponitur divinum imperium, ita ad præsentiam ipsius substantiæ, vel carnis creatæ sine alia actione ejus posset poni divinum imperium. Si vero illa intimatio

tio divini imperii sit vera effectio, & executio ipsius supernaturalis effectus, petitur principium: nam quod inquirimus est, cur ad hoc sit omnino necessaria actio, quæ aliàs nihil de se confert ad effectum.

Primum genus instrumentorum naturalium, & artificialium.

Ut ergo axioma illud, & tota hæc materia radicitus intelligatur, incipiendum est ab instrumentis naturæ, vel artis, quæ omnia ad tria genera revocari possunt. Primum genus instrumentorum est, quæ per actionem sibi connaturalem efficiunt aliquem effectum, qui est dispositio, seu via quædam ad effectum principalis agentis: ad quem tamen in se ipsum non attingit instrumentum per novam actionem, sed vel naturaliter resultat, posita priori actione, vel sola virtute, & actione nova principalis agentis efficitur. Exemplum dari potest in naturalibus instrumentis, juxta multorum probabilem opinionem in calore ignis, vel viventis, quo dispositio efficitur in materia ad introductionem formæ ignis, vel carnis, ipsa vero forma substantialis proxime, & in se non attingitur, seu introducitur per calorem. Juxta hanc enim sententiam calor solum dicitur instrumentum, quia illo utitur principale agens, ut suum tantum effectum perficiat, quamvis proxime, & immediate non attingat calor illam actionem, qua principale agens introducit ultimam, & principalem formam in effectu intentam. Aliud, & magis indubitatum exemplum horum instrumentorum est in artificialibus, nam tota actio instrumentorum artis per se terminatur in modo locali, & termino ejus, ex quo resultat forma artis sine nova actione instrumenti. Quod facile intelligetur, discurrendo per singula; quædam enim ex his instrumentis deserviunt ad expellendum aliud corpus a loco suo, ut in serra videre licet: dum enim ipsa introducitur inter partes ligni, quod per eam secatur, & occupat locum illum medium, ab eo expellit partes ligni, quæ illum replebant, expellit autem non tantum in genere causæ formalis, ut putavit Scotus, sed etiam in genere causæ efficientis, & impellentis, quia per illam actionem non solum fit, ut corpus expulsum careat suo loco, sed etiam, ut ad alium locum impellatur, quod non fit sine motione efficiente.

Terminus actionis instrumenti artificialis est motus localis, & terminus ejus.

Alia sunt instrumenta artis, quæ solum deserviunt ad deferendum corpus, & quasi in varia loca distribuendum, ut calamus, vel penicillus: alia denique per contactum, vel collisionem corporum, motum efficiunt: ut patet in lyra, vel cymbalo, & idem est de cæteris. Constat ergo inductione facta actionem horum instrumentorum totam consistere in motu locali, & termino ejus, & inde resultare effectum intentum sine nova actione instrumenti: ut figura ex tali situ partium corporis, vel sonus ex tali naturali qualitate corporum se tangentium, & sic de reliquis. Et ratio generalis reddi potest, quia hæc instrumenta solum operantur, quatenus substant motioni humanæ virtutis; homo autem in corporibus solum potest efficere motum localem, vel imprimere impetum, qui sit principium ejus, & ideo solum ad hunc effectum potest immediate movere hæc instrumenta, ut inde forma aliqua artificialis, seu figura resultet. Quocirca de hoc toto genere instrumentorum vere dicitur, non assumi ad efficiendum effectum a principali agente intentum, nisi per propriam actionem præviam: quin potius verum etiam est, talia instrumenta nullam aliam habere actionem circa hujusmodi effectum, nisi hanc propriam, respectu cujus non tam sunt instrumenta, quam principales virtutes, sicut est calor ad calefaciendum, & serra ad scindendum, seu expellendum aliud corpus a suo loco. In ordine vero ad effectum principalis agentis dicuntur hæc instrumenta per quandam habitudinem, & subordinationem ad principale agens, quæ non addit novam sufficientiam, sed relationem quandam, vel extrinsecam denominationem. Divina autem instrumenta non possunt in hoc genere collocari, quia nullam dispositionem attingunt, ex qua resultet effectus principalis agentis ex vi talis dispositionis, ut per se manifestum est, & constat satis ex ratione dubitandi in principio hujus sectionis posita, quia si talis dispositio naturalis est, non potest ex ea necessario resultare effectus supernaturalis, ex natura rei loquendo: si autem dispositio ipsa supernaturalis est, non potest fieri ab instrumento ex propria naturali virtute & efficacia. Ex hoc ergo capite in his instrumentis actio prævia nec requiritur, nec intelligi potest.

Secundum genus instrumentorum.

Secundum genus instrumentorum est, quæ per realem actionem immediate attingunt ultimum effectum principalis agentis sine alio influxu, vel concursu proprio ipsius agentis principalis, sed solum per actionem propriam ipsius instrumenti, quod, vel a principali agente sustentatur, vel quasi substituitur, ut vice illius agat. Exempla sunt in calore ignis, vel semine viventis, ut jam explicabo: in hoc enim genere adhuc possunt hæc instrumenta distingui, ut quædam sint, quæ attingunt effectum se nobiliorem, ut multi opinantur de calore ignis, quia substantialis forma ignis generantis alium ignem, per se & immediate non influit in actionem, per quam producitur forma substantialis ignis geniti, sed solum per calorem, ita ut calor per se, solus, & separatus possit totam illam actionem efficere. Cujus simile exemplum, & clarius, est in semine, quod est instrumentum ad generandum animal, cum tamen sit minus perfectum, & cum operatur, nullum habeat influxum, nec concursum agentis principalis, sed tota actio sit a virtute, quam primum agens reliquit seu impressit in ipso semine. Hujusmodi autem modus naturalium instrumentorum valde dubius est, si tamen est verus (hoc enim nunc examinandum non est, cum ad præsentem quæstionem non referat) illo, inquam, supposito, verissimum est, talia instrumenta non attingere effectum agentis principalis, nisi præmittendo actionem præviam: assumuntur enim ad actionem agentis principalis propter naturalem connexionem, quæ est inter illam, & propriam actionem præviam, quæ ratio in divinis instrumentis locum non habet.

Alia vero sunt in hoc genere instrumenta, quæ sua quidem actione immediate attingunt effectum principalis agentis, quia ille effectus non excedit naturalem virtutem, & perfectionem talium instrumentorum, quomodo dicitur a multis calor esse instrumentum ignis ad calefaciendum, & gravitas lapidis dicitur instrumentum, quo movetur a generante, ac denique impetus impressus lapidi projecto dicitur instrumentum projicientis ad efficiendum illum modum. In quibus, & similibus exemplis, satis constat, illas qualitates, quæ dicuntur instrumenta, habere sufficientem vim, & perfectionem ad efficiendos illos effectus, quos revera efficiunt propria virtute sine novo influxu, aut concursu alterius agentis. Quapropter hæc non sunt proprie instrumenta, sed virtutes, vel potentiæ; vocantur autem interdum instrumenta, vel quia supplent locum principalis suppositi operantis: vel certe solum generali quadam ratione, quatenus omnia accidentia dici possunt instrumenta, per quæ substantia operatur. Et ideo etiam in efficientia horum instrumentorum nulla est proprie actio prævia, quavis habeant actionem propriam, & connaturalem, quia hæc non subordinatur alteri actioni, sed est unica, per quam totus effectus fit. Ex quo etiam certũ est, hunc modum operandi non posse convenire divinis instrumentis: cum enim eleventur ad operandum supra naturam suam, non habent in se propriam, & sufficientem virtutem ad talem effectum, nec possunt circa illum aliquid efficere sine proprio, & singulari influxu principalis agentis.

Tertium genus instrumentorum.

Tertium genus instrumentorum est, quæ immediate attingunt actione sua proprium effectum principalis agentis, non tamen sine proprio influxu ipsius principalis agentis per suam propriam formam, & virtutem concurrentis, ita ut unica & eadem actione effectus simul fiat ab instrumento, & principali forma. Exemplum in naturalibus accommodatum (si tamen est verum) esse potest in phantasmate, quod esse dicitur instrumentum intellectus agentis ad producendam speciem intelligibilem, quæ tamen non a solo phantasmate fit, sed simul cum illo influit intellectus agens, ut virtus principalis. Aliud esse potest de intellectu operante per speciem intelligibilem influentem in actum intelligendi simul cum potentia, nam species quodammodo est instrumentum potentiæ, quæ per ipsam operatur, & illi præbet veluti influxum & concursum vitalem. Et de hujusmodi instrumentorum genere facile intelligitur, quomodo etiam in ordine naturali possint attingere effectum se perfectiorem, quia, videlicet, non solum instrumentum immediate efficit, sed simul influit causa seu virtus principalis, & ex utroque veluti conflatur unum integrum agens perfectius effectu, unde hujusmodi instrumentum quodammodo simile est causæ partiali, tamen, quia imperfectius est, & subordinatum principaliori virtuti, ideo instrumentum appellatur.

Species intelligibilis quomodo sit instrumentum intelligendum.

latur. Unde etiam fit, in hoc genere instrumenti non oportere intercedere actionem prævìam propriam ipsius instrumenti, distinctam ab actione principalis agentis, quia unus, & idem effectus per eamdem indivisibilem actionem est simul ab instrumento, & a virtute principali, ut clare videri potest in exemplis supra positis.

Solet tamen in hujusmodi effectu, vel actione distingui duplex ratio, ut secundum alteram intelligatur actio esse accommodata instrumento, secundum alteram vero principali virtuti: ut in exemplo posito, actus intelligendi, ut est actus vitę, dicitur esse ab intellectu, ut vero est repræsentatio talis objecti, dicitur esse ab specie. Sed (ut supra dixi, agens de lumine scientię infusę) hoc solū secundum quamdam accommodationem intelligi potest, ad assignandas rationes, sub quibus effectus procedit a diversis principiis, seu rationes, propter quas talia principia necessaria sunt. Nam, loquendo de effectu, prout in re ipsa fit, nihil in ipso est, quod non ab utroque principio procedat, quia in re ipsa est unus, & indivisibilis effectus, ut in exemplo dato facile patet, & in superioribus declaratum est. Divina igitur instrumenta maxime similia sunt his, quæ in hoc tertio genere collocantur, immediate enim attingunt ipsum effectum principalis agentis, ut v. g. suscitationem mortui, productionem gratiæ, &c. Attingunt autem hos effectus, non ex vi naturalis suæ virtutis, & perfectionis, quæ inferior est, & natura sua non postulat talem agendi modum, neque ad illum habet concursum debitum, sed indiget concursu, & influxu principalis agentis, qui specialiori, & superiori quodam modo exhiberi debet, & ideo merito hæc instrumenta in hoc tertio ordine collocantur.

Divina instrumēta qualia.

Ex quo discursu tandem concluditur, in his instrumentis non esse per se, & intrinsece necessariam actionem præviam propriam, & connaturalem ipsi instrumento, ut possit attingere effectum principalis agentis: primo quidem, quia hoc non est de ratione instrumenti ut sic; constat enim ex discursu facto, etiam in naturalibus instrumentis non semper hoc esse necessarium, & præsertim in iis, quæ ad ultimum ordinem pertinent, quibus divina instrumenta similiora sunt. Deinde, quia, licet hoc esset necessarium in naturalibus instrumentis, quæ naturali virtute, & juxta naturalem ordinem operantur, non propterea esset eadem necessitas in instrumentis divinis, quæ solum secundum potentiam obedientialem assumuntur, non quia ex natura rei necessaria sint ad effectum, sed quia Deus illis uti vult. Cujus signum est, quod hujusmodi instrumenta non sunt determinata ad determinatos effectus, sed simpliciter uti potest Deus, ut instrumento, quacumque creatura ad quoscumque effectus non implicantes contradictionem. Adde nihilominus, Christum semper operatum esse miracula per aliquam propriam actionem humanitatis, vel ut concursus ipsius humanitatis notior esset, ut supra ex Cyrillo dicebamus, vel ut humanitas perfecto modo, scilicet, humano, & libero posset ad hæc miracula facienda applicari, quod fieri oportebat per actionem voluntatis humanæ vel imperatam, vel elicitam. Illa vero actio humanitatis, per quam faciebat miraculum, non proprie erat actio prævia ad actionem principalis agentis, sed interdum erat veluti applicatio ipsius instrumenti ad passum: ut quando per contactum carnis suæ vivificatricis sanabat ægrotum, vel suscitabat mortuum: nam effectus ille revera immediate erat ab ipsa carne, contactus autem solum erat, ut applicatio, & conditio, non quidem necessaria, sed voluntaria, & ad melius esse. Interdum vero ipsemet actus humanitatis erat proximum instrumentum, quo fiebat miraculum, ut v. g. si per actum voluntatis, vel per verbum, aliquod faciebat miraculum, ipsamet vox non tam erat actio prævia, quam proximum instrumentum, a quo actio miraculose dependebat, sicut inferius in simili dicemus latius agentes de sacramentis.

In divinis instrumentis non est necessaria actio prævia ad effectum principalis agentis.

Ex quo tandem fit, in hujusmodi operatione miraculosa humanitatis, unam & eamdem fuisse actionem, quia immediate fiebat effectus ab humanitate, ut ab instrumento, & a divinitate, ut principali virtute, ante quam actionem non est necessarium intelligere aliam propriam ipsius instrumenti. Quod si velimus proportionem in omnibus servare cum instrumentis naturalibus, quamquam id necessarium non sit, cum hæc instrumenta non habeant naturalem proportionem, & connexionem cum effectu, sicut illa: fieri tamen aliquo modo potest distinguendo in hac actione, & effectu duplicem rationem: quatenus enim effectus ille est, v. g. participatio quædam divinæ naturæ, scilicet gratia, vel aliquid hujusmodi, est a Deo, quatenus vero est res quædam finita, quæ ab alia finita pendere potest, sic intelligitur esse ab instrumento creato. Et ex his facile expeditur difficultas in principio hujus sectionis tacta, cui magis ex dicendis satisfiet.

In miraculis Christi una & eadem actio divinitatis, ut principalis agentis, & humanitatis ut instrumenti.

Ex dictis enim oritur alia difficultas, nam si vera sunt, quæ dicimus, sequitur potuisse humanitati communicari, ut esset instrumentum creationis. Probatur sequela, quia si non posset, maxime, quia ad operandum instrumentaliter necessaria est actio prævia, quæ in creatione habere locum non potest; sed hoc principium non est necessarium in divinis instrumentis, ut diximus; ergo. Respondeo breviter, argumentum apud me convincere, ex illa ratione sumpta ab actione prævia non satis probari creaturam, atque adeo humanitatem non posse esse instrumentum creationis: tum, quia illa actio prævia non est simpliciter necessaria, ut supra dictum est: tum etiam quia licet esset necessaria, non tamen in extrinseca materia, ex qua effectum fieri oporteret, sed posset esse actus immanens, aut vox ipsius humanitatis, per quam non magis repugnaret creationem fieri, quam justificationem, vel transubstantiationem, & alia similia opera. Quia hujusmodi actu, qui manet in agente, & solum quoad efficaciam, & virtutem suam est transiens, per se non requirit, ut effectus fiat ex præsupposito subjecto; ergo ex vi talis actionis non repugnaret fieri etiam ex nihilo, nam etiam transubstantiationis effectus proprie non fit ex subjecto tanquam ex causa materiali, quæ maneat in effectu, & nihilominus fieri potest per instrumentum creatum.

Objectio.

Responsio.

Creatura potest esse instrumentum creationis.

Quam difficultatem attingens Medina infra q.48. art. 6. in fine, respondet, creaturas habere inter se ordinem, ratione cujus fieri potest, ut mota una, virtute divina moveantur aliæ: at vero creaturæ non habent ordinem ad id, quod est nihil, & ideo non possunt sumi, ut instrumentum creationis. Sed in primo D. Thom. nunquam est hac ratione usus, sed illa, quæ sumitur ex actione prævia, quam ipse non tuetur, nec defendit. Deinde illa ratio magis videtur in verbis, quam in re consistere, nam creaturæ non habent inter se alium ordinem necessarium, in quo possit fundari instrumentaria actio, nisi quod sunt entia participata a primo ente, & illi subordinata ut primo agenti, & imperanti. Unde fit, ut una possit efficere aliam saltem per potentiam obedientialem, & alia pendere ab alia; hic autem ordo etiam intercedere potest inter unam creaturam jam factam, & aliam creandam: non enim necesse est, ut creatura habeat dictum ordinem ad nihil, quod est terminus a quo creationis, sed ad ipsam creaturam, ad quam creatio terminatur: nam etiam Deus ipse, qui est primum principium creationis, non habet proprie loquendo ordinem ad id, quod est nihil, ut sic, sed habet virtutem, ut faciat esse aliquid, id quod de se nihil est.

Aliter hoc alii declarant, dicentes, naturalem modum agendi creaturæ esse operari ex subjecto, vel in subjecto, & ideo non posse creaturam assumi ut instrumentum, nisi supponatur subjectum, ad quod habeat aliquam habitudinem, cuique præsentet divinum imperium, ut ex illo aliquid efficiat: alioqui actio non poterit esse a creatura ut instrumento, sed a solo Deo. Unde in hunc modum argumentantur. Ut creatura instrumentaliter agat respectu Dei, oportet, ut virtus divina sese illi accommodet juxta modum ejus, ita ut participet creatura virtutem divinam, & quodammodo illam in se recipiat, & in ea determinetur, & quasi limitetur ad talem actionem, & agendi modum; sed hoc non potest intelligi, nisi per habitudinem ad aliquod subjectum, in quo actio versetur, quæ habitudo in creatione locum non habet: ergo neque talis efficientia instrumentalis habet in creatione locum. Major constat, quia omne, quod recipitur, debet accommodari modo recipientis deinde quia virtus divina non potest intelligi, in quo accommodetur instrumento creato, vel quam cum illo proportionem servet, nisi ex illo hujusmodi determinationem subeat. Minor etiam constat, quia modus agendi creaturæ est per habitudinem ad subjectum: & ideo, si actio omnino abstrahatur a subjecto, non relinquitur ulla habitudo, vel proportio, secundum quam possit creatura ut instrumentum assumi.

Improbatur discursum qualiter aliqui roborare conentur.

Sed

Refellitur prædicta confirmatio.

Sed hæc verba omnia nullam vim addunt præcedenti discursui, neque excludunt instantias & objectiones factas. Primo enim, si illa discursus efficax esset, etiam probaret, creaturam non posse assumi in instrumentum transubstantiationis, quia etiam transubstantiatio non fit ex subjecto, neque in subjecto, ut ex sententia etiam D. Th. latius in 3. tomo probamus. Nec refert, quod transubstantiatio supponat aliquam materiam, ex qua fit ut ex termino a quo, quia habitudo non est subjectum, ex quo, vel in quo fiat actio, neque est ulla creatura, quæ habeat hunc naturalem modum agendi ex alio ut ex puro termino a quo. Secundo, simili ratione concludi posset non posse creaturam corpoream assumi ut instrumentum ad agendum in spiritum, quia modus agendi talis creaturæ est agere ex subjecto corporeo & extenso, neque cum subjecto spirituali habet naturalem proportionem agentis & patientis. Quod si dicatur, satis esse, ut habeant aliquam proportionem in ratione entis creati, pari ratione dicam, satis esse, quod habeant proportionem in ratione entis creati, ut unum esse possit terminus actionis, & aliud principium instrumentale: nam, si illa proportio sufficit, ut comparentur, tanquam subjectum & agens, ea, quæ natura sua non habebant hanc proportionem: cur etiam non sufficiet, ut comparentur tanquam terminus & principium actionis? Unde argumentor tertio, nam, ut supra ostendi, Deus non solum potest elevare ad actiones supernaturales, eas creaturas, quæ naturaliter agere possunt, sed etiam illas, quæ nullam habent connaturalem activitatem: hujusmodi autem res non habent naturalem proportionem ad agendum etiam ex subjecto: elevat ergo Deus ad agendum ex tali subjecto id, quod nullam habet naturalem proportionem ad agendum ex illo. Rursus elevat ad agendum ex subjecto id, quod cum nullo subjecto habet naturalem proportionem ad agendum ex subjecto: ergo poterit etiam elevari ad agendum ex non subjecto id, quod ex natura sua nullam habet naturalem proportionem ad sic agendum. Quarto denique ratio a priori est, quia ad divinam actionem nulla alia naturalis proportio necessaria est, preter non repugnantiam seu potentiam obedientialem, ad quam satis est, quod creatura, quæ fit, habeat esse dependens, & quod creatura, quæ assumitur ut instrumentum, habeat esse, a quo possit alia res dependere. Unde nulla alia limitatio, vel determinatio divinæ virtutis ad hoc est necessaria, nisi quod nolit agere se sola, sed per creaturam, id, quod per se solam agere posset. Et in hoc solo sese accommodat creaturæ, quam assumit ut instrumentum, nimirum quod non vult, actionem fieri sine illa, nec nisi dependenter ab illa. Non vero oportet, ut sese accommodet naturali modo agendi creaturæ, sed potius ut illam elevet, eique quodammodo communicet suum operandi modum. Nec etiam proprie virtus divina recipitur in creatura, ut hæc fiat instrumentum, sed solum supernaturaliter adjuvat, elevat, ac movet creaturam modo superius explicato. Unde ad argumentum in forma concessa majori in bono sensu declarato negatur minor, quia seclusa habitudine ad subjectum, potest optime intelligi habitudo ad effectum seu terminum actionis, ad quam satis est proportio in ratione entis creati, quorum unum potest ab alio dependere, & utrumque subjicitur Deo in modo agendi, & dependendi. Aliter dicunt alii creationem consistere in essentiali dependentia creaturæ a Deo, quæ omnino immutabilis est, & invariabilis, quia non tam est per actionem mediam, quam per ipsammet entitatem, & essentiam creaturæ, & ideo fieri non posset, ut hoc modo pendeat una creatura ab alia: quia omnis dependentia ab alia creata causa efficiente variari potest, & conservari creatura per solam dependentiam, quam habet a Deo, & ita per hanc solam creari potest.

Dices, Si hæc ratio aliquid valeret, etiam probaret non posse unam creaturam produci, vel generari ab alia, quia etiam forma, quæ educitur de potentia subjecti, pendet essentialiter a Deo, & a solo illo: quia per solam actionem illius conservatur, & sola illa dependentia est omnino invariabilis, & simpliciter necessaria, ut talis res existat. Respondetur simpliciter negando sequelam, concedendo tamen non posse unam formam creatam ita manare ab alia etiam per generationem, quin simul sufficienter fiat per solum influxum, quem Deus habet in tali creatura: non solum quatenus concurrit cum causa secunda, sed etiam quatenus alia via, & modo ipse solus eamdem rem creat in eodem instanti, ratione dictæ essentialis dependentiæ creaturæ a Deo. Quinimo, licet hic influxus Dei simul tempore sit cum actione causæ secundæ, tamen ordine naturæ antecedit, quia est maxime essentialis, & necessario supponitur alteri. Sed non est hic locus tractandi quæstionem hanc, quæ latissima est, & postulabat, ut explicaremus modum, quo causæ secundæ operantur, & Deus cum illis concurrit.

Dico ergo breviter, doctrinam, quæ in hoc modo dicendi supponitur, & falsam esse, & improbabilem, & in præsenti quæstione non satisfacere. Primum patet, quia illa doctrina supponit omnem effectum causæ secundæ prius natura creari a solo Deo, & deinde fieri a creatura. Quod in philosophia absurdum est: nam re ipsa hoc est tollere efficientiam causarum secundarum, & solum verbis illam concedere: & in Theologia potest id esse periculosum præsertim in actibus liberis, & maxime in malis, & peccatis. Secundum patet, quia, esto concedamus hanc quasi priorem Dei creationem, tamen sicut potest Deus calorem vel gratiam, quam prius natura ipse creavit solus, alio modo efficere per ignem vel per sacramentum, eadem ratione posset efficere angelum, v.g. vel cœlum per humanitatem Christi, quamvis prius natura ipse solus easdem res alio modo crearet. Patet sequela argumentis supra factis, quæ probant, eo modo, quo una creatura potest pendere instrumentaliter ab alia, non minus posse hoc fieri in creaturis, quæ fiunt in subjecto, quam in iis, quæ per se, & ex nihilo fiunt: ergo illa efficientia angeli per humanitatem esset creatio, quia esset productio ex nihilo, & quia angelus non potest alio modo produci. Quamvis fortasse secundum illam falsam doctrinam, non esset illa dicenda prima creatio angeli, sed secunda, sicut generatio ignis, verbi gratia, non est in hac sententia prima productio ignis, sed secunda: solumque erit differentia, quod in igne prima productio est creatio, secunda generatio, in angelo vero utraque esset creatio. Nisi forte dicatur, illam secundam actionem, seu effectionem angeli non esse creationem, quia non est omnino ex nihilo, cum supponatur jam angelus creatus, alio genere actionis, seu dependentiæ. Sed hoc non recte, neque consequenter dicitur, quia vel illa actio est productio angeli, vel non: si non, ergo neque aliæ formæ producuntur a causis secundis, quia jam supponuntur productæ alia via a prima causa, juxta hanc sententiam: si vero est productio angeli, illa non est ex præsupposito subjecto; ergo est creatio. Deinde, quia si non est creatio, quid aliud esse potest: cum angelus producibilis non sit nisi per creationem? Sed totus hic discursus est ad hominem, veritas enim est, formas, quæ educuntur de potentia materiæ, non fieri prius a Deo per creationem, nec per aliam actionem, quam per illam, qua concurrit cum causa secunda ad talem eductionem. Unde fit, ut licet creatura ad hunc sensum pendeat essentialiter a Deo, ut non possit existere, aut conservari sine actuali influxu Dei, non tamen sit de essentia alicujus creaturæ, ut a solo Deo pendeat, neque ut habeat invariabilem, & immutabilem dependentiam sine ulla actione media. Sed ille Dei influxus dari potest nunc per unam actionem, nunc per aliam: nunc media creatura, nunc sine illa, aut juxta diversas rerum naturas, aut pro Dei voluntate, & arbitrio in operibus supernaturalibus, & miraculosis. Sic igitur non repugnat dependentiæ essentiali, quam creatura habet a Deo, ut per aliam creaturam creetur, quia nihilominus dependebit a Deo, quamvis non per eamdem actionem, per quam penderet, si a solo Deo crearetur.

Ad difficultatem ergo propositam, quod ad potestatem attinet, concedo me hactenus non invenisse, cur sit impossibile, aut quam contradictionem implicet, ut creatura assumatur a Deo, ut sit instrumentum creationis; an vero communicata fuerit hæc potestas humanitati Christi, & an illa fuerit aliquando usus, mihi non constat, neque facile affirmandum censeo, quia illa humanitas non est elevata ad omnes actiones, & omnia opera, quæ de potentia absoluta per illam fieri possunt, hoc enim a nemine asseritur, & immerito gratis diceretur sine fundamento, aut ratione sufficienti. Chrysostomus quidem homil. 86. in Joann. & Euthymius Joann. 21. circa illa verba, *Ut ergo descenderunt in terram, viderunt prunas positas*, dicunt, illa tria fuisse producta a Chri-

An fuerit in Christo potestas creandi.

Christo miraculose ex his, quæ non erant, & Chrysostom. addit non ex materia subjecta. Quorum sententiam referens Toletus ibi, concedit, id Christum facere potuisse, scilicet, ex nihilo, vel ex materia subjecta, licet incertum sit, quomodo fuerit Christus usus, & probabilius existimat fecisse ex materia subjecta. Assumpta ergo est ad illa opera, quæ secundum ordinem divinæ sapientiæ oportuit per illam humanitatem fieri, hæc autem (ut recte D.Thomas dixit) videntur esse illa, quæ ad finem Incarnationis conferre possunt, quia (ut supra dictum est) hæc potestas non fundatur in aliqua qualitate, neque in sola potentia obedientiali secundum se sumpta, sed ut habente paratum concursum juxta divinam ordinationem, quæ, cum per potentiam absolutam regulanda non sit, non potest commodius ex alio principio, quam ex fine Incarnationis definiri, & assignari, ut recte etiam notavit Durand. in 3. dist. 13. q. 5. Ad hunc autem finem non videtur necessarium, ut assumpserit potentiam creandi, quia nec per opus creationis manifestari commode poterat opus Incarnationis, quia non potest esse manifestum, an actio fiat ex nihilo: neque oportebat novas res in universo creari præter animas rationales, quæ modo sibi connaturali fiunt. Solum videri posset probabile materiam primam, quæ ponitur sub speciebus Eucharistiæ, quando ex illis aliquid aliud generatur fieri per creationem media Christi humanitate, ut instrumento. Sed de hac speciali difficultate suo erit loco dicendum.

Ad quod nam miraculorũ genus humanitas Christi assumpta; Durand.

Et ex his constat, quid dicendum sit de annihilatione, hæc enim, cum ad non ens simpliciter terminetur, non potest fieri per positivam actionem: quia necesse est omnem actionem hujusmodi ad aliquem terminum positivum tendere, quod est contra rationem annihilationis, & ideo hoc modo repugnat aliquid esse instrumentum annihilationis. Quia vero annihilatio fit per subtractionem influxus, si Deus communicaret humanitati potestatem creandi rem aliquam, & conservandi illam, posset etiam in voluntate ejus ponere, ut posset suum concursum subtrahere, & hoc modo in nihilum redigere rem, quæ ab illo concursu in suo esse penderet: ideoque recte dixit D.Th. potestatem annihilandi pendere ex potestate creandi, & per illam esse cognoscendam, seu judicandam, sicut privationem per habitum suum.

Instrumentum annihilationis quo modo esse possit.

Ultimo tandem ex dictis constat, quale sit objectum hujus potestatis faciendi miracula, seu ad quas res se extendat, Dicendum est enim, cum hæc potestas non sit qualitas aliqua, vel potestatis naturalis, non habere certam, & determinatam materiam, sed pendere ex divina ordinatione, & concursu, ut dictum est, loquendo proprie de potentia proxima, & ad agendum expedita: si enim esset sermo de potentia remota, illa ad omnia, quæ contradictionem non implicant, extendi potest,

Objectum potestatis faciendi miracula, in Christo quale.

QUÆSTIO XIV.

De defectibus corporis assumptis a Filio Dei in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est de defectibus, quos Christus in humana natura assumpsit. Et primo de defectibus corporis, secundo de defectibus animæ. Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum Filius Dei assumere debuerit in humana natura corporis defectus.

Secundo, utrum assumpserit necessitatem his defectibus subjacendi.

Tertio, utrum hos defectus contraxerit.

Quarto, utrum omnes hujusmodi defectus assumpserit.

POstquam disseruit D.Thom. de perfectionibus humanitatis assumptæ, disputare aggreditur de defectibus ejus, tum in corpore, quod in hac quæstione agit, tum in anima, quod expedit quæstione sequenti. Dici autem videntur hoc loco defectus corporis, non omnes, qui in corpore fiunt, seu recipiuntur: hoc enim modo omnes defectus sensibiles ad corpus pertinent, & tamen quæstione sequenti inter defectus animæ numerantur; sunt ergo defectus corporis, qui de se corpori conveniunt & non per animam, nec per proprias potentias ejus, eas præsertim, quæ ad cognoscendum, & amandum deserviunt.

ARTICULUS I.

Utrum filius Dei in humana natura assumere debuerit corporis defectus.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod Filius Dei non debuerit assumere humanam naturam cum corporis defectibus. Sicut enim anima unita est personaliter Verbo Dei, ita & corpus. Sed anima Christi habuit omnimodam perfectionem & quantum ad gratiam, & quantum ad scientiam, ut supra dictum est. Ergo etiam corpus ejus debuit esse omnibus modis perfectum, nullum in se habens defectum.*

89. 3. dist. 15. q. 1. art. & d. 22. q. 2. a. 1 q. 1. c. & 5. contr. c. 55. 11. & opusc. 3 cap. 42. 47. q. 7. art. 9. q. 9. art. 2.

2 *Præterea. Anima Christi videbat Verbum Dei ea visione, qua Beati vident (ut supra dictum est*), & sic anima Christi erat beata. Sed ex beatitudine animæ glorificatur corpus: dicit enim August.* in Epistola ad Dioscorum. Tam potenti natura Deus fecit animam, ut ex ejus plenissima beatitudine redundet etiam in inferiorem naturam, quod est corpus: non beatitudo, quæ fruentis & intelligentis est propria, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. Corpus igitur Christi fuit incorruptibile, & absque omni defectu.*

& q. 9. a. 1.

Epist. 56. non multum ante medium tom. 2.

3 *Præterea. Pœna consequitur culpam: sed in Christo non fuit aliqua culpa: secundum illud 1. Pet. 2. Qui peccatum non fecit. Ergo nec defectus corporales, qui sunt pœnales, in eo esse debuerunt.*

4 *Præterea. Nullus sapiens assumit id, quod impedit ipsum a proprio fine. Sed per hujusmodi defectus corporales, multipliciter videtur impediri finis Incarnationis. Primo quidem quia propter hujusmodi infirmitates, homines ab ejus cognitione impediebantur: secundum illud Isai. 53. Desideravimus eum despectum, & novissimum virorum, virum dolorum, & scientem infirmitatem, & quasi absconditus est vultus ejus, & despectus ejus, unde nec reputavimus eum. Secundo, quia sanctorum Patrum desiderium non videtur impleri: ex quorum persona dicitur Isai. 51. Consurge, consurge, induere fortitudinem, brachium Domini. Tertio, quia congruentius per fortitudinem, quam per infirmitatem, videbatur, & potestas diaboli posse superari, & humana infirmitas posse sanari. Non ergo videtur conveniens fuisse, quod Filius Dei humanam naturam assumpserit cum corporalibus infirmitatibus, sive defectibus.*

Sed contra est, quod dicitur Heb. 2. In eo, in quo passus ipse est, & tentatus, potens est & eis, qui tentantur, auxiliari. Sed ad hoc venit, ut nos adjuvaret: unde & David dicebat. Levavi oculos meos in montes, unde veniet auxilium mihi. Ergo conveniens fuit, ut Filius Dei carnem assumpserit, infirmitatibus humanis subjacentem, ut in ea posset peti, & tentari: & sic auxilium nobis ferre.

a *Respondeo dicendum, conveniens fuisse, corpus assumptum a filio Dei, humanis infirmitatibus, & defectibus subjacere, & præcipue propter tria. Primo quidem quia ad hoc Filius Dei carne assumpta venit in mundum, ut pro peccato humani generis satisfaceret. Unus autem pro peccato alterius satisfacit, dum pœnam pro peccato alteri debitam, in se suscipit. Hujusmodi autem defectus corporales scilicet, mors, fames, sitis, & hujusmodi sunt pœna peccati, quod est in mundum per Adam introductum secundum illud Rom. 5. Per unum hominem peccatum intravit in mundum, & per peccatum mors. Unde conveniens fuit quantum ad finem Incarnationis, quod hujusmodi pœnalitates in nostra natura susciperet vice nostra secundum illud Isai. 53. Vere languores nostros ipse tulit. Secundo, propter fidem Incarnationis astruendam. Cum enim natura humana non aliter esset nota hominibus, nisi prout hujusmodi corporalibus defectibus subjacet, si sine his defectibus Filius Dei humanam naturam assumpsisset, videretur non fuisse verus homo, nec veram carnem habuisse, sed phantasticam, ut Manichæi posuerunt. Et ideo, ut dicitur Philippen. 2. Exinanivit semetipsum formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo. Unde & B.Thomas per aspectum vulnerum est ad fidem revocatus, ut dicitur Joan. 20. Tertio, propter exemplum patientiæ, quod nobis exhibet, passiones, & defectus humanos fortiter tolerando: unde dicitur Hebr. 12. Sustinuit a peccatoribus adversus semetipsum contradictionem, ut non fatigemini, animis vestris deficientes.*

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio pro peccatis alterius, habet quidem quasi materiam, pœnas, quas aliquis

aliquis pro peccato alterius sustinet: sed pro principio habet habitum animæ, ex quo inclinatur ad volendum satisfacere pro alio, & ex quo satisfactio efficaciam habet. Non enim esset efficax satisfactio, nisi ex charitate procederet, ut infra dicetur †. Et ideo oportuit, animam Christi, & perfectam esse, quantum ad habitus scientiarum & virtutum, ut haberet facultatem satisfaciendi: & quod corpus esset subjectum infirmitatibus, ut ei satisfactionis materia non deesset.

In materia de satisfactione id erat facturus, non complevit.

Ad secundum dicendum, quod secundum naturalem habitudinem, quæ est inter animam & corpus, ex gloria animæ, redundat gloria ad corpus. Sed hæc naturalis habitudo in Christo subjacebat voluntati divinitatis ipsius: ex qua factum est, quod beatitudo remaneret in anima, & non derivaretur ad corpus, sed caro pateretur: quæ conveniunt naturæ passibili, secundum illud, quod Damascenus dicit, quod beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni pati, & operari, quæ propria.*

Lib. 3. c. 15 a med. & cap. 14.

Ad tertium dicendum, quod pœna semper sequitur culpam actualem, vel originalem; quandoque quidem ejus, qui punitur: quandoque autem alterius; pro quo ille, qui pœnas patitur, satisfacit. Et ita accidit in Christo, secundum illud Isai. 53. Ipse vulneratus est propter iniquitates nostras, attritus est propter scelera nostra.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas assumpta a Christo non impedivit finem Incarnationis, sed maxime promovit, ut dictum est †. Et quamvis per hujusmodi infirmitates absconderetur ejus divinitas: manifestabatur tamen humanitas, quæ est via ad divinitatem perveniendi: secundum illud Romanorum 5. Accessum habemus per Jesum Christum ad Deum. Desiderabant autem antiqui Patres in Christo, non quidem fortitudinem corporalem, sed spiritualem, per quam, & diabolum vicit, & humanam infirmitatem sanavit.

In corp. art.

COMMENTARIUS.

Affirmat D. Thomas, assumpsisse Christum hos defectus, cujus assertionis tres rationes assignat ex fine ipsius Incarnationis desumptas. Primam, ex fine satisfaciendi pro nobis. Secundam, ex fine confirmandi, & ostendendi magis veritatem Incarnationis. Tertiam, ut nobis esset exemplum: quæ omnes claræ sunt. Solum circa primam dubitare potest aliquis, quia enim hi defectus corporis sunt in nobis pœnæ peccati, infert D. Th. fuisse conveniens, ut Christus in se assumeret eas pœnas, quæ nobis erant debitæ. Quo argumento posset etiam concludere, fuisse conveniens, ut assumeret pœnam purgatorii, vel inferni, ut quidam hujus temporis hæretici blasphemant: quia etiam hæ pœnæ sunt debitæ hominibus peccatoribus, & pro illis omnibus Christus satisfecit. Respondetur tamen non esse eamdem rationem: tum quia illæ pœnæ non decebant sanctissimam Christi animam, ut suo loco dicetur: tum etiam, quia illæ pœnæ non sunt proprie ordinatæ ad eum modum satisfactionis voluntariæ, qui viatorum est proprius, & exercetur per modum condignæ recompensationis, sed sunt ad propriam vindictam ipsius peccati, quæ ab ipso judice sumitur, seu imperatur: pœnæ autem hujus vitæ, quales sustinentur per defectus & infirmitates corporis, sunt accommodatissimæ ad proprium modum satisfaciendi per voluntariam recompensationem, quam Christus viator exhibere debuit. Tum denique, quia pœna inferni, vel purgatorii non est necessario subeunda peccatoribus, sed solum quasi sub conditione, scilicet, si mortalis peccati veniam non fuerint in hac vita consecuti, quoad pœnam inferni: vel si pro peccato non plene satisfecerit in hac vita, loquendo quoad pœnam purgatorii. At vero corporis defectus seu pœnalitates omnino sustinendæ sunt hominibus a Christo redemptis, neque per aliquam satisfactionem propriam possunt illas vitare, quamvis illis uti possint ad satisfaciendum pro peccatis, & ideo maxime decuit, ut Christus in his pœnis fieret similis hominibus peccatoribus, & per eas pro illis satisfaceret. Sed in hac ratione cavendum est aliud extremum; quidam enim existimant, supposito hoc fine Incarnationis, scilicet, satisfaciendi pro hominibus, non solum conveniens, sed omnino necessarium fuisse, Christum assumere hos corporis defectus. Ita indicat Bonav. in 3. dist. 16. art. 1. q. 3. Durand. in 3. dist. 15. q. 1. n. 6. qui in eam sententiam citant Anselmum in lib. Cur Deus homo. Sed tamen revera hoc non sequitur necessario ex fine redemptionis. Primo quidem, quia uno solo actu amoris posset nos per modum meriti sufficienter redimere, ut constat ex supra tractatis q. 1. art. 2. potuisset autem exercere hunc actum in corpore impassibili, etiamsi corporis defectus non assumpsisset. Et simili modo potuisset pro culpa, & injuria in Deum commissa satisfacere per actum reverentiæ, & obsequii ad Deum, & veniam hominibus deprecando, & per alios similes actus divini cultus. Ac denique per actum doloris, vel tristitiæ in sola anima conceptæ, absque passione corporali, potuisset satisfacere pro qualibet pœna hominibus debita: quamquam præter naturalem ordinem rerum esset, habere animam passibilem in corpore impassibili: ergo simpliciter non fuerunt necessarii defectus corporis ad satisfaciendum pro nobis, fuerunt tamen aptissimi & accommodatissimi, propter rationes dictas. Solutiones argumentorum claræ sunt, sed valde notandæ.

Respõsio.

ARTICULUS II.

Utrum Christus necessitatem his defectibus subjacendi assumpserit.

Ad secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non ex necessitate his defectibus subjacuerit. Dicitur enim Isai. 53. Oblatus est, quia ipse voluit, & loquitur de oblatione ad passionem. Sed voluntas opponitur necessitati. Ergo Christus non ex necessitate subjacuit corporalibus defectibus. 87.

Inf. q. 15. art. 51. & 3. di. 3. q. 1. art. 2. q. 1. c. fin.

2 Præterea. Damasc. dicit in 3. lib. Nihil coactum in Christo consideratur, sed omnia voluntaria. Sed quod est voluntarium, non est necessarium. Ergo hujusmodi defectus non fuerunt ex necessitate in Christo.*

Li. 3. c. 20. in fine.

3 Præterea. Necessitas infertur ab aliquo potentiori. Sed nulla creatura est potentior, quam anima Christi, ad quam pertinebat, proprium corpus conservare. Ergo hujusmodi defectus seu infirmitates non fuerunt in Christo ex necessitate.

Sed contra est, quod Apostolus dixit Roman. 8. Misit Deus Filium suum in similitudinem carnis peccati. Sed conditio carnis peccati est, quod habeat necessitatem moriendi, & sustinendi alias hujusmodi passiones. Ergo talis necessitas sustinendi hos defectus fuit in carne Christi.

a Respondeo dicendum, quod duplex est necessitas. Una quidē coactionis, quæ fit ab agente extrinseco. Et hæc quidem necessitas contrariatur & naturæ, & voluntati: quorum utrumque est principium intrinsecum. Alia autem est necessitas naturalis, quæ consequitur principia naturalia, puta, formam, sicut necessarium est, ignem calefacere: vel materiam, sicut necessarium est, corpus ex contrariis compositum dissolvi. Secundum igitur hanc necessitatem, quæ consequitur materiam, corpus Christi subjectum fuit necessitati mortis, & aliorū hujusmodi defectuum: quia sicut dictum est, beneplacito divinæ voluntatis, carnis Christi permittebatur agere & pati, quæ propria. Hæc autem necessitas causatur ex principiis humanæ naturæ, ut dictum est*. Si autem loquamur de necessitate coactionis, secundum quidem quod repugnat naturæ corporali: sic, iterum corpus Christi, secundum conditionem propriæ naturæ necessitati subjacuit & clavi perforantis, & flagelli percutientis. Secundum vero quod necessitas talis repugnat voluntati, manifestum est, quod in Christo non fuit necessitas horum defectuum, neque per respectum ad divinam voluntatem, neque per respectum ad voluntatem humanā Christi absolute, prout sequitur rationem deliberantē, sed solum secundum naturalem motum voluntatis, prout, scil. naturaliter refugit mortem, & etiam corporis nocumenta.*

Art. præc. ad 2.

In isto ar.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur oblatus, quia voluit, & voluntate divina, & voluntate humana deliberata: licet mors esset contra naturalem motum voluntatis humanæ, ut Damasc. dicit.*

Li. 3. c. 23. & 24.

Ad secundum patet responsio ex dictis. †

In corpore articul.

Ad tertium dicendum, quod nihil fuit potentius, quam anima Christi absolute: nihil tamē prohibet, aliquid fuisse potentius, quantum ad hunc effectum: sicut clavus ad perforandum. Et hoc dico, secundum quod anima Christi consideratur secundum propriam naturam & virtutem.

COMMENTARIUS.

Defectus corporis, de quibus hic agit D. Th. considerari possunt, vel in actu primo, ut esse passibilem, mortalem, vel quasi in actu secundo, ut pati, mori. D. Th. ergo in corpore articuli præcipue tractat quæstionem, de his defectibus posteriori modo consideratis, scilicet, quatenus in actuali aliqua passione positi sunt, ut ex illis explicet

plicet ipsam dispositionem, & quasi potentiam, quam in suo corpore Christus suscepit ad has passiones sustinendas. Unde proprius sensus hujus quęstionis est, an Verbũ in tali dispositione assumpserit corpus, ut ex illa necessario consecuti fuerint hi defectus, qui sunt per modum actus secundi, seu passionis actualis. Et hoc sensu respondet D. Th. assumpsisse Christum necessitatem naturalem his defectibus subjacendi, quia assumpsit corpus ita dispositum, & carens superiori dono gloriæ, ut suæ naturæ relictum, non posset non subjacere his defectibus, supposita intrinseca compositione, & natura corporis humani, & extrinsecis agentibus: & hoc sensu dixit Damasc. lib. 3. cap. 15. corpori Christi permissum esse a divinitate agere, & pati, quæ propria. Ex quo infert ulterius D. Th. assumpsisse Christum necessitatem coactionis, quæ naturali appetitui opponitur: multa enim contra naturalem corporis propensionem ex quadam naturali necessitate patiebatur, quæ tamen absolutæ, & deliberatæ voluntati coacta non erant. Reliqua clara sunt in textu.

ARTICULUS III.

Utrum Christus defectus corporales contraxerit.

88. 3. d. 15. q. 1. art. 3. & d. 21. q. 1. art. 2. cap. & opusc. 3. cap. 223.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Christus defectus corporales contraxerit. Illud enim contrahere dicimur, quod simul cum natura ex origine trahimus. Sed Christus simul cum natura humana, defectus, & infirmitates corporales per suam originem traxit a matre, cujus caro hujusmodi defectibus subjacebat. Ergo videtur, quod hos defectus contraxerit.

2 *Præterea. Id, quod ex principiis naturæ causatur, simul cum natura trahitur, & ita contrahitur. Sed hujusmodi pœnalitates causantur ex principiis naturæ humanæ. Ergo eas Christus contraxit.*

3 *Præterea. Secundum hujusmodi defectus Christus aliis hominibus similatur: ut dicitur Hebr. 2. Sed alii homines hujusmodi defectus contraxerunt: ergo videtur quod etiam Christus hujusmodi defectus contraxerit.*

Sed contra est, quod hujusmodi defectus contrahuntur ex peccato: secundum illud Rom. 5. Per unum hominem peccatum intravit in hunc mundum, & per peccatum mors. Sed in Christo non habuit locum peccatum. Ergo hujusmodi defectus Christus non contraxit.

a *Respondeo dicendum, quod in verbo contrahendi intelligitur ordo effectus ad causam, ut scilicet, illud dicatur contrahi, quod simul cum sua causa ex necessitate trahitur. Causa autem mortis, & horum defectuum in humana natura, est peccatum, quia per peccatum mors intravit in hunc mundum, ut dicitur Rom. 5. Et ideo illi proprie dicuntur hos defectus contrahere, qui ex debito peccati hos defectus incurrunt. Christus autem hos defectus non habuit ex debito peccati: quia, ut August.* dicit, exponens illud Joan. 3. Qui desursum venit, super omnes est: de sursum venit Christus, id est, de altitudine naturæ humanæ, quam habuit ante peccatum primi hominis. Accepit enim naturam humanam absque peccato, in illa puritate, in qua erat in statu innocentiæ: & simili modo potuisset assumere humanam naturam absque defectibus. Sic igitur patet, quod Christus non cõtraxit hos defectus, quasi ex debito peccati eos suscipiens, sed ex propria voluntate.*

Refertur 3. senten. dist. 16. & habetur in gl. ordin. super hunc locum.

Ad primum ergo dicendum, quod caro Virginis concepta fuit in originali peccato: & ideo hos defectus contraxit. Sed Christus naturam ex Virgine assumpsit absque culpa. Et similiter potuisset naturam assumere absque pœna: sed voluit suscipere pœnam propter opus nostræ redemptionis implendũ, ut dictum est†. Et ideo habuit hujusmodi defectus, non contrahendo, sed voluntarie assumendo.

Art. 1. hujus quæst.

Ad secundum dicendum, quod causa mortis, & aliorum corporalium defectuum in humana natura, est duplex. Una quidem remota, quæ accipitur ex parte principiorum materialium humani corporis, in quantum est ex contrariis compositum, sed hæc causa impediebatur per originalem justitiam. Et ideo proxima causa mortis, & aliorum defectuum est peccatum, per quod subtracta est originalis justitia. Et propter hoc, quia Christus fuit sine peccato, dicitur non contraxisse hujusmodi defectus, sed voluntarie assumpsisse.

Ad tertium dicendum, quod Christus in hujusmodi defectibus assimilatus est aliis hominibus, quantum ad qualitatem defectuum, non autem quantum ad causam. Et ideo Christus non contraxit hujusmodi defectus, sicut alii.

COMMENTARIUS.

Titulus artic.

HÆc tota quæstio posita est in significatione verbi contrahendi; hi enim defectus, si nudam hominis naturam consideremus, necessario consequuntur ad humanam generationem, & naturalem hominis conditionem, & compositionem: & hoc modo dixit Durand. in 3. dist. 15. q. 1. n. 8. (ut illi imponi solet) Christum contraxisse hos defectus, quamvis revera ipse non dicat contraxisse, sed ex necessitate quadam naturali illos habuisse: quamquam neque hic modus loquendi placeat, ut statim dicam, licet res, quam ipse intendit, vera sit. Si autem consideremus humanam naturam, prout a Deo est condita, non habuit hos defectus, neque habuisset unquam, nisi intervenisset peccatum, propter quod dono justitiæ privata est, quod illam ab his defectibus immunem reddebat: & ideo in his hominibus, qui ab Adamo naturali generatione descendunt, non dicuntur absolute hi defectibus esse ex naturali necessitate, sed ex peccato contracti: & hoc sensu certissimum, & de fide est non contraxisse Christum hos defectus, quia non est conceptus ex semine viri, sed Spiritus sancti opere, & ideo nec peccato originali obnoxius fuit, neque defectus ab illo manantes contraxit. Neque etiam simpliciter dicendum est, ex necessitate naturali subditum fuisse his defectibus, quia propter conditionem, & dignitatem personæ, debita illi erat talis naturæ perfectio, quæ omnes hos defectus impediret: & ideo nec contracti, nec simpliciter naturales dicendi sunt, sed voluntarie assumpti. Quæ tota doctrina sumpta est ex August. lib. 5. contra Julian. c. 9. versus finem, & Damasc. lib. 3. de Fid. c. 20. & Anselmo lib. 1. Cur Deus homo c. 10. & lib. 2. c. 10. 11. & seq.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit.

AD quartũ sic proceditur. Videtur, quod Christus omnes defectus corporales hominum assumere debuerit. Dicit enim Damascen. Quod est inassumptibile, est incurabile. Sed Christus venerat, omnes defectus nostros curare. Ergo omnes defectus nostros assumere debuit.* 89.

Supr. q. 12. art. 4. 3. & infr. q. 15. 1. c. & q. 46. art. 4. 3. & 3. d. 1. q. 2. 1. & d. 15. q. 1. art. 1. & d. 22. q. 2. art. 1. q. 1. & 4. contra g. 55. 11. & opusc. 3. & 238. * Li. 2. op. & 18.

2 *Præterea. Dictum est,* quod ad hoc, quod Christus pro nobis satisfaceret, debuit habere habitus perfectivos in anima, & defectus in corpore. Sed Christus ex parte animæ assumpsit plenitudinem omnis gratiæ. Ergo ex parte corporis debuit assumere omnes defectus.*

Artic. 1.

3 *Præterea. Inter omnes defectus corporales, præcipuum locum tenet mors. Sed Christus mortem assumpsit. Ergo multo magis omnes alios defectus assumere debuit.*

a *Sed contra est, quod contraria non possunt simul fieri in eodem. Sed quædam infirmitates sunt sibi ipsis contrariæ, utpote ex cõtrariis principiis causatæ. Ergo non potuit esse, quod Christus omnes infirmitates humanas assumeret.*

Artic. 1. & 2. hujus q.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus defectus humanos assumpsit, ad satisfaciendum pro peccato humanæ naturæ, ad quod requirebatur, quod haberet perfectionem scientiæ, & gratiæ in anima. Illos ergo defectus Christus assumere debuit, qui consequuntur ex peccato communi totius naturæ, nec tamen repugnant perfectioni scientiæ, & gratiæ. Sic igitur non fuit conveniens, ut omnes defectus seu infirmitates humanas assumeret. Sunt enim quidam defectus, qui repugnant perfectioni scientiæ & gratiæ: sicut ignorantia, pronitas ad malum, & difficultas ad bonum. Quidam autem defectus sunt, qui non consequuntur communiter totam humanam naturam, propter peccatum primi parentis, sed causantur in aliquibus hominibus ex quibusdam particularibus causis: sicut lepra, & morbus caducus, & alia hujusmodi. Qui quidem defectus, quandoque causantur ex culpa hominis, puta, ex inordinato victu: quandoque autem ex defectu virtutis formativæ. Quorum neutrum convenit Christo: quia & caro ejus de Spiritu sancto concepta est, qui est infinitæ sapientiæ & virtutis, errare & deficere non potens, & ipse nihil inordinatum in regimine suæ vitæ exercuit. Sunt autem tertii defectus, qui in omnibus hominibus communiter inveniuntur, ex peccato primi parentis: sicut mors, fames, sitis, & alia hujusmodi. Et hos defectus*

omnes

Lib. I. orth. fid. c. 14. in fin. & lib. 3. c. 20. *omnes Christus suscepit, quos vocat Damascenus * naturales, & indetractibiles passiones: naturales quidem, quia consequuntur communiter totam naturam humanam: indetractibiles autem, quia defectum scientiæ & gratiæ non important.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnes particulares defectus hominum causantur ex corruptibilitate, & passibilitate corporis, superadditis quibusdam particularibus causis. Et ideo, cum Christus curaverit passibilitatem, & corruptibilitatem corporis nostri, per hoc, quod eam assumpsit, ex consequenti omnes alios defectus curavit.

Ad secundum dicendum, quod plenitudo omnis gratiæ & scientiæ, animæ Christi secundum se debebatur, ex hoc ipso, quod erat a Verbo Dei assumpta: & ideo absolute omnem plenitudinem sapientiæ & gratiæ Christus assumpsit. Sed defectus nostros dispensative assumpsit, ut pro peccato nostro satisfaceret, non quia ei secundum se competerent. Et ideo non oportuit, quod omnes assumeret, sed solum illos, qui sufficiebant ad satisfaciendum pro peccato totius humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod mors in omnes homines devenit ex peccato primi parentis: non autem quidam alii defectus, licet sint morte minores. Unde non est similis ratio.

COMMENTARIUS.

TRibus assertionibus D.Th. respondet. Prima est, non assumpsisse Christum illos defectus, qui cum scientiæ & gratiæ perfectione pugnant. Hæc satis constat ex iis, quæ supra de gratia & scientia Christi dicta sunt, & ex parte tractanda est late quæstione sequenti. Non immerito tamen percontatur Cajetan. quare D.Th. horum defectuum mentionem hic fecerit, qui ad animam potius, quam ad corpus pertinent, ut sunt ignorantia, propensio ad malum, difficultas in bono. Responderi tamen potest, obiter tantum hæc attigisse D. Th. ut illam generalem regulam statueret, scilicet, præter eos defectus, qui ad veritatem humanæ naturæ pertinent, illos tantum defectus Christum assumpsisse, qui ad finem Incarnationis utiles esse poterant: non vero, qui ad hunc finem nihil conferunt, ut sunt ignorantia, &c. Vel certe dici potest, non loqui hic D.Th. de his defectibus, prout formaliter ad animam pertinent, sed prout ex dispositione corporis originem trahunt, ut sensus sit, non assumpsisse Christum corpus ita dispositum, vel ita prædominans animæ, ut perfectionem scientiæ, & gratiæ posset impedire.

(Objectio. / Responsio.)

Secunda assertio, non assumpsisse Christum particulares defectus corporis, qui non sunt toti naturæ communes, ut sunt ægritudo, & deformitas. Ratio est, quia in Christo non sunt inventæ causæ, ex quibus hi defectus oriri solent, quæ sunt, aut imperfecta virtus formans corpus, aut imperfectum regimen ipsiusmet corporis.

Tertia est, assumpsisse Christum defectus communes omnibus hominibus, quos Damascenus vocat naturales, & irreprehensibiles hominis affectiones. Circa quam conclusionem, & cæteras nihil notandum occurrit, præter ea, quæ statim disputabimus. Solum est observandum illud principium positum a D.Th. in principio corp. art. & in solutione ad 2. repetitum, scilicet, perfectionem omnem humanæ naturæ convenientem per se debitam esse humanitati ratione unionis; defectus vero tantum esse assumptos propter nos. Hoc enim principium, & pro qualitate materiæ per se notum est, & illo in superioribus sæpe usi sumus, & in sequentibus utemur.

DISPUTATIO XXXII.
In quatuor sectiones distributa.

De perfectionibus, & defectibus corporis Christi.

QUoniam defectus, carentiam quandam perfectionis indicat, idem enim defectus nomine, quod voce imperfectionis significari videtur: ideo ad explicandum quos defectus Christus in corpore suo assumpserit, a perfectionibus assumptis inchoandum est, ut per habitum privatio facilius cognoscatur. Advertendum autem est, duplices esse posse perfectiones in corpore humano; quædam sunt connaturales, & debitæ tali corpori secundum debitum statum ejus, ut sunt pulchritudo, sanitas, & similes: aliæ sunt supra debitum naturæ, ut sunt dotes, quas corpus habebit in gloria, & ad has revocari possunt perfectiones, quas haberet in statu innocentiæ, in quo esset aliquo modo impassibile, & immortale: quarum quidem perfectionum carentia, defectus quidam est, qui solum consideratur secundum id, quod naturæ humanæ de se debitum est, solum est veluti negatio quædam, seu negativa imperfectio: tamen respectu naturæ humanæ elevatæ ad superiorem quendam statum, & præsertim ad unionem hypostaticam, cui omnis illa perfectio debita est, magis habet rationem privationis, & proprii defectus, seu imperfectionis. Præter hos vero considerari possunt in humano corpore alii defectus omnino connaturales illi, qui non privant illud aliqua perfectione, in aliquo statu sibi debita, sed solum negant perfectionem propriam alicujus naturæ superioris, ut sunt circumscribi loco, & esse loco mutabilem, & alii similes, de quibus breviter sigillatim dicendum est.

SECTIO I.

Utrum Verbum assumpserit in corpore humano perfectiones corporis gloriosi, vel potius defectus illis repugnantes, ut esse passibile, mortale, &c.

SEnsus hujus dubii est de principio temporis, de quo facta est assumptio, & de toto tempore viæ. Nam quod post Resurrectionem habuerit Christus in corpore suo omnes has perfectiones, & caruerit omnibus his defectibus, dubiū non est, de qua re infra in proprio loco disputabimus. Est ergo primus error eorum, qui negarunt assumpsisse Christum corpus passibile, etiamsi non negarent assumpsisse verum corpus humanum. Author hujus fuit Julianus Halicarnassæus, & Cajetanus, ut refert Damascenus. hæres. 84. & Nicephorus lib. 17. hist. c. 29. & in eumdem errorem dicitur incidisse Justinianus Imperator, ut est apud Evagrium lib. 4. hist. c. 19. & Nicephorum supra c. 31. qui tamen excusat imperatorem, eo quod per ignorantiam lapsus fuerit, ut non propterea sit inter hæreticos reputandus, præsertim quia in VI. Synod. in præfatione ejus, & aliis locis, in quibus fit mentio Justiniani Imperatoris, inter Catholicos, & justos numeratur. Fundamentum hujus erroris solum fuit, quia non existimabant isti hæretici, Verbum divinum corpus passibile decuisse. In quorum favorem adjungi potest illud Psal. 15. & Actorum 2. *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem.* Secundus error hic referri potest quorundam, qui negarunt assumpsisse Christum corpus grave, quod natura sua deorsum ferretur. Ita sensit Theodorus quidam, ut refert Beda lib. 2. in Marc. c. 28. & D.Th. in Catena Matth. 14. Clictov. super Damascen. lib. 3. c. 15. Fundamentum fortasse fuit, quia Christus super aquas ambulabat.

Dico tamen primo, assumpsisse Verbum corpus humanum vere passibile, ac mortale, atque adeo carens dotibus, seu perfectionibus gloriæ. Est de fide, quæ satis constat ex illo Luc. 22. *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* constat etiam ex toto Evangelii discursu, in quo affirmatur Christum passum fuisse famem, Matth. 4. sitim, Matth. 27. corporis defatigationem, Joannis 4. quæ vera esse non possunt, si corpus vere passibile non habuit. Dicere autem, specie solum, & non veritate hæc passum esse, contra fidem Scripturæ est, præsertim cum Isai. 53. dicatur: *Vere languores nostros ipse tulit*: est etiam contra veritatem redemptionis, & fidei nostræ, quia si non vere mortuus est, nec vere nos redemit, nec vere resurrexit: vana esset ergo fides nostra, ut in simili argumentatur Paul. 1. ad Cor. 15. Denique Paulus ad Hebr. 2. propter corpus passibile dicit, Christum paulo fuisse minoratum ab Angelis, & causam reddit dicens: *Quia pueri communicaverunt carni, & sanguini* (per quæ corpus passibile significatur) oportuisse Filium Dei, eisdem participasse, & fieri fratribus similem, ut misericors fieret: & c. 12. aliam reddit rationem, quam etiam docuit Petrus prima canonica c. 2. dicens: *Christus passus est pro nobis, vobis relinquens exemplum, &c.* Denique contra hos hæreticos faciunt omnes Scripturæ, quæ supra contra Manichæos, & alios adductæ sunt. Illud enim inter hos hæreticos convenit, quod solum specie, & apparentia Christum passum esse dicebant, propter quod Phantasiastæ dicti sunt, ut Nicephorus refert lib. 18. cap. 45. Secundo, definita est hæc veritas in toto Concilio Ephesino, Chalced. act. 5. V. Synodo act. 8. VI. Synodo act. 11. 13. & 18. Lateran. sub Mart. I. & aliis: & tra-

dit Damasus Papa in epist. & in professione suæ fidei ad Paulinum: & Eutychianus Papa epist. 1. Leo Papa epist. 11. Ambrosius lib. 2. de Fide c. 4. & lib. de incarn. Dom. sacram. c. 6. & 7. Augustinus epist. 146. Damascenus lib. 3. c. 28. & Tertullianus lib. de Carne Christi, & alios in sequentibus referam. Tertio, ratio potissima sumenda est ex fine redemptionis: nam licet corpus passibile non fuerit conveniens Christo secundum se, propter unionem ad Verbum, & propter animæ gloriam: tamen supposito lapsu humanæ naturæ, & necessitate redemptionis nostræ, expediens omnino fuit, Christum hujusmodi corpus suscipere, ut exponendo textum D. Thomæ satis declaratum est, & supra etiam q. 1. art. 2. & dicetur infra q. 46. & 47. Utuntur etiam Patres interdum illa ratione, quia aliàs corpus Christi non esset ejusdem naturæ cum nostro, ut constat ex Damasceno, Nicephoro, & aliis supra citatis. Quæ ratio per se sumpta non videtur efficax, quia potuit esse corpus Christi Domini ejusdem naturæ specificę cum corporibus aliorum hominum, & tamen non habere eamdem conditionem, seu statum corruptionis. Solum ergo potest procedere illa ratio, supponendo ex fide Christum a principio, dotes gloriæ suo corpori non communicasse. Unde fit, si corpus illud fuit impassibile, id non habuisse ex dono superiori, sed ex natura sua: quo pacto recte sequeretur, esse alterius naturæ a corporibus aliorum hominum.

Dico secundo, assumpsisse Verbum in corpore humano illos defectus, qui sunt veluti naturales proprietates, comitantes conditionem corporis mortalis seu passibilis. Est certa conclusio, quæ ex D. Thoma hic colligitur, & ex aliis Scholasticis in 3. dist. 15. & sequitur aperte ex præcedenti, & ex tractatis supra q. 5. & 6. ubi probatum est assumpsisse Christum omnes proprietates humanę naturæ, & quidquid in illa plantavit: & in specie declaratur contra secundum errorem supra citatum: quia sicut corpus Christi caruit gloriæ immortalitate, impassibilitate, ita etiam caruit claritate, & agilitate; fuit ergo corpus ejus grave, sicut sunt nostra, sequitur enim hæc proprietas naturaliter ex humani corporis compositione, nisi supernaturaliter impediatur; non est autem impedita in corpore passibili, cujus signum certissimum est, quia corpus illud ambulando fatigabatur, ut constat Joa. 4. illa enim defatigatio ex gravitate, & corporis corruptione provenit. Eadē autē ratio est de similibus proprietatibus.

Ad fundamentum primi erroris ex dictis patet responsio, quid enim Deum deceat non ex humano sensu, sed ex divina sapientia, & bonitate judicandum est: passibile ergo corpus, quamvis de se non esset conveniens Deo, tamen neque per se fuit indecens, & ad redemptionem nostram, virtutisque exemplum, fuit maxime decens. In verbis autem illis: *Non dabis sanctum tuum videre corruptionem*, non est sermo de passione, aut morte humani corporis, sed de corruptione corporis jam emortui per putrefactionem vel resolutionem in elementa: hæc enim corruptio in corpore Christi locum non habuit.

Ad fundamentum secundi erroris respondetur, sicut in transfiguratione communicata fuit ad breve tempus humanitati Christi quædam claritas, vel ejusdem rationis, vel aliquo modo similis claritati corporis gloriosi, ut infra suo loco dicemus: non tamen propterea putandum est, Christum habuisse illam claritatem toto tempore vitæ suæ: ita cum aliquando ambulavit super aquas, communicavit corpori suo quoddam vestigium agilitatis corporis gloriosi, non tamen propterea existimandum est, toto tempore vitæ suæ illam dotem habuisse. An vero pro illo parvo tempore communicata sit illi corpori, propria agilitas corporis gloriosi, quamquam Abulens. Matth. 14. q. 153. id affirmet; incertum est tamen, disputatione enim præcedenti assignavimus duos alios modos, quibus id fieri potuit absque qualitate alia, vel mutatione facta in ipso corpore Christi: qui eo probabiliores videntur, quo faciliores sunt. An vero effectus ille dicendus sit miraculosus, vel potius connaturalis illi corpori ratione unionis, vel ratione gloriæ ipsius animæ, dicemus latius infra quæst. 45. de Transfiguratione tractantes. Nunc breviter dicitur, supposita dispositione illius corporis, & priori miraculo, quo factum erat, ut ex gloria animæ gloria ad corpus non redundaret, illud fuisse simpliciter miraculosum opus, & præter naturalem conditionem talis corporis, ut loquuntur Hieronym. Chrysost. & alii Matth. 14. & Dionys. 2. cap. de Divin. nominib. & epist. 4. ad Cajum, & Augustinus sermon. 185. de tempore, & Hilar. 10. de Trinit.

SECTIO II.

Utrum assumpserit Verbum omnes perfectiones connaturales humano corpori, vel potius defectus aliquos illis repugnantes.

Duplex potest esse hæc perfectio, aut defectus, scilicet aut per modum actus primi, seu permanentis formæ, vel habitus, vel passibilis qualitatis, aut per modum actus secundi, seu actionis, & passionis transeuntis.

Dico ergo primo, assumpsisse Christum corpus humanum, perfectum, & bene dispositum juxta conditionem, & statum ex natura rei debitum tali corpori: unde non assumpsit defectus huic dispositioni, & perfectioni repugnantes. Hæc est mens D. Th. hic art. 4. & aliorum Theologorum in 3. dist. 15. & Bonavent. art. 1. q. 1. & 2. Richard. q. 2. & 3. Durand. q. 1. Et ratio generalis reddi potest, quia hæ perfectiones, cum pertineant ad debitam compositionem humani corporis, per se decebant, & conveniebant, corpori humano perfecto: aliunde vero defectus repugnantes huic perfectioni, cum non consistant in aliqua actione, vel passione, non conferebant ad meritum, vel satisfactionem; non ergo oportebat illos assumi. Sed in particulari hoc melius explicatur, sequitur enim ex hac conclusione, assumpsisse Christum optimum temperamentum, seu complexionem humani corporis, ut ex ratione facta constat. Et præterea, quia tale corpus debetur perfectissimæ animæ, habenti perfectam intelligendi vim, hujusmodi autem erat anima Christi, ut supra ostensum est: ac denique quia defectus hujus perfectionis nihil ad redemptionem nostram deservire poterat.

Secundo ex eadem conclusione colligitur, assumpsisse Christum perfectam corporis pulchritudinem, quam in corpore humano, ac virili esse oportebat: quod sine causa, ac temere negare ausus est Michael Medina lib. 2. de Recta in Deum fide cap. 7. Est enim hæc communis sententia Sanctorum, ad quam accommodari potest illud Psalm. 44. *Speciosus forma præ filiis hominum*: nam licet Basil. ibi, & Cyrillus lib. 5. sup. 53. c. Isai. de pulchritudine divinitatis hunc locum intelligant, Theodoretus vero, Remigius, & Arnobius ibi, & Gregorius lib. 1. Regum c. 1. de pulchritudine gratiæ exponant: tamen de pulchritudine corporis interpretantur Augustinus & Cassiodor. ibi, & Bernardus serm. 1. de omnibus Sanctis, Chrysostomus hom. 18. in Matt. ubi de hac pulchritudine Christi pulchre loquens, inter alia inquit: *Sicut insignis perficiendis miraculis fuit, ita visu gratiosissimus fuisse dicitur*: inferius vero tractans illud Isai. 53. *Non erat ei species, neque decor*, dictū esse exponit, vel quia pulchritudo divinitatis sub mortali corpore occultabatur, ut etiam Cyrillus supra citatus exponit. Vel quia ipsa corporis pulchritudo, per ejusdem macerationem, passionem, & tormenta quasi deformata, & abolita fuit, vel potius occultata, juxta id, quod statim subjungitur: *Et quasi absconditus vultus ejus*: quam expositionem probavit etiam Tertullianus lib. contra Judæos c. de claritate gentium, & 3. lib. contra Marcion. & Virgilius lib. 2. contra Eutychem; & in eumdem sensum tractat utrumque locum Hieronym. tom. 2. epist. 160. ad Principiam, ubi inquit: *Absque passionibus corporis, universis pulchrior est, virgo de Virgine, qui non ex sanguinibus, sed ex Deo natus est*. Et ad eumdem sensum dicit Naziazen. orat. 2. Paschæ, in Resurrectione fuisse Christo Domino pulchritudinem restitutam, non quod naturalis corporis forma, membrorum proportio, & nativus color mutata fuerint: sed quia perfectum statum suum habuere, & per corporis gloriam quasi illustrata sunt, ut D. Thomas infra dicit q. 54. art. 1. ad 3. In hac denique sententia est Clemens Alexand. 3. lib. Pædag. c. 1. & Abulens. Parad. 1.

Ratione ita declaratur, quia ut D. Thomas docet 1. q. p. 59. a. 8. & 2. 2. q. 145. a. 2. ex Dionys. c. 4. de div. nomin. & Augustinus 22. de Civit. cap. 19. pulchritudo ex tribus consurgit: primo ex omnium membrorum integritate, quam fuisse in corpore Christi Domini certissimum est, non enim accepit corpus mutilum, aut monstrosum, sed in naturali sua integritate, sic enim docent Patres assumpsisse omnia, quæ in nostra natura plantavit. Secundo ex eorumdem membrorum debita proportione, & hanc fuisse etiam in corpore Christi facile persuaderi potest,

tum quia tale corpus debebatur perfectissimæ animæ ejus: tum etiam, quia oportuit, ut corpus illud esset aptissimum ad omnia opera vitæ exercenda, quæ aptitudo multum ex dicta proportione pendet: denique hoc facile colligitur ex forma ejus, quam describit Nicephorus lib. 1. hist. c. ultim. Tertio requiritur ad pulchritudinem conveniens color nativus, qui oritur ex optimo temperamento, & complexione: sicut ergo hæc fuit optima in Christi corpore, ita illi erat connaturalis perfectus color, & ad pulchritudinem corporis humani maxime accommodatus. Et confirmatur primo, quia corpus Christi Domini Spiritus sancti virtute fabricatum est; sed opera, quæ Deus per se ipsum facit, sunt pulcherrima & perfecta; ergo. Confirmatur secundo, quia Adam, eo quod ab ipso Deo immediate effectus est, fuit pulcherrimus & optime dispositus; multo ergo magis Christus. Confirmatur tertio, quia corpus Christi futurum est veluti objectum beatitudinis corporis nostri, ut supra disputatione 5. cum Augustino, & Cypriano dicebamus: est etiam futurum exemplar pulchritudinis omnium corporum beatorum; ergo est ipsum pulcherrimum. Tandem confirmatur, quia nec per se fuit expetibile, ut Christus hac perfectione careret, nec defectus illius nostræ deserviebat redemptioni.

Objectio. Dices, imo per se decuisse, & ad quandam reverentiam Deo debitam pertinuisse, ne pulchritudinem affectaret, quia quamvis neque oportuerit illum esse deformem, tamen virum religiosum, & Evangelii prædicatorem nec pulchritudo decebat, sed quædam mediocris, gravisque venustas. Responsio. Respondetur. Naturalis & virilis pulchritudo cum summa virtute, & modestia conjuncta, maxime decet, & ornat quemcumque sanctum virum, & incitat ad reverentiam, & dilectionem; præsertim quando propter labores, & afflictiones corporis ita est moderata, ut per se ostendat, solum ab ipsa naturali compositione, & formatione perfecta proficisci, non ex humana curiositate, seu affectatione.

Dico secundo, non assumpsisse Christum omnes perfectiones naturales, commodas corpori humano, quæ in actione aliqua, vel passione, seu in actuali dispositione consistunt: sed potius defectus contrarios, cujusmodi sunt fames, sitis, defatigatio corporis, & similes. Hæc conclusio hoc sensu explicata, est certa secundum fidem, & probatur satis ex testimoniis Scripturæ citatis sectione præcedenti. Et ratio est, qua D.Th. est usus, quia hi defectus sunt pœnæ accommodatæ ad satisfaciendum pro nobis, & præbenda exempla virtutis. Solum superest explicandum, quos ex his defectibus assumpserit: constat enim non assumpsisse omnes possibiles humano corpori, quia neque oportuit, neque convenienter fieri potuit. In quo breviter dicendum est primo, suscepisse passiones illas, quæ intrinsece oriuntur ex corpore mortali, & toti naturæ communes sunt: pertinebat enim hoc ad veritatem corporis mortalis, & ad fidem ejus comprobandam. Suscepit deinde aliquas passiones, vel defectus ab extrinseca causa naturali, vel violenta provenientes, sic enim interdum passus est frigus vel calorem, flagella, & crucem. Regula autem, seu mensura harum passionum fuit æterna Dei sapientia, qua definitum fuit, quid in hoc genere expediret suscipere. Unde tandem dicitur, non accepisse quosdam defectus, qui vel indecentiam aliquam continent, vel communes non sunt toti naturæ, sed ex aliqua speciali imperfectione oriuntur, ut hic D.Thomas, & cum illo omnes Theologi docent.

Ex quo expeditur commune dubium, an in Christo fuerit morbus aliquis ut febris, aut morbus caducus; non enim defuerunt, qui assererent, Christum assumpsisse hujusmodi ægritudines, ut in omnibus fratribus assimilaretur. Sed est sententia temeraria, & piarum aurium offensiva, eo magis, quo ægritudo Christo attributa majorem imperfectionem, vel indecentiam continuerit. Dicendum ergo est, neque morbum, neque ægritudinem assumpsisse, ut sensit D.Thomas hic, & alii in 3.dist. 15. & 16. & docuit etiam Abul. paradox. 3. c. 21. Cajet. 2. tom. opusc. opusculo 13. Glossæ, Lyra, & alii expositores Matth. 8. ubi citatur illud Isai. 53. *Vere languores nostros ipse tulit*, qui exponunt, id est, non in se accepit, sed a nobis abstulit, & depulit: quod multi referunt ad virtutem miraculorum, per quam morbos hominum sanabat, ut videre est in D.Hieron. super Isai. & August. tract. 91. in Joan. & Basilio in regulis brevioribus in 177. quamvis locus ille Isai. alium etiam literalem sensum habere possit, ut constat ex 1. epist. Petri c. 2. Juxta prædictum vero sensum videtur dixisse Athanasius, libro de Incarnat. ante medium, non decuisse, ut is, qui ad tollendas infirmitates nostras veniebat, ægritudines susciperet: unde cum Isaias Christum vocat virum dolorum, & scientem infirmitatem, infirmitatem vocat ipsam passionem & corporis afflictionem, ut omnes Patres exponunt, non aliquem morbum, vel corporis ægritudinem. Ratio redditur a D.Th. quia morbus vel ægritudo non oritur nisi vel ex imperfecta corporis formatione, quæ in Christo locum non habuit, ut constat, vel ex aliqua immoderatione in cibo & potu, aut ex alia simili causa, quæ quam longissime etiam a Christo abfuit.

Nullum morbum neque ægritudinem assumpsit Christus.

Objectio. Dices interdum potest etiam provenire ex causa extrinseca, ut ex inclementia aeris, vel ex influentia cœli. Responsio. Respondetur, corpus optime temperatum, quale fuit corpus Christi, facile resistere & superare hujusmodi injuriam, vel intemperiem cœli, præsertim quia hujusmodi causæ nimium violentæ facile poterant ab ipso Christo vitari, quod & expediens fuit, cum hujusmodi defectus nec per se divinam personam decerent, neque nobis essent necessarii, vel utiles.

Objectio. Sed dicet aliquis; ergo si Christus non fuisset per vim interfectus, nunquam fuisset mortuus, quod repugnat conditioni corporis mortalis. Sequela vero patet, quia nunquam contraheret morbum, aut ægritudinem; ex sententia autem Medicorum, non potest homo senio confici, aut naturaliter mori, nisi in illo aliqua ægritudo intercedat. Responsio. Respondetur, nos tantum fuisse locutos de facto, nam de possibili, si Christus usque ad senilem, & decrepitam ætatem viveret, fortasse non repugnaret, ut in aliquam ægritudinem incidere posset levem, & ad breve tempus, qualem eam Medici describunt accidere in iis, qui naturaliter senio confecti, quasi sponte sua occidunt. Secundo vero dici potest, esse disparem rationem de morte, & ægritudine, mors enim habet intrinsecam & sufficientem causam in ipsa naturali compositione, & conservatione humani corporis, ex qua fit, ut naturalis calor, & humidum radicale paulatim remittantur, & debilitentur, & tandem deficiant: morbus autem vel ægritudo non habet sufficiens principium intrinsecum in ipsa natura, si corpus ipsum bene formatum sit, & convenienter gubernatum. Illa enim remissio vel debilitas, quæ paulatim fit in ipsa naturali virtute, non habet rationem ægritudinis, sed naturalis dispositionis, in tali ætate convenientis humano corpori. Quocirca sententia illa Medicorum, si vera est, juxta communem usum vitæ humanæ interpretanda est; per se autem & intrinsece non repugnat corpori humano usque ad mortem pervenire per actionem mutuam caloris naturalis, & alimenti, &c. absque propria ægritudine intercedente: nam dispositio naturalis, in qua potest humanum corpus conservari, habet certum terminum saltem extrinsecum, & statim ac illum attingit, deficit, & unio corporis & animæ dissolvitur. Potest autem remissio naturalis caloris usque ad illum terminum paulatim pervenire absque ægritudine, quia in singulis ætatibus potest corpus illud in convenienti dispositione conservari. Nam sicut pueritiæ conveniens est talis dispositio, sic etiam senectuti, & aliis ætatibus: morbus autem proprie consistit in defectu naturalis & convenientis dispositionis corpori humano in tali statu vel ætate debitæ. Poterat autem corpus Christi nunquam carere hujusmodi dispositione, & nihilominus naturaliter mori, ut explicatum est.

Christus absque ulla ægritudine tandem moreretur, si per vim non esset interfectus.

SECTIO III.

An hi defectus fuerint necessarii, vel voluntarii Christo Domino.

Dubium hoc solum habet locum proprie loquendo in his defectibus, qui in aliqua actione, vel passione consistunt. Et ratio dubii sumi potest ex Damasc. l. de hær. in 84. ubi inter hæreses Juliani, & aliorum ponit, quod dicerent has passiones non fuisse in Christo sicut in nobis, quia in nobis necessariæ, in Christo autem voluntariæ extiterunt. In contrarium vero est, quia ipse Damasc. l. 3. de fid. c. 20. dicit has passiones fuisse in Christo voluntarias, imo & supernaturales eas vocat, quia non præve-

niebant voluntatem: quamvis etiam appellet illas naturales, quia sunt secundum naturam.

Supponendum vero est, sermonem esse de voluntario, prout ab actu voluntatis humanæ denominatio hæc sumi potest, nam secundum voluntatem divinam constat, hos defectus fuisse voluntarios, tum in ipsa assumptione voluntaria corporis passibilis, tum etiam in se ipsis: quia dum Christus patiebatur, hoc ipsum divina voluntas volebat & efficiebat, loquimur enim de innoxiis & pœnalibus defectibus, ut erant omnes Christi passiones. Respectu vero voluntatis humanæ, dupliciter potest aliquid dici voluntarium, scilicet, vel ut effectus, seu actus, cujus principium est voluntas, vel ut objectum tantum, quod voluntas ipsa amat, seu acceptat, quamvis illius principium non sit. Denique voluntas humana Christi considerari potest, vel secundum naturales vires suas, vel ut instrumentum Verbi, habens vim ad efficienda opera, quæ naturam superant.

Hi defectus quo modo Christo necessarii fuerint. Dico ergo primo. Supposita dispositione naturali, in qua corpus Christi passibile formatum est, & positis etiam aliis naturalibus causis, necessitate quadam naturali patiebatur Christus hos defectus, ut famem, sitim, &c. nec poterat eos per vires naturales humanæ voluntatis impedire: & hoc modo dicitur Christus assumpsisse necessitatem subjacendi his defectibus, & eodem sensu dicuntur necessarii. Hic est sensus D. Th. hic art. 4. & præced. q. art. 3. in quo consentiunt Theologi in 3. dist. 15. & 16. Marsil. q. 11. Alexand. Alens. 3. p. q. 17. memb. 1. & hoc sensu videtur Damasc. contrariam sententiam ut hæreticam damnare: videntur enim illi hæretici dixisse, tale fuisse corpus Christi, taliterque dispositum, ut etiam ab igne sibi applicato non necessario calefieret, etiam secluso miraculo, & ideo dicebant non paruisse naturæ legibus. Quæ sententia eo hæretica est, quod in re negat, corpus Christi vere fuisse passibile, unde ex contrario principio fidei sufficienter probatur conclusio. Quæ confirmatur, nam corpus Christi vere & naturaliter indiguit cibo & potu. quando ergo hæc deerant, famem & sitim naturali necessitate sentiebat. Quare, quod quadraginta diebus fuerit sine cibo, in miraculis ejus a Patribus numeratur. Unde etiam confirmatur: nam augmentum, & decrementum, & diversarum ætatum successio ex naturali necessitate inventa est in corpore Christi: ergo alteratio ex calore naturali, vel ex alimento, & aliæ similes naturali necessitate fuerunt in ipso: ergo & naturales defectus, qui hinc sequuntur, ut fames, sitis, defatigatio, & denique mors naturaliter esset secuta, nisi per violentiam anticipata fuisset, ut August. docuit lib. 2. de peccatorum merit. & remiss. c. 29. & D. Th. in 3. d. 16. q. 1. art. 2.

Quomodo fuerint voluntarii. Dico secundo. Nihilominus hi defectus fuerunt Christo homini voluntarii: primo per modum objecti voluntarie acceptati & amati, vel in ipsamet assumptione corporis passibilis, juxta illud: *Corpus autem adaptasti mihi, tunc dixit, ecce venio, in capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui*; vel in singulis occasionibus, cum se offerebat opportunitas, vel necessitas sustinendi hujusmodi defectus. Secundo, per modum effectus, aliquo modo procedentis ab ipsamet voluntate Christi, vel quia occasiones, & causas hujusmodi defectuum voluntarie assumebat, ut cum jejunabat, & usque ad defatigationem ambulabat: vel quia saltem ut instrumentum Verbi poterat has passiones impedire, & nolebat: & hic est sensus Damasceni secundo loco supra citato, & Sophronii in Epistola Synodali, quæ refertur VI. Synod. Act. 11. D. Thomæ hic, & aliorum. Quæ doctrina, & per se satis probata est, & confirmari potest, quia Christus assumpsit hos defectus, ut per eos pro nobis satisfaceret: oportuit ergo, ut essent voluntarii, alias non fuissent ad satisfaciendum idonei.

Et ex his sequitur primo, hujusmodi defectus seu passiones non fuisse Christo simpliciter coactas, quia, licet essent contra appetitum naturæ, & interdum contra naturalem aliquam displicentiam voluntatis, ut natura est: fuerunt tamen consentanei deliberatæ, atque absolutæ, & efficaci voluntati, a qua habet actio, ut sit voluntaria simpliciter, quamvis sit involuntaria aut violenta secundum quid, ut constat ex 3. Ethic. c. 1. & 1. 2. q. 6. art. 6. de qua re plura dicemus inferius, quæstione 18. Secundo ex his intelligi & conciliari possunt varia Theologorum dicta: affirmant enim aliqui, Christum Dominum non fuisse ita subjectum necessitati harum affectionum, quin fuerit in ejus voluntate positum illas non sentire, etiamsi contraria agentia essent sufficienter applicata, quomodo loquitur Abulensis supra. Alii vero omnes contrario modo loquuntur. Sed primum est verum, considerata Christi voluntate, ut Verbi instrumentum est. Secundum vero, consideratis solum naturalibus viribus humanæ voluntatis. Deinde dicunt aliqui, passiones has fuisse Christo voluntarias, solum voluntate concomitanti, ut Bonav. Almain. & alii loquuntur, quod quidem est verum in aliquibus passionibus, & considerata voluntate Christi, solum juxta vires naturales: nihilominus tamen, considerata illa voluntate ut instrumento Verbi, omnes defectus possunt dici voluntarii, etiam antecedenter, & multi eorum fuerunt eodem modo voluntarii, etiam respectu voluntatis per vires suas naturales operantis, ut explicatum est.

SECTIO IV.

Utrum assumpserit Christus sui corporis localem circumscriptionem & mutationem.

HÆc quæstio in superioribus est virtute definita, & ideo fortasse a D. Th. & aliis antiquis Scholasticis prætermissa est, quia eo tẽpore non erat in dubium revocata: nunc vero propter novos nostri temporis hæreticos necessario disputanda est, breviter tamen juxta scholasticum institutum. Dicunt ergo isti hæretici, non assumpsisse Christum Dominum corporis sui circumscriptionem, seu definitionem ad unum locum, sed ex vi unionis illi communicatum esse, ut sit ubique, sicut ipsa divinitas, quamvis non in omnibus locis visibili modo apparuerit. Unde fit, consequenter eos esse dicturos, illud corpus nunquam fuise vere, & in re ipsa localiter motum: quamquam enim in hoc loco interdum se ostenderit, & in alio occultaverit, nunquam tamen, vel priorem locum reliquit, vel novum occupavit. Hujus erroris primus author censetur fuisse Jacobus Faber Stapulensis super 1. ad Cor. 12. ubi dicit, corpus Christi replere cœlum & terram, & idem habet in cap. 14. Joan. Et ab hoc creditur hausisse hunc errorem Lutherus, quem sequutus est Brentius, Kemnitius, & alii hujusmodi, ut refert Prateolus sub eorum nominibus, Lindanus Dialog. 2. Sanderus lib. 7. de visib. Monarch. hæres. 205. & 655. & Claud. de Sainct. in lib. de Eucharist. repetitione 4. & ex nostris optime, & nuperrime Robertus Bellarminus lib. 3. de Incarnat. c. 1. Fundamentum horum hæreticorum fuit, quia ex unione hypostatica consequi necessario putant, ut proprietates unius naturæ alteri communicatæ sint, non solum in concreto respectu personæ per communicationem idiomatum, sed etiam in abstracto per realem communicationem proprietatum & naturarum inter se. Sed observandum est, hæreticos non eodem modo, neque constanter hunc errorem asseruisse: principio enim dixisse videntur, Christi humanitatem ab ipsa Incarnatione, & ex vi unionis habuisse hanc, quam ubiquitatem vocant: postea vero, quia videbatur hoc Scripturis repugnare, dixerunt, hanc ubiquitatem dupliciter haberi posse, primo quasi in radice, vel in actu primo, & hoc modo habuisse illã ab initio Incarnationis: quod nihil aliud esse videtur, quam fuisse illi debitam hanc perfectionem ratione unionis, quamquam propter statum corporis passibilis re ipsa non statim communicata fuerit. Secundo ergo modo haberi potest hæc proprietas actu, & in se ipsa, quod vocant ipsi, illam habere in actu secundo, non enim possunt hi termini in proposito habere alium sensum: quia in attributis, quæ non consistunt in operatione, neque in principio illius, sed in aliqua formali perfectione, ut est hoc, de quo agimus, scilicet, immensitas, vel ubiquitas, actus secundus nihil aliud esse potest, quam ipsum esse actuale, & formale talis perfectionis: hoc ergo modo dixerunt postea, ubiquitatem non esse communicatam humanitati Christi usque ad Resurrectionem, vel, ut alii tandem dixerunt, usque ad Ascensionem.

Dico tamen primo, Christi humanitatem non esse nunc, neque unquam fuisse ubique, atque adeo corpus ejus loco cirumscribi, sicut alia. Quæ veritas, simpliciter loquendo, de fide est, & probatur primo, nam de tempore, quo fuit viator, dicitur Joan. 6. *Cum vidisset turba, quod Jesus*

Jesus non esset ibi, & c.11. *Ut sciatis, quia non eram ibi*. De tempore vero post mortem, & Resurrectionem dicitur Joa.16. *Relinquo mundum & vado ad Patrem*. Marc. 16. *Surrexit non est hic*, & Act.1. *Assumptus est in cœlum*; & infra. *Sic veniet, quemadmodum vidistis eum euntem in cœlum*. Quod testimonium etiam de tempore post Ascensionem procedit, & Act.2. dicitur, animam Christi aliquando fuisse in inferno, non tamen semper ibi mansisse; non ergo erat ubique: & eodem modo dicitur in Evangeliis, corpus depositum esse de Cruce, & positum in sepulchro: & satis significatur, tunc alibi non fuisse. Respondent hæretici, in his locis sermonem esse de existentia visibili corporis Christi in loco, & ideo negari fuisse alicubi, quia ibi non erat localiter, seu visibiliter: & eodem modo exponunt, ascendisse, vel descendisse, &c. Sed hæc fuga primo est contra vim & proprietatem verborum: secundo contra communem expositionem, & traditionem Patrum: tertio contra veritatem mysterii Incarnationis Christi, sequitur enim, non vere, sed secundum apparentiam quandam fuisse factam, ut, v.g. sequitur, non vere fuisse inclusum Christi corpus in utero Virginis, neque vere ex illo per humanam nativitatem exivisse, neque vere fuisse ingressum ad discipulos, janius clausis: & alia similia, quæ sine vera loci mutatione, & reali existentia in uno, & non in alio, proprie ac vere intelligi non possunt. Quarto est in rigore contra veritatem illarum locutionum, non enim vere dici potest, Christum non esse hic, signata hostia consecrata, solum quia ibi non est visibiliter, seu localiter. Sed retorquent hoc argumentum hæretici, nam Joan.16. dicit Christus, se relinquere mundum, & ire ad Patrem, quamvis revera manserit in Eucharistia; ergo dicitur relinquere, solum quia visibiliter in mundo non mansit. Respondetur, illa verba proprie, & vere, & cum toto rigore intelligi, nam Christus, ascendendo in cœlum, vere reliquit mundum, illi auferens suam realem præsentiam, non solum secundum visibilem apparentiam, sed secundum realem existentiã in mundo: reliquit autem Christus mundum, seu existentiam in mundo, quod erat ex vi illius motus, & ascensionis: quod vero aliunde, scilicet, per illud mysterium, & alio modo in mundo manserit, est accidentiarum ad illorum verborum veritatem, & fortasse, quando Christus ascendit, pro illo tempore in nullo inferiori loco mansit, quia nulla tunc erat hostia consecrata: quamquam etiam hoc sit per accidens. Adde, illa verba satis proprie intelligi de morte, per quam Christus proprie ita reliquit mundum, ut in eo non manserit secundum humanitatem.

Hæreticorum responsio confutatur.

Hæretic. Resp. 2.

Confutatur.

Secundo argumentor traditione Conciliorum, & Patrum; in VI. enim Synod. act.11. expresse dicitur, assumpsisse Christum corporis circumscriptionem, & in VII. Synod. act.6. tom.6. ubi damnatur nonus canon Conciliabuli Constantinopolitani, & ex professo variis testimoniis Scripturæ probatur, Christum ante & post Resurrectionem fuisse loco secundum humanitatem circumscriptum, & inferius act.7. post fidei definitionem anathemate feriuntur, qui hoc negant: & in Concil. Lateran. sub Martin.1. can.4. *Si quis non confitetur Christum circumscriptum corpore, & incircumscriptum Deitate, condemnatus sit*. Præterea ex Græcis Patribus Athanas. contra Arium disputatione coram Probo, tom.4. ex hac proprietate, corporis Christi veritatem confirmat; Cyril. Alex. lib.9. in Joan. c.21. dicit, Christum corpore nobis abesse, & Divinitate esse præsentem. Idem repetit lib.11. c.21. & similia habet Cyril. Jerosol. catech.14. & Theodor. dialog. 2. qui refert in eamdem sententiam Gregor. Nyssen. orat. contra Eunom. & Damasc. 3. lib. de fide, c. 7. *Carne*, inquit, *minuitur, & contrahitur, nam secundum divinitatem, omnem refugit circumscriptionem: neque enim corpus una cum divinitate, quæ incircumscripta est, porrigit, & extendit*. Idem Damasc. orat. de Transfig. *Corpus*, inquit, *illud sane circumscriptum, & definitum erat: neque enim, cum in Thabor staret, extra montem pertingebat, at Deitas captum omnem excedebat, atque ultra omnia erat*. Ex Latinis Aug. serm. 58. de Verbis Domini, circa illud Joan.14. *Vado ad eum, qui misit me*. *Ibat*, inquit, *per id, quod in uno loco erat, manebat per id, quod ubique erat*; & tractat.50. in Joan. dicit, Christum nunc nobis esse absentem, & præsentem, *quia suum*, inquit, *corpus intulit in cœlum, majestatem non abstulit mundo*. Idem epist.57. ad Dardanum, & Ambrof. lib.2. de fide c.4. in princ. Hieron.3. tom. epist.148. ad Marcellam, quæ incipit: *Magnis nos provocas quæstionibus*, & Greg. hom.28. in Evangelia, tractans illud Joan.4. *Erat quidam Regulus*, &c. *Corporalem*, inquit, *præsentiam Domini quærebat, qui per spiritum nusquam deerat: minus itaque in illum credidit, quem non putavit posse salutem dare, nisi præsens esset & corpore*. Idem docet Fulgen. lib.2. ad Trasimundum c.17. & Vigilius lib.1. & 4. contra Eutychetem, & alii Patres frequenter, tractantes de Ascensione Christi Domini, & descensu ad inferos, & aliis similibus mysteriis.

Ultimo arguitur ratione, quia, vel hæc proprietas communicata esset humanitati necessario ex vi unionis, vel voluntarie: neutrum dici potest. Primum probatur primo, quia unio hypostatica non requirit, ut proprietates unius naturæ communicentur alteri, nam hoc esset confundere naturas, & in errorem Eutychetis incidere, ut patet ex dictis quæst. 2. disp. 7. & in quæst. præcedenti, disp.31. in principio. Et probatur aperte, quia aliàs ex vi unionis, humanitas etiam esset æterna, sicut dicitur esse immensa, & necessario existeret in omnibus temporibus, præteritis, & futuris, sicut dicitur esse in omnibus locis: similiter esset omnipotens, & alia, quæ plane sunt impossibilia. Secundo, quia aliàs fatendum esset hæreticis, humanitatem a principio conceptionis esse ubique, non tantum aptitudine, sed actu, quod multi eorum non audent concedere, quia repugnat veritati mysteriorum ad humanitatem pertinentium: quomodo enim vere mortuus esset, & descendisset ad infernum secundum animã, & non secundum corpus, jacuisset vero in sepulchro secundum corpus, & non secundum animam, nisi secundum eas partes circumscriberetur, aut definiretur loco, ita ut partes illæ inter se loco distarent? Tertio declaratur exẽplo naturali, nam, licet materia capitis, v.g. sit substantialiter conjuncta toti animæ, non inde necessario sequitur, illam esse, ubicumque est anima. Secundum de voluntaria communicatione facile excluditur, primo, quia communicatio hujus ubiquitatis, prout ab ipsis hæreticis intelligi videtur, & contradictionem involvit, & ipsi mysterio Incarnationis repugnat; volunt enim, ipsammet immensitatem divinitatis formaliter communicari humanitati, & per se ipsam ita illam perficere, ut faciat illã ubique existere; quod plane intelligi non potest sine naturarum confusione, talique unione, ut ex eis una natura resultet. Quod si intelligant, humanitatem constitui ubique per quandam participationem creatam immensitatis Dei, ita tamen, ut æque sit ubique, ac ipse Deus, adhuc mihi videtur omnino impossibile, quod affirmant; nam Deus ita est ubique, ut substantia ejus sit quasi infinite diffusa, quod a nobis explicatur, vel in ordine ad spatia imaginaria, vel ad corpora, quæ in majori & majori quantitate in infinitum creari possunt, in quibus omnibus Deus esse potest sine ulla sui mutatione: hinc enim aperte constat, ipsam divinam substantiam ita in se esse, ut ita dicam dispositam, seu immensam, ut sit actu veluti infinite diffusa: hic autem modus immensitatis, & existendi ubique, cum in suo ordine sit actu infinitus, non minus repugnat corpori, quam infinita quantitas vel extensio.

Ubiquitas ut ab hæreticis ponitur, repugnat rei creatæ.

Quod si tandem intelligant, humanitatem Christi ex speciali, & voluntario dono Dei esse ubique, id est in omnibus rebus creatis, quæ intra finitum spatium terminantur, non intelligo hoc esse impossibile, aut implicare contradictionẽ, ut aperte ostendit Eucharistiæ mysteriũ: sicut enim nunc Christi humanitas realiter est præsens multis locis, ita potuisset toti universo fieri præsens; nullã enim majorem repugnantiam involvit, imo ex illius mysterii vi posset in universo orbe existere, si in omnibus partibus universi esset materia, ex qua illud mysterium conficitur, & a debito ministro convenienti intentione forma applicaretur. Dicere autem, de facto ita esse, non solum est temerarium, quia est contra Patrum authoritatem, & Theologorum omnium, & sine fundamento: sed etiam hæreticum, quia est contra Scripturam, & contra alia mysteria fidei, ut explicatum est, & specialiter contra mysterium Eucharistiæ, prout ab universa Ecclesia intelligitur, quia, posita illa ubiquitate, non magis esset præsens corpus Christi in speciebus panis, quam in aliis rebus: neque quoad realem præsentiam magis sumeretur a nobis in Eucharistia, quam in communi cibo: unde ad illam efficiendam nulla esset necessaria conversio

Ubiquitatem, prout dicit esse in omnibus creaturis, humanitati Christi tribuere hæreticum est.

versio seu transubstantiatio, quæ omnia sunt contra fidem. Unde concludo, Christi corpus tantum esse in cœlo, & in Eucharistia; seclusoque eodem Eucharistiæ mysterio, non solum non esse corpus Christi ubique, sed neque etiam esse alibi, quam in cœlo: & contrarium asserere esset magna temeritas, sine fundamento, & contra omnes Theologos in 3.d.22.D.Th. infra q.52. art.3.&4. contra Gent.c.49.

Objectio. Sed contra primo. Verbum est ubique: ergo & Christus est ubique per communicationem idiomatum, ut Patres communiter loquuntur, August. ser.14. de Verb. Apostoli, & Chrys. hom.17. in ad Hebræ. Ambr. lib.7. in Luc. Hierony. contra Vigilant. & alii communiter: ergo & ipsa humanitas est ubique: probatur hæc consequentia ultima, quia Christus ubique est homo. Respondetur ex S.

Respons. Thoma dist.22.q.1.art.2. & aliis Theologis ibi, ut Christus dicatur esse ubique per idiomatum communicationem, satis esse, ut ipsa persona sit ubique; sicut, ut dicatur æternus, satis est, ut ipsa persona æterna sit. De illa autem propositione, *Christus ubique est homo*, si illud, *ubique*, cadat supra prædicatum, *homo*, D.Th. dicit, in rigore esse falsam, quia prædicata formaliter tenentur: & ideo illud, *ubique*, cadit supra humanitatem ipsam, & significat, illam esse ubique, seu ubique copulari tali supposito. Sicut hæc etiam est falsa propositio: *Christus ab æterno est homo*, propter eamdem rationem: & hæc similiter *Anima, ubicumque est, informat manum*: & si unus homo esset in pluribus locis, & in eis haberet proprietates diversas, v.g. in uno albedinem, & in alio nigredinem, falsum esset dicere illum ubique esse album: & nunc falsum est dicere, corpus Christi, ubicumque est, esse extensum in ordine ad locum. Quæ omnia vera sunt, intellecta propositione in illo sensu, qui videtur maxime formalis, & rigorosus: si tamen adverbium præcise conjungatur cum subjecto, admitti potest illa locutio: sensus enim erit, hoc suppositum, quod est ubique, esse hominem, & de illo ubique existente vere dici posse esse hominem.

Hæc propositio. Christus ubique est homo, quomodo intelligenda.

Objectio. Matth 28. Sed contra secundo, quia Matth. ult. dicit Dominus: *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra*; ergo saltem ex tunc accepit hanc ubiquitatem, seu præsentiam in cœlo, & in terra. Respondetur. Jam supra diximus,

Responsio. illam potestatem humanitati Christi communicatam, non esse ipsammet omnipotentiam Dei, sed quandam potestatem excellentiæ in omnes creaturas, quæ non requirit realem præsentiam in omnibus creaturis: existens enim in cœlo potest omnibus imperare, easque immutare, ut supra declaratum est.

Objectio. Sed contra tertio, nam ad Ephes. 4. dicitur Christus ascendisse in cœlum, ut adimpleret omnia; ergo saltem

Responsio. ex tunc cœpit esse in omnibus rebus. Respondetur, satis ineptum esse, exponere hunc locum de corporali præsentia, ita ut Christus dicatur omnia implevisse, quia omnibus rebus cępit esse localiter præsens. Ut quid enim Christus ascendisset in cœlum, ut inde veluti localiter se diffunderet, omniaque repleret? vel si jam hoc modo replet omnia, non vere postea descendet ad judicium, ut dicitur Act.1. Ascendit ergo Christus, ut adimpleret omnia, id est, ut suam peregrinationem concluderet, ac terminaret, ut ait S.Thom. Vel, ut adimpleret omnia, quæ de illo prędicta erant, ut Chrys. & Hieronym. exponunt, juxta communem phrasim Scripturæ, ut Luc.24. *Necesse est impleре omnia, quæ scripta sunt de me*. Vel tertio, ut rerum omnium testimonio se dominum universorum ostenderet, ut exponit Bernard. ferm. 2. de Ascensione. Vel quarto, ut inde impleret Ecclesiam donis gratiæ, & Spiritus sancti, ut dicit Ambr. epist.16. Vel denique, si velimus hoc ad localem præsentiam referre, exponi potest, ut impleret omnia non simul, sed successive, neque existendo, in omnibus individuis locis, sed in omnibus partibus mundi, nunc in terra, postea in aere, ac tandem in cœlo, ut videtur Oecumenius exponere.

Dico secundo, Christum secundum corpus vere fuisse localiter motum. Hæc conclusio habetur in terminis in VI.Synod. Act.11. & sequitur evidenter ex præcedenti, & eisdem testimoniis, & rationibus probanda est: solum eam distinguo, ut exponam difficultatem hic occurrentem, scilicet, quo modo potuerit Christus secundum humanitatem substantialiter unitam Verbo mutare locum, nulla facta in Verbo mutatione. Dicetur fortasse, hoc ideo fieri potuisse, quia Verbum est ubique, non autem humanitas: Sed in hoc est difficultas, quia, cum humanitas sit substantialiter unita Verbo existenti in hoc loco, non videtur fieri posse, ut hæc humanitas transferatur ab uno loco in alium, nisi vel simul secum quasi deferat Verbum sibi unitum, & consequenter Verbum ipsum per accidens moveatur, vel ipsa unio ad Verbum quasi continue dissolvatur ab ipso Verbo, prout est in illo loco: & iterum fiat in eodem Verbo, prout est in alio. Exemplo res explicatur, nam licet tota anima sit in singulis partibus corporis, si tamen intelligamus, partem unam moveri ad locum alterius per penetrationem, nihilominus intelligimus, animam per accidens moveri simul cum parte mota, propter unionem substantialem indissolutam, quamvis in alia parte tota anima existeret. Aliud exemplum est, nam si hostia consecrata circulari motu intra suam sphæram movetur, corpus Christi per accidens movetur, propter unionem cum speciebus, quamvis totus sit præsens in toto illo loco, & totus in qualibet parte. Respondetur, sicut Verbum divinum ubique est unum & indivisibile, ita unionem humanitatis ad ipsum, ubicumque existat, eamdem omnino esse: unde, sicut corpus, vel humanitas mutat locum, ita secum defert illam unionem ad Verbum, & ita, immanente prorsus eadem unione, intelligitur fieri mutatio in humanitate, nulla facta mutatione in Verbo. Et exempla adducta potius valent ad hoc confirmandum, quam ad impugnandum, quia anima non potest moveri ad locum, in quo antea erat, cum non intelligatur in eodem loco bis esse, etiam si fortasse in eodem loco informet duas materias, se penetrantes secundum locum. Et eodem modo corpus Christi Domini, in casu posito non movetur per accidens, quia semper retinet eamdem præsentiam secundum se totum, & secundum omnes partes suas ad species, & ad omnes partes earum, & eamdem relationem distantiæ & propinquitatis ad cætera corpora. Responsio.

Dub. quomodo Christus motus fuerit localiter, nulla facta in Verbo mutatione.

Dices; ergo per communicationem idiomatum concedi posset, Verbum aut Deum esse mutatum, quando Christus mutatus est. Aliqui respondet, hoc posse, & debere concedi in determinatis seu specificis mutationibus: sic enim dicimus, Deum ambulasse, passum esse, ascendisse, &c. quia istæ locutiones nihil involvunt, aut requirunt ad suam veritatem, quod repugnet Verbo secundum se: quia satis est, ut illa prædicata conveniant personæ ratione alicujus naturæ, & ex ipsis terminis satis indicatur, illa non dici de Verbo secundum se, sed ratione naturæ assumptæ: at vero sub generali nomine mutationis negant illam locutionem: quia non est usitata a Patribus, & Conciliis. Mihi tamen videtur, esse ambiguam & distinguendam, ne videatur significare, Deum in se ipso mutatum esse ratione hujus mysterii, nam in hoc sensu falsa est, & negatur a Patribus; si tamen sit sermo de sola communicatione idiomatum, propter mutationem factam in humanitate jam unita Verbo, vera est propositio, ut argumentum probat, neque habet majus inconveniens, quam quod Deus sit mortuus, vel genitus ex virgine. Objectio. Responsio.

QUÆSTIO XV.

De defectibus animæ, a Christo assumptis, in decem articulos divisa.

DEinde considerandum est de defectibus pertinentibus ad animam. Et circa hoc quæruntur decem.
Primo, utrum in Christo fuerit peccatum.
Secundo, utrum in eo fuerit fomes peccati.
Tertio, utrum in eo fuerit ignorantia.
Quarto, utrum anima ejus fuerit passibilis.
Quinto, utrum in eo fuerit dolor sensibilis.
Sexto, utrum in eo fuerit tristitia.
Septimo, utrum in eo fuerit timor.
Octavo, utrum in eo fuerit admiratio.
Nono, utrum in eo fuerit ira.
Decimo, utrum simul fuerit viator & comprehensor.

ARTICULUS I.

Utrum in Christo fuerit peccatum.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in Christo fuerit peccatum. Dicitur enim in Psalm.21. Deus meus 90. Infr. q.31. art.7.& 3.

ad 3 q.1. cir. fin. & d.11 q.1. c. & quod. 4.q.11. a.1 *meus respice in me, quare me dereliquisti, longe a salute mea verba delictorũ meorum. Sed hæc verba dicuntur ex persona ipsius Christi, ut patet ex hoc, quod ipse ea in cruce protulit. Ergo videtur, quod in Christo fuerint delicta.*

2 *Præterea. Roman.5. dicit Apostolus, quod in Adam omnes peccaverunt: quia, scilicet, in eo originaliter fuerunt. Sed Christus etiam originaliter fuit in Adam. Ergo in eo peccavit.*

3 *Præterea. Apostolus dicit Hebr.2. quod in eo, in quo Christus passus est & tentatus, potens est & his, qui tentãtur, auxiliari. Sed maxime indigebamus auxilio ejus contra peccatum. Ergo videtur, quod in eo fuerit peccatum.*

4 *Præterea. Secunda ad Corinth. 15. dicitur, quod Deus eum, qui non noverat peccatum, scilicet, Christum, pro nobis peccatum fecit. Sed illud vere est, quod a Deo factum est. Ergo in Christo vere fuit peccatum.*

c.11. in fin. tom.3. 5 *Præterea. Sicut August.* dicit in lib. de Agone Christiano, in homine Christo se nobis ad exemplum vitæ præbuit Filius Dei: sed homo indiget exemplo, non solum ad recte vivendum, sed etiam ad hoc, quod pœniteat de peccatis. Ergo videtur, quod in Christo debuerit esse peccatum, ut, de peccatis pœnitendo, pœnitẽtiæ nobis daret exemplũ.*

Sed contra est, quod ipse dicit Joan. 8. Quis ex vobis arguet me de peccato?

Art.1. & 2 hujus q. *Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est*, Christus suscepit defectus nostros, ut pro nobis satisfaceret, & ut veritatem humanæ naturæ comprobaret, & ut nobis fieret exemplum virtutis. Secundum quæ tria manifestum est, quod defectum peccati assumere non debuit. Primo quidem, quia peccatum nihil operatur ad satisfactionem, quinimo virtutem satisfactionis impedit: quia, ut dicitur Eccles.34. dona iniquorum non probat Altissimus. Similiter etiam ex peccato non demonstratur veritas humanæ naturæ: quia peccatum non pertinet ad humanam naturam, cujus Deus est causa: sed magis est contra naturam, per seminationem diaboli introductum, ut Da-* lib.2. c.30 & lib.3. cap.20. *masc.* dicit. Tertio, quia peccando exemplum virtutis probare non potuit, cum peccatum contrarietur virtuti. Et ideo Christus nullo modo assumpsit defectum peccati, nec originalis, nec actualis, secundum illud, quod dicitur 1. Petr.2. Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus.*

li.3. orth. fid. c.25. b *Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Damasc.* dicit in 3. lib. dupliciter dicitur aliquid de Christo. Uno modo secundum proprietatem naturalem & hypostaticam: sicut dicitur quod Deus factus est homo, & quod passus est pro nobis. Alio modo secundum proprietatem personalem & habitudinalem, prout, scilicet, aliqua dicuntur de ipso in persona nostra, quæ sibi secundum se nullo modo conveniunt. Unde & inter septem regulas Ticonii, quas August.* lib.3 c.31. tom. 3. *ponit in 3. de Doct. Christiana prima ponitur de Domino & ejus corpore: cum, scilicet, Christi & Ecclesiæ una persona æstimatur. Et secundum hoc Christus ex persona membrorum suorum loquens, dicit, Verba delictorum meorum, non quod in ipso capite delicta fuerint.*

lib.10. c.19 & 20. to.3. *Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit August.*† 10. *super Genes. ad literam, non eodem omni modo Christus fuit in Adam & aliis Patribus, quo nos ibi fuimus. Nos enim fuimus in Adam secundum seminalem rationem, & secundum corpulentam substantiam: quia, scilicet (ut ipse ibidem dicit) cum sit in semine & visibilis corpulentia, & invisibilis ratio, utrumque currit ex Adam. Sed Christus visibilem carnis substantiam de carne Virginis sumpsit, ratio vero conceptionis ejus non a semine virili, sed longe aliter, ac desuper venit. Unde non fuit in Adam secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam. Et ideo Christus non accepit active ab Adam humanam naturam, sed solum materialiter: active vero a Spiritu sancto. Sicut & ipse Adam materialiter sumpsit corpus ex limo terræ, active autem a Deo. Et propter hoc Christus non peccavit in Adam, in quo fuit solum secundum materiam.*

Ad tertium dicendum, quod Christus ex sua tentatione, & passione nobis auxiliatus est, pro nobis satisfaciendo: sed peccatum non cooperatur ad satisfactionem, sed magis ipsam impedit, ut dictum est. Et ideo non oportuit,* In corp. art. & q.4. art.16. ad 2. *quod peccatum in se haberet, sed quod omnino esset purus a peccato: alioquin pœna, quam sustinuit, fuisset sibi debita pro proprio peccato.*

Ad quartum dicendum, quod Deus fecit Christum peccatum: non quidem, ut in se peccatum haberet, sed qui fecit eum hostiam pro peccato. Sicut & Oseæ 4. dicitur: Peccata populi mei comedent, scilicet, Sacerdotes, qui secundum legem comedebant hostias pro peccato oblatas. Et secundum hunc modum dicitur Isai. 53. quod Dominus posuit in eo iniquitatem omnium: quia, scilicet, eum tradidit, ut esset hostia pro peccatis omnium hominum, vel fecit eum peccatum, id est, habentem similitudinem carnis peccati: ut dicitur Roman.8. & hoc propter corpus passibile & mortale, quod assumpsit.

Ad quintum dicendum, quod pœnitens laudabile exemplum dare potest, non ex eo quod peccavit: sed in hoc, quod voluntarie pœnam sustinet pro peccato. Unde Christus dedit maximum exemplum pœnitentibus, dum non pro peccato proprio, sed pro peccatis aliorũ voluit pœnam subire.

COMMENTARIUS.

HÆc quæstio simpliciter de peccato intelligenda est, ut tam originale quam actuale mortale & veniale comprehendat. Tractatur autem a D.Th. de facto, non de possibili: quo sensu nullam difficultatem habet litera articuli. Respondet enim D.Th. in Christo nullum fuisse peccatũ, quod optimis, & perspicuis rationibus cõfirmat. Titulus articuli. Respon.

b In solutione ad primum tractat locum illum Ps.21. *Longe a salute mea verba delictorum meorum.* In quo observandum est, juxta veritatem Hebraicam non legi *delictorum meorum*, sed *Verba rugitus mei*, seu *fremitus mei*. Juxta quam lectionem sensus est apertus, scilicet, cur Deus ita me dereliquisti, ut verba, quibus ad te clamo, longe sint ab impetranda salute mea. Sed quoniam lectio vulgata, quæ eadem est cum lectione Septuaginta, retinenda est; ideo communis expositio illius loci est, quam D.Th. hic attulit, illa scilicet verba dicta esse de Christo in persona suorum membrorum, ut sicut dixit Saulo Act.9. *Cur me persequeris?* cum non illum in persona sua, sed in membris suis persequeretur: ita hic delicta suorum membrorum appellat sua, quia illa in se susceperat, ut pro illis pateretur. Ita August. epist. 120. de Gratia novi Testamenti cap.6. & seqq. quem alii expositores secuti sunt. Idem August. 3. de Doct. Christ. cap.31. & Nazian. orat.36. in princ. & Damasc. lib.3. cap.25. & lib.4. c.19. Nec multum ab hac expositione discrepat, quod ibi notat Theodoretus, sicut dicitur Christus pro nobis factus peccatum, quia factus est hostia pro alienis peccatis, ita eumdem Christum vocare delicta sua, non propter culpas, quas in se habuerit, sed propter obligationem, quam suscepit satisfaciendi pro alienis culpis: quomodo Isa. 53 dicitur Deus posuisse in illo *iniquitates omnium nostrorum.* Alia expositio esse posset, ut Christus delicta sua vocet, non quæ revera habebat, sed quæ illi falso imponebantur, sicut exponit Ruffinus verba illa Psal.68. *Deus tu scis insipientiam meam*, id est, passionem meam, quæ ab hominibus insipientia reputata est, ut etiam August. & Hilar. exponunt. *Et delicta mea a te non sunt abscondita*, id est, delicta, quę mihi homines imputant, tu scis, qualia sint, quia revera nulla sunt. Et ad eundem modum exponi possunt verba illa Psalm.39. *Comprehenderunt me iniquitates meæ*, si ad Christum referantur, nam de illo exponit hunc Psalmum Paul. ad Hebr. 10. Aliter vero Euthymius negative interpretandum putat, *Verba delictorum meorum*, id est, delicta mea longe sunt a salute mea, id est, longe sunt a me, seu longe absunt, ut saluti meę nocere possint, cum revera nulla sint. Quem sensum fere secutus est Jansenius, per interrogationem legens hunc locum, scilicet; nunquid verba delictorum meorum longe me faciunt a salute mea? quasi dicat, nullo modo: qui omnes sensus pii sunt, & probabiles: facilius tamen est adhærere communi lectioni, & expositioni. Aliorum argumentorum solutiones optimam doctrinam continent, non indigent tamen expositione.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerit fomes peccati.

AD *secundum sic proceditur. Videtur, quod in Christo fuerit fomes peccati. Ab eodem enim principio derivatur fomes peccati & passibilitas corporis sive mortalitas, scilicet, ex subtractione originalis justitiæ: per quam simul inferiores vires animæ subdebantur rationi, & corpus animæ. Sed in Christo fuit passibilitas corporis, & mortalitas. Ergo etiam in illo fuit fomes peccati.* 91. Infr. q.27. art.3.c. & 1 & 3.d.17 art.1.q 24 & opusc. 3. c. 231.

2 *Præterea. Sicut Damasc.* dicit in 3. lib. Beneplacito divinæ voluntatis permittebatur carni Christi pati & ope-* li.3. orth. fid.c.15. a med. & cap.14.

operari, quæ propria. Sed proprium est carni, ut concupiscat delectabilia sibi, Cum igitur nihil aliud sit fomes, quam concupiscentia, ut dicitur in Glos. † *Rom. 7. videtur, quod in Christo fuerit fomes peccati.*

Glos. ord. super illud Rom. 7 ut obediatis.

3 Præterea. Ratione fomitis peccati, caro concupiscit adversus spiritum: ut dicitur Galat. 5. Sed tanto spiritus ostenditur fortior & magis dignus corona, quanto magis superat hostem, scilicet concupiscentiam carnis: secundũ illud 2. ad Tim. 2. Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit. Christus autem habuit fortissimum & victoriosissimum spiritum, & maxima dignum corona secund. illud Apoc. 6. Data est ei corona & exivit vincens, ut vinceret. Videtur ergo, quod in Christo maxime debuerit esse fomes peccati.

Sed contra est, quod dicitur Matth. 1. Quod in ea natum est, de Spiritu sancto est. Sed Spiritus sanctus excludit peccatum & inclinationem peccati, quæ importatur nomine fomitis. Ergo in Christo non fuit fomes peccati.

q. 7. art. 2. & 9.

a Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, * *Christus perfectissime habuit gratiam & omnes virtutes. Virtus autem moralis, quæ est in rationali parte animæ, eam facit esse rationi subjectam: & tanto magis, quanto perfectior fuerit virtus: sicut temperantia concupiscibilem, & fortitudo & mansuetudo irascibilem: ut in Secunda parte dictum est***; ad rationem autem fomitis pertinet inclinatio sensualis appetitus in id, quod est contra rationem. Sic igitur patet, quod quanto virtus in aliquo fuerit magis perfecta, tanto magis in eo debilitatur vis fomitis. Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est, quod in eo fomes peccati non fuerit, cum etiam iste defectus nõ sit ordinabilis ad satisfaciẽdum: sed potius inclinet ad contrariũ satisfactioni.*

1. 2. q. 56. art. 4.

*Ad primum ergo dicendum, quod inferiores vires pertinentes ad sensibilem appetitum, naturaliter sunt obedibiles rationi; non autem vires corporales, vel humorum corporalium, vel etiam ipsius animæ vegetabilis, ut patet in primo Ethic.** *Et ideo perfectio virtutis, quæ est secundum rationem rectam, non excludit passibilitatem corporis: excludit autem fomitem peccati: cujus ratio consistit in resistentia sensualis appetitus ad rationem.*

lib. 1. Eth. cap. ult. tom. 5.

*Ad secundum dicendum, quod caro naturaliter concupiscit, quod est sibi delectabile concupiscentia appetitus sensitivi: sed caro hominis (qui est animal rationale) hoc concupiscit secundum modum & ordinem rationis. Et hoc modo caro Christi concupiscentia appetitus sensitivi naturaliter appetebat escam, & potum, & somnum, & alia, quæ secundum rectam rationem appetuntur: ut patet per Damas.** *id. 3. lib. Ex hoc autem non sequitur, quod in Christo fuit fomes peccati, qui importat concupiscentiam delectabilium, præter ordinem rationis.*

Li. 3. orth. fid. c. 14.

Ad tertium dicendum, quod fortitudo spiritus aliqualis ostenditur, ex hoc quod resistit concupiscentiæ carnis sibi contrariantis, sed major fortitudo spiritus ostenditur, si per ejus virtutem totaliter caro comprimatur, ne contra spiritum concupiscere possit. Et ideo hoc competebat Christo, cujus spiritus summum fortitudinis gradum attigerat. Et licet non sustinuerit impugnationem interiorem ex parte fomitis, sustinuit tamen exteriorem impugnationem ex parte mundi & diaboli: quos superando victoriæ coronam promeruit.

COMMENTARIUS.

Titulus articuli.

QUamvis peccatum proprie sit in voluntate, fomes autem in appetitu sensitivo, quia tamen fomes ad peccatum inclinat, & ideo D. Thom. hunc articulum præcedenti conjungit: &, quia effectus fomitis aliquo modo in voluntatem redundat, quia, quatenus appetitu conjuncta est, per illius motus, & affectiones prævenitur, & interdum trahitur, ut rationem præveniat, & contra illam insurgat. Potest autem fomes peccati vel in actu secundo, vel in actu primo considerari, & in actu secundo, significat motum aliquem appetitus, qui rationem & voluntatem liberam antevertit, & ad peccatum inclinat: at vero in actu primo significat ipsum appetitum, seu naturalem inclinationem ejus, ita inordinatam, ut interdum possit prævenire voluntatem, & contra rationem insurgere.

Respons.

Negat ergo D. Thom. in Christo fuisse fomitem, quod duplici ratione confirmat. Prior est, quia habuit omnes virtutes morales omni ex parte perfectas: sed per has virtutes subjicitur appetitus inferior superiori, & frænatur fomes, & quo hæ virtutes sunt perfectiores, eo est major hæc subjectio: ergo in Christo, in quo virtutes fuerunt perfectissimæ, ista subjectio integra & perfecta fuit. Quæ ratio in primis intelligenda videtur de virtutibus, non tantum per se infusis, sed etiam de iis, quæ suo genere acquisitæ sunt, quia hæ sunt maxime accommodatæ ad moderandos affectus, & subjiciendum appetitum inferiorem superiori.

Sed adhuc difficile est, quomodo hæc perfecta subjectio fieri possit per solos inhærentes habitus, ita ut per solos illos omnino auferatur fomes. Respondet Cajetanus hic animam Christi quoad perfectionem virtutis habuisse statum, quem haberent animæ in statu innocentiæ, & ideo habitus virtutum perfectos potuisse omnino extinguere fomitem in Christi humanitate, quamquam in Jo: Baptista, vel in quolibet alio habente naturam vulneratam, non fuerint sufficientes ad præstandum hunc effectum. Sed hoc non sufficit ad explicandam rem; interrogo enim, quæ sit illa perfectio, in qua Christi anima, vel humanitas similis fuit homini existenti in statu innocentiæ. Nam vel est aliqua intrinseca perfectio ipsi animæ, vel potentiis ejus inhærens, & sic esse non potest, nisi qualitas, & consequenter, vel actus, vel habitus virtutum, qui ejusdem rationis, & perfectionis conferri possunt cuilibet homini lapso: sed omnes illi revera non sufficiunt ad omnino extinguendum fomitem, & ita frænandum, ut nunquam rationem præveniat, quia appetitus sæpe excitatur ab objecto non applicato per rationem, sed aliunde, antequam ratio advertere possit, qua excitatione facta, ipse naturaliter moveri potest, antequam ratio possit advertere: quæ naturalis operatio non potest per solos habitus corrigi, vel frænari. Unde etiam in statu innocentiæ, ad tollendum fomitem, præter habitus inhærentes, fuit necessaria (ut ego existimo) aliqua alia perfectio, seu specialis Dei providentia, qua ita custodiretur homo, ut non permitteretur appetitus ejus moveri, aut excitari, antequam ratio adverteret: ut in 1. part. latius tractavi. Vel ergo Cajetanus loquitur de hac perfectione status innocentiæ, & sic potius deberet concedere, hunc effectum non fieri per solos inhærentes habitus virtutum. Et ita ego existimo, virtutes perfectas fuisse ex natura rei necessarias, & convenientissimas ad hunc effectum, non tamen illas sufficere secundum habitualem tantum perfectionem ad conjungendam actualem aliquam perfectionem, per quam anima sit ita semper actualiter disposita, ut prævenire possit motiones objectorum sensibilium: vel certe divinum auxilium, & prævenientem gratiam, qua hoc donum conferatur, ut latius statim in disputatione explicabo. Et propterea D. Thom. non contentus hac ratione, ut concluderet virtutes habuisse in Christo hunc perfectissimum statum, & omnia requisita ad extinguendum fomitem, addidit rationem secundam sumptam ex fine Incarnationis, ad quem fomes nihil posset conferre. Unde cum aliàs non sit consentaneus personæ Christi, recte concluditur in illo non fuisse.

Objectio.

Respon.

Solutiones argumentorum claræ sunt.

DISPUTATIO XXXIII.
In duas Sectiones distributa.

De defectibus gratiæ, & virtuti contrariis, a Christo non assumptis.

DEfectus animæ, de quibus in hac quæstione agit D. Thom. intelligi possunt, vel in ipsa animæ essentia, vel in potentiis ejus. Rursus pertinere possunt vel ad malum culpæ, vel ad malum pœnæ, sub quo omnes imperfectiones, tam intellectus, quam sensus comprehendo. In essentia autem animæ potest intelligi defectus pertinens ad malum culpæ, quatenus privatio gratiæ, quæ ad hoc genus mali revocatur, in essentia ipsius animæ esse intelligitur, proprie vero malum culpæ in voluntate consummatur. Et ideo in hac disputatione agendum est de hoc defectu, pertinente ad animam ratione ipsius voluntatis, postea vero de aliis defectibus dicemus: ad malum autem culpæ revocari potest omnis defectus animæ, qui vel ad peccatum inclinat, vel est quasi proprius, & intrinsecus peccati effectus: ut sunt peccati fomes & habitus vitiorum, qui peccando acquiruntur, de quibus omnibus in hac disputatione dicemus.

S E-

SECTIO I.

Utrum in Christo fuerit peccatum, vel secundum ordinariam potentiam esse potuerit.

NOn defuerunt hæretici, qui Christo Domino maculam, aut peccatum imponere ausi sunt; referunt enim Lindan.dialog.2.Hosius lib.1.de hæref.nostri temporis,Prateol.verbo Antichrist.& verbo Præmonstratensis, & alii, quosdam hæreticos hujus temporis asserere, Christum in Cruce in quosdam impatientiæ, ac desperationis motus incidisse, quos significasse dicunt illis verbis,*Deus Deus meus,ut quid dereliquisti me*?Calvinus etiam asseruisse fertur Christum in horto ita fuisse turbatum, & tentationibus agitatum,ut sine spiritu oraverit, dicens: *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste*,& propterea quasi ad se rediens inordinatam petitionem statim correxerit, suamque voluntatem Patris voluntati subdiderit. Refertur etiam in Concil. Basileen. sess.22. quendam Augustinum de Roma Episcopum Nazarenum dixisse (quamvis longe alio sensu) Christum quotidie peccare, quia membra ejus quotidie peccant, & ipse vocat delicta sua, peccata suorum membrorum.

Dico primo,in Christo Domino nullum unquam fuisse peccatum. Est de fide, & de originali probatur Luc.1. *Quod ex te nascetur Sanctum,vocabitur Filius Dei.* Est enim ibi sermo de nativitate in utero: fuit ergo Christus ab ipsa conceptione sanctus. Ad quod confirmandum adduci possunt omnia, quibus supra probavimus Christum ab instanti suæ conceptionis gratia plenum extitisse. Et ratio est,non solum quia ab illo instanti ille homo fuit verus Deus,sed etiam,quia conceptus fuit de Spiritu sancto, neque ab Adamo per seminalem rationem descendit, ut recte D.Th. hic ad 2.ex August.lib. 10.Genes.ad literam c.19.& in Enchirid.c.41.& lib.5.cont.Julian.c.9. De actuali,quod in Christo locum non habuerit,sunt expressa testimonia, Joan.8. *Quis ex vobis arguet me de peccato?* & ad Heb.4.*Non habemus Pontificem,qui non possit,compati infirmitatibus nostris, tentatum per omnia pro similitudine absque peccato*;& cap.9.*Semetipsum obtulit immaculatum Deo, &c.* 1. Petr.2. *Qui peccatum non fecit, nec inventus est dolus in ore ejus*. Ex quo loco colligit etiam August.supra, in Christo non fuisse originale peccatum.Denique 2.ad Cor.5. *Eum,qui non noverat peccatũ, pro nobis peccatum fecit*,id est,*hostiam pro peccato*,ut cum Ambrosio exponit hic D.Th.citans illud Oseæ 4. *Peccata populi mei comedent*,id est,oblationes pro peccatis;vel aliter, *Pro nobis peccatum fecit*, id est, induit illud Christus similitudine carnis peccati, ut de peccato damnaret peccatum,ut dicitur ad Roman.8.exponente August.14. contra Faust.cap.4.& 5. Secundo definitur hoc in Conc. Ephes. can.10. ubi tradit,Christum obtulisse sacrificium pro peccatis nostris, non pro suis, quia illa non habuit; idem Concil.Lateran.sub Martino 1.can.5.& alia Concilia quæstione præcedenti citata, sicut affirmant Christum assumpsisse naturales, & irreprehensibiles defectus corporis,ita negãt assumpsisse culpabiles animę defectus. Unde August.epist.99. dicit, animam Christi nec mortificatam peccato, nec damnatione punitam fuisse. Alia vero testimonia Sanctorum in sequenti sectione referam. Tertio sunt rationes evidentes ex dignitate personæ, ex plenitudine gratiæ, ex statu beatitudinis,quem in anima habuit a principio conceptionis. Tandem ex fine Incarnationis,qui est destructio peccati, unde ad Hebr.7.dicitur: *Oportebat, ut nobis esset Pontifex sanctus,innocens, impollutus, segregatus a peccatoribus, & excelsior cœlis factus*. Deinde fuit etiam finis Incarnationis, veram & supernaturalem doctrinam, ipsique peccato contrariam tum verbo,tum exemplo persuadere:&ita maxime oportuit, talis doctrinæ prædicatorem esse summa innocentia,& virtute præditum,& ideo ipsemet Christus,ut concluderet, *Si veritatem dico vobis, quare non creditis mihi?* præmisit: *Quis ex vobis arguet me de peccato?* Et Petrus cum dixisset,*vobis relinquens exemplum,ut sequamini vestigia ejus*, addidit, *Qui peccatum non fecit*. Dices. Etiam debuisset dare exemplum pœnitentiæ peccatoribus. Respondet bene D.Thom.hic ad 4.Christum dedisse peccatoribus perfectissimum pœnitentię exemplum, voluntarie pœnam pro peccatoribus sustinendo,& pro illis satisfaciendo. Adde, etiam dolendo de alienis peccatis propter sincerum, & perfectum Dei amorem, eaque detestando, ut pote Dei injurias, atque offensiones. Ita enim præbuit exemplum pœnitentiæ,secundum id,quod in ea perfectissimum est sine respectu ad proprium peccatum, quod pertinet ad imperfectionem.

Objectio. Respon.

Dico secundo, secundum legem ordinariam non potuisse in Christo esse peccatum. Est etiam certa sine controversia inter Catholicos, & sequitur ex præcedenti: tum,quia secundum legem ordinariam non potuit Christus non esse plenus gratia,& beatus secundum animam: tum etiam, quia constat fuisse legem Dei statutam,ut in Christo nullum permitteretur peccatum, quod donum ita connaturale illi est, & debitum ratione unionis, ut saltem secundum ordinariam potentiam illi negari non potuerit.

Ad hæreticos ergo respondetur,primum stultissimum esse impatientiam,vel desperationem colligere ex verbis illis, *Deus Deus meus, ut quid dereliquisti me?* quomodo enim esset impatiens,qui summa voluntate, & charitate patiebatur?aut quo modo desperaret,qui Deo fruebatur? certusq;erat de sua gloria,&resurrectione,quã sępe prędixerat,nulliusq;peccati conscius erat?Duobus ergo modis verba illa a Patribus exponuntur, primo, ut Christus in persona suorum membrorum locutus sit:usurpavit enim Christus verba Psal.21. qui incipit, *Deus Deus meus respice in me*,cujus verba supra circa textum D.Th.in hunc modum ex Patribus exponebamus,& hunc sensum habet Damasc. lib.3. de Fid. cap. 34. & Leo Papa serm. 16. de passione circa finem, & toto serm.14. August.dicta epist. 120.cap.6.Secundo recte intelligi potest,Christum quoad hæc verba in sua propria persona esse locutum; ipsum autem derelinqui a Patre, ut Leo etiam exponit, nihil aliud est, quam non fuisse exauditum, cum in horto oraverat: vel derelinqui fuit privari omni consolatione in inferiori portione, ita ut sicut peccator derelinquitur quoad culpam, quando privatur auxilio ad resistendum culpæ, ita Dominus derelictus dicatur quoad pœnam, quia destitutus fuit omni ope ad illam leniendam. Ita fere Orig.homil.35.in Matth.& Cyril.Alexand.lib.1.de Fid. ad reginas circa princip. qui recte advertit,verbum illud, *Ut quid*, non fuisse dubitantis, sed dolentis: sicut Exod.32. *Quare irasceris Domine*?& Psal.42. *Quare me repulisti*? Quo sensu facile constat, non fuisse verba illa dicta ex aliqua inordinata, vel indeliberata affectione, vel impatientia: sed summa potius sapientia,& virtute, qua Christus permisit naturæ inferiori,ut suum dolorem ostenderet,tum ad naturæ veritatem,tum etiam ad doloris acerbitatem demonstrandam. Addit etiam Tertul. lib.contra Praxe.nu.21.illa verba esse dicta ad ostendendam divinitatem ipsam immunem, ac liberam omni pœna permansisse. Omitto,Hilarium,& Ambros. interdum indicare, in eo momento corpus Christi esse separatum a divinitate,atque ita derelictum: hoc enim intolerabilem continet errorem, quem infra suo loco confutabimus,& illos Patres pie exponemus.

Deinde non minus stulte, & impie errant hi hæretici, defectum aliquem,vel ordinationem ex oratione in horto facta colligentes: nam,ut infra q.18.dicemus, eis verbis solum ostendit Christus naturalem affectum suum, quod per se malum non est. Nec vero verba ipsa aliquid inordinatum præ se ferunt, cum nihil aliud contineant, quam subjectionem, & conformitatem ad Patris voluntatem: hoc enim significat verbum illud,*Si possibile est*, scilicet secundum divinum beneplacitum, quod alius Evangelista dixit, *Pater si vis, transfer calicem hunc a me, &c.* Quapropter recte dixit Justinus Martyr. dialog. contra Triphonem in illa oratione impletam esse prophetiam David. Psal.21. *Clamabo per diem, & non exaudies, & nocte, & non ad insipientiam mihi*, nam licet Christus ita tunc oraverit, ut exauditus non fuerit, quia non efficaciter volebat,quod orabat:nihilominus non ad insipientiam illi imputata est illa oratio, quæ ex summa potius sapientia,& perfecta ratione profecta est. Ad quod propositum optime explicat figuram de Jephte, & filia virgine ab illo immolata Prosper lib. de Promissionibus, & prędictionibus Dei part.2.cap.20.

Ad aliam denique locutionem illius Episcopi Nazareni, quamquam re ipsa contraria non sit veritati a nobis positæ, tamen scandalosa est, & merito damnata in dicto Concil. Basileensi: cum enim membra Christi non peccent,

cent,ut membra ejus, neque juxta consilium ejus,sed potius ab illo recedendo, non potest Christus dici peccare, quia illa peccant. Et quamvis per quandam metaphoram dicantur peccata membrorum esse Christi, quoad obligationem satisfaciendi pro illis, non tamen quoad commissionem,seu perpetrationem eorum,& ideo nullo modo potest dici Christus in membris suis peccare, sed potius expellere, & abolere peccata.

SECTIO II.

Utrum de absoluta potentia Dei possit esse peccatum in Christo, seu in humana natura Verbo unita.

ARius,cum erraverit asserendo,Verbum Dei esse creaturam,consequenter errare potuit,faciendoChristum capacem peccati,etiam ut est Verbum Patris, ut refert Nicephor. lib.4.hist.cap.5. Nos autem supponimus esse verum Deum, in quem peccatum non cadit, & ideo non dubitamus de voluntate divina Christi,sed de humana. Quam etiam supponimus secundum se esse capacem peccati,si Verbo non esset unita,vel certe si ab illo dimitteretur, & donis gratiæ, & beatitudinis privaretur. Est ergo quæstio de illa voluntate unita Verbo, an perseverante unione ex vi illius impeccabilis sit.

In qua est quorumdam Theologorum sententia, non repugnare Deum peccare per assumptam naturam,cujus præcipuus auctor est Durand. in 3.d. 12. q. 2. Tribuitur etiam Scoto ibidem,& d.2.q.1. quatenus dicit,Christum ratione beatitudinis non potuisse peccare, non tamen ex vi solius unionis: unde cum aliàs sentiat posse humanam naturam assumi sine beatitudine, consequenter videtur sentire,non implicare contradictionem,naturam assumptam manere peccabilem. Et idem sentit Gabr. d. 2. & 13.q.1. Quamvis in modo loquendi differat, quia negat in eo casu esse concedendum,Deum peccare, quod quam constanter dictum sit,infra videbimus. Argumenta pro hac sententia solent multa congeri, sed unum est, in quo tota difficultas consistit, scilicet quod humanitas ex vi solius formalis unionis non redditur sapientior, nec potentior,ut supra ostensum est: posset autem illa humanitas assumi sine ullo dono superaddito præter unionem; ergo tunc ille homo esset non minus ignorans, quam cæteri, nec minus fragilis ad operandum ex ignorantia, vel ex inconsideratione, aut passione, per liberam voluntatem humanam; ergo posset peccare: nam tota radix seu potentia peccandi posita est in illis imperfectionibus.

Dico tamen primo. Impossibile est Christum Dominum,seu Deum per assumptam humanitatem,aut quamcumque aliam creaturam intellectualem Verbo hypostatice unitam aliquod actuale peccatum committere. Hanc conclusionem adeo veram existimo, ut contraria neque sine temeritate,neque sine quadam impietatis specie defendi posse videatur. Primum enim alii omnes Theologi, tamquam fere certam, illam affirmant cum Magistro in 3.d.12.ubi D.Thom.q.1.art.2.Bonavent.& Richar.art.2.q.1.& 2. Palud.q.2.Capreol.q.1.Almay.d. 1.q.2.Dionys.Cistercien.in 3.q.3.art.2.Hugo de S.Vict. lib.2. de Sacram. part.1.c.7. Citari etiam possunt Alens. q.7.memb.2.q.11.& 12.memb.1. Henric.quodlib.6.q.6 & Marsil. in 3.q.3.art.2. in 4.part.& q.9. art.3. & Picus Mirand.in Apol.q.4. quatenus dicunt,de potentia absoluta non potuisse assumi humanitatem sine gratia habituali,& beatitudine animę:quamquam enim hoc falsum sit,tamen ex illo principio consequenter in pręsenti quęstione sentire tenentur,Deum hominē peccare nō posse.

Quod secundo,& præcipue probatur ex communi Patrum traditione,asserentium voluntatem humanam per unionem ad Verbum factam esse impeccabilem. Primo indicatur VI.Synod.act.8. ubi refertur Athanas. serm.2. contra Apollin. & habetur in lib. de Incarnat. satis post med. cum enim Apollinaris negaret esse in Christo animā,& voluntatem humanam,ne concedere cogeretur illum esse capacem peccati: respondet Athanas. nihil esse timendum, quia per ipsam assumptionem illa voluntas impeccabilis facta est,unde idem Athanas. serm.2.contra Arianos satis post med. vocat Christum, per se sanctum, & Dominum sanctificationis, & natura sua justum, & immutabilem ad malum, & in hoc dicit superasse primum hominem,& angelos: & ad hoc accommodat verba illa Psal.44. *Dilexisti justitiam,& odisti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ præ consortibus tuis*, intelligens per illam unctionem, ipsam unionem hypostaticam: & illam particulam, *Propterea*, significare habitudinem causæ finalis, ut sensus sit; Ideo te unxit Deus hoc singulari, & ineffabili modo,ut omnino diligeres justitiam, & odio haberes iniquitatem, nec posse ab hac virtutis rectitudine declinare. Secundo in eadem VI.Synod.act.17.citatur Gregor. Nazian. in orat. 36.num.46. qui dicit, voluntatem humanam Christi ita fuisse deificatam per unionem ad Verbum, ut non posset divinæ repugnare. Tertio Cyril. Alexand. dialog.6. de Trinit. vocat Christum incapacem peccati,& lib. de Fide ad Theodos. non longe a princip. dicit animam Christi per unionem ad Verbum factam esse superiorem omni peccato,& immutabilem. Quarto,Chrys. enarr. in cap.7. Isai. tractans verbum illud: *Antequam sciat parvulus, &c.* inquit, *qui aliorum tollit peccata, & utique immunis est omnis peccati, nec peccare potest*,& infra dicit,Paulum tribuere Christo, τὸ ἀναμάρτητον hoc est, liberrimā immunitatem omnis peccati, seu impeccabilitatem, quam dicit esse proprietatem Dei:& Hieronym.dialog.2. contra Pelagianos, solum Deum dicit esse ἀναμάρτητον, id est,impeccabilem, quamquam etiam hæc vox interdum personam innocentem significare soleat, ut constat ex Damasc.lib.2.de Fid.cap.12.Quinto Basil.epist.65.dicit Christum abjecisse omnes pravas effectiones, tamquam divina majestate indignas. Quæ ratio de omni peccato, & in omni possibili statu procedit. Sexto,clarius Epiph. in Anchorato non longe a fine, dicit contra Apollinar. *Christum in se assumpsisse animam,& carnem,quæ ipse in se continuit non divisa ad malitiam*; & infra dicit, *si Christus superne*,id est,secundum divinitatem, *est perfectus,& verax,etiam inferne*,id est,in humanitate. Unde infert,si in humanitate inventa esset culpa,vel in divinitatem ipsam esse refundendam, vel certe divinitatem non perfecte in humanitate habitare.Septimo Origen.2. Periar.cap.6.ita veritatem hanc explicat: *Ferrum natura sua capax est caloris, & frigoris, si tamen semper intra fornacem ignis contineatur, dici poterit incapax frigoris: sic*, inquit, *beatissima Christi anima in Deo semper existens, quidquid agit, quidquid intelligit, Deus est, & ideo inconvertibilis est, & immutabilis, quæ inconvertibilitatem ex Dei Verbi unione indeficienter ignita possedit*. Octavo indicavit hoc ipsum Iren. lib.3. cap.5.dicens, Christum non potuisse mentiri, quia erat ipsa veritas,quæ ratio servata proportione in omni peccato procedit. Nono referri potest Dionys.cap.3.de Cœlesti hierar.part.3.circa finem,ubi dicit,oportere nos divinam Christi in carne vitam intueri assidue,& sanctam ipsius impeccantiam,seu impeccabilitatem imitari. Decimo, Dionys. Alexand.in Epist. contra Paul. Samosat. circa finem, de Christo dicit: *Nisi esset Deus, non posset esse alienus a potestate peccandi*; sentit ergo, quia est Deus,ideo illam potestatem peccandi(quæ potius impotentia dicenda est) ab illo esse alienam: unde infra dicit, naturalem illi esse virtutem, & justitiam, & non adventitiam, sicut aliis hominibus. Meminit hujus epistolæ Euseb.lib.7.Hist.cap.24.& eam refert Turrian.in Oplotheca,in princ.Damascenum,& Nicetam infra referam. Undecimo ex Latinis August.lib.de Corrept.& grat.cap. 11.*Neque metuendum erat*, inquit, *ne isto ineffabili modo in unitatem personæ a Verbo Dei humana natura suscepta,per liberum voluntatis peccaret arbitrium:cum ipsa susceptio talis esset, ut natura hominis a Deo ita suscepta, nullum in se motum malæ voluntatis admitteret*; & lib.1. contra duas Epist. Pelagianor. *Non ob aliud factus est inter Deum, & hominem mediator, nisi quia ex hominibus non potuit esse peccator*;& lib.2.de Peccat.merit.cap.11. *Mente*,inquit, *conspiciens Christi justitiam, in cujus non tantum divinitate,sed neque in anima,neque in carne ullum potuit esse peccatum*; & lib.1. de Prædest. Sanct. cap.15. *Nunquid metuendum fuit, ne accedente ætate homo ille libera peccaret arbitrio? an ideo in illo non libera voluntas erat,ac non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat*. Et tandem in Enchirid.cap.36.dicit, per gratiam unionis factum esse, ut Christus homo nullum posset habere peccatum; & cap. 40. dicit in naturæ humanæ susceptione factam esse illi homini gratiam quodammodo naturalem, quæ nullum pecca-

peccatum posset admittere. Duodecimo, Ambros. lib. de Incarn. Domin. Sacramen. cap. 7. Apollinari respondens, eamdem sententiam habet, quam ex Athanas. supra retulimus, scilicet, non esse timendum, ne anima Christi capax esset peccati, quia per unionem facta est impeccabilis, & principium sufficiens ad aliorum tollenda peccata. Decimotertio, Hieron. tom. 2. Epist. ad Ctesiphon. contra Pelagianos, dicit proprium esse Christi, esse impeccabilem. Decimoquarto, Hilar. lib. 10. de Trinit. multa in hanc sententiam habet, & inter alia dicit, ita repugnare Christo peccatum, sicut repugnat, Christum non esse Christum. Decimoquinto, Cyprian. lib. de Cardinal. Christi operibus cap. de jejunio, & tentatione Christi, sentit Christum ex vi unionis caruisse omni sensu, & consensu peccati. Decimosexto, Gregor. lib. 3. Moral. cap. 13. & homil. 16 in Evang. ait, Christi mentem divinitati suæ ita fuisse conjunctam, ut non solum peccare non potuerit, verum neque interius concuti, aut perturbari. Decimoseptimo, Boetius lib. de duabus nat. circa finem dicit, assumpsisse Christum in humanitate sua, ut nec peccaret, nec peccare posset. Decimo octavo, Tertul. lib. de Carne Christi, ita sibi objicit: *Si nostram induit carnem, peccatrix fuit caro Christi*, respondet. *Nostram induit, suam fecit, & suam faciens, non peccatricem effecit*. Decimonono, Ansel. lib. 2. Cur Deus homo cap. 10. *Primus*, inquit, *Adam peccare potuit, quia purus homo: secundus Adam peccare non potuit, quia est Deus*. Vigesimo, hoc ipsum late docet Fulgent. lib. de Incarnat. & grat. cap. 7. & 8.

Ratione probari potest primo hæc veritas, quia humanitas Christi per ipsam gratiam unionis formaliter sanctificatur. Sed hæc ratio, quamquam satis probabilis sit, melius in sequenti conclusione a nobis explicabitur, habet enim inter alias illam specialem difficultatem in principio sectionis tactam: quia licet concedamus ipsam gratiam unionis per se, & formaliter sanctificare, nihilominus non videtur per seipsam posse formaliter excludere potestatem peccandi: nam in primis hoc non est de ratione formæ, formaliter sanctificantis: quia licet gratia habitualis sit forma sanctificans, & licet daremus ita sanctificare, ut nec de potentia absoluta posset esse cum peccato, nihilominus non facit hominem impeccabilem. Deinde hoc minus videtur convenire in gratiam unionis: quia ipsa per se non est formaliter operativa: non ergo potest per se solam immutare naturalem modum operandi humanarum virium, atque adeo nec reddere per seipsam animam impeccabilem. Et ideo aliquid aliud huic rationi addere oportet, videlicet, cum dicitur, voluntatem humanam fieri impeccabilem ex vi unionis non excludi omne donum, seu omne divinum auxilium, seu divinam directionem, & protectionem, qua Deus ita gubernat voluntatem humanam sibi unitam, ut illa stante peccare nullo modo possit: nam sine aliquo hujusmodi dono impossibile est intelligere, quo modo per solam unionem talis voluntas maneat in bono confirmata, ut ratio facta demonstrat: dicitur ergo voluntas humana fieri impeccabilis per unionem, quia impossibile est, Deū non ita dirigere, & custodire voluntatem sibi unitam, ut ad malum declinare non possit. Hoc ergo est, quod ultimo probandum superest, quod fiet in sequenti ratione.

Respon. Secunda ergo ratio, & in hac materia præcipua est, quia si Christus peccaret per humanitatem, Deus peccaret: consequens est impossibile; ergo. Respondet tamen primo Marsil. si humanitas Verbo unita peccaret, solam ipsam humanitatem esse, quæ peccaret, non Christum, & consequenter neque Deum, & non reddit aliam rationem, nisi quia peccatum repugnat Deo. Sed vel Marsil. ad rem non loquitur, vel Nestorianum errorem sapit ejus responsio: nam vel loquitur in eo casu, in quo humanitas illa in eodem instanti, in quo peccat, jam non est unita Verbo, vel in quo unita peccat: si primum, non est ad rē, quia nos loquimur de operatione humanitatis unitæ, ut sic, quæ non est tam proprie operatio humanitatis, quam divini suppositi per humanitatem operantis. In eo autem casu, nec sola humanitas operatur, nec divinum suppositum per illam, cum jam non sit illi unitum, sed aliud suppositum proprium, in quo necesse est, ut in tali instanti humanitas jam subsistat. Nisi fortasse dicatur, humanitatem illam prius natura peccare, & ideo in eodem instanti separari a Verbo, quod statim probabimus esse impossibile. Vel intelligit Marsil. humanitatem, conservata unione ad Verbum posse peccare, & nihilominus illam operationem non esse hujus hominis, & Verbi, quem sensum ipse magis indicat. Sed est falsissimus, & sapit Nestorium: nam hoc est multiplicare supposita. Deinde eadem ratione nulla passio, vel operatio humanitatis esset Deo, aut Verbo tribuenda: nam cum ipse ait, peccatum illud non tribui Deo, quia repugnat ipsi, vel intelligit, quia repugnat Deo, ut Deus est, & hac ratione nec mors esset illi tribuenda: vel quia repugnat Deo in assumpta natura, & hoc est dicere, repugnare ipsi naturæ unitæ Deo, & hoc intendimus.

(Confutatur.)

Quapropter Durandus non censet inconveniens concedere, Deum peccare, per communicationem idiomatum, quia non minus, inquit, Deo (qui vita ipsa est) repugnat mors, quam divinæ bonitati malitia: sed ea repugnantia non obstante, Deus dicitur mori in assumpta natura, quidni ergo dici poterit peccare? Sed hæc responsio pias omnium Theologorum aures offendit. Primo, quia absurdissimum putant (etiam per solam communicationem idiomatum) concedere Deum peccare: quia quod per hanc communicationem de Deo dicitur, peculiari modo ab ipso assumitur, & approbatur, & quasi deificatur: repugnat autem bonitati divinæ, hanc tam singularem dignitatem culpæ conferre, quæ simpliciter mala est: in quo multum differt a malo pœnæ, quod simpliciter bonum est, & ideo potest recte amari, & assumi, sicut a Christo Domino assumptum fuit, & per assumptionem honoratum, & quasi deificatum. Secundo, non solum sequitur ex contraria sententia Deum per communicationem idiomatum peccare, sed etiam culpam, & defectum in ipsam divinam voluntatem redundare: quia quando plures naturæ, & voluntates eamdem personam componunt, ad officium superioris voluntatis spectat, inferiorem appetitum, seu voluntatem, in officio continere: atque ad id, quod honestum est, dirigere, si potest: hoc igitur negligere, seu prætermittere, defectus esset ipsius superioris voluntatis. Cum ergo natura divina, & humana unam personam Christi componant, ad divinam voluntatem, quæ suprema est, & potest inferiorem, scilicet, humanam ita dirigere, ut semper, & sine defectu honeste operetur, pertinet hoc munus præstare, & ad rectitudinem ejus spectat ita facere: & ideo si aliquis defectus in hoc committeretur, in illam redundaret.

(Dicere Deū peccare, quacumque prorsus ratione dicatur, absurdissimum est.)

(Superiori imputatur, quod inferior peccat, si cū possit, negligit cohibere.)

Quæ ratio indicata est a D. Thom. in 3. d. 12. q. 2. art. 1 ubi ait, Christum peccare non potuisse, quia anima, & corpus ejus fuerunt quasi organum Deitatis, & Deitas regebat animam, & anima corpus. Et eamdem habent ibi Capreol. ad secundum, & Palud. q. 2. & colligitur ex multis Patribus citatis. Cyprianus enim, cum dixisset Christum esse impeccabilem, addidit, Christum exemplo suo docuisse liberum hominis arbitrium fieri posse insuperabile a peccato, si libertas ejus libero moderamine dirigatur. Ambros. post quam respondit Apollinari, non esse timendum, ne anima humana in Verbo peccaret, rationem reddens, inquit: *Nam qui alios regebat, multo melius sese regere poterat*. Epiphan. cum dixisset humanitatem per unionem factam esse incapacem peccati, rationem reddens, inquit: *Quia Verbum virtute sua frænabat inferiorem naturam ab omni inutili carnali turba, & remittebat ad decentes ipsius deitatem corporales necessitates*; & infra: *Animam*, inquit, *vere humanam, & mentem, & si quid est aliud, ipse in sese habens universa continuit, Deus existens non dimissa ad malitiam*. Et eumdem sensum habent illa verba: *Si superne perfectus est, etiam inferne, quod si inferne imperfectus esset, etiam superne*, quasi apertius diceret, imperfectionem, vel defectum inferioris voluntatis, redundare in imperfectionem, & defectum superioris. Huc etiam accedit, quod Damasc. lib. 3. cap. 19. & alii Patres dicunt, humanitatem esse instrumentum conjunctum Verbi, non tantum ad actiones miraculosas, sed simpliciter ad actiones humanas, sicut corpus dicitur organum animæ: ergo ad illud, tamquam ad principale operans pertinebat, humanam voluntatem in actibus suis gubernare, ut idem Damascen. late prosequitur d. lib. 3. cap. 14. 15. & seqq. usque ad 22. ubi tradit, licet in Christo sint duæ voluntates, & duæ operationes, sicut & duę naturæ: tamen sicut naturæ conjunctæ sunt, ita & voluntates, & operationes esse connexas, & multa similia habet Nicet. lib. 3. Thesau. cap. 27. & lib. 2. cap. 31.

Quod

Sicut naturæ in Christo unitæ sunt, ita & operationes inter se connexæ.

Quod exemplo hominis recte declaratur; sunt enim in homine duo appetitus, inferior, & superior, & ad superiorem pertinet moderari inferiorem: unde si aliquis defectus moralis est in inferiori appetitu, qui possit a superiori præveniri, & vitari, & non fiat, imputatur ipsi voluntati. Nec refert, quod isti appetitus in homine non tantum sint unius suppositi, sed etiam unius naturæ, quia non oportet esse exemplum in omnibus simile: satis est, ut similitudo teneat in ordine ad idem suppositum, quia ratio fere eadem est, quæ ita explicari potest. Quia ex hac duplici natura, divina & humana, fit unum ens simpliciter, tam vere ac per se unum, sicut fit ex anima & corpore: ergo oportet, ut in illo composito sit unum veluti primum movens, ad quod pertineat operationes hujus personæ dirigere, & gubernare: hoc enim per se postulare videtur rectæ rationis ordo, quia aliàs compositum illud non esset bene institutum, neque operationes hujus personæ essent debito, & convenienti modo ordinatæ.

Objectio.

Dices primo, si Angelus assumeret humanam naturam hypostatice, quamvis per humanam voluntatem peccaret, non tribueretur peccatum voluntati angelicæ, sed soli humanæ, quæ per se libera est; ergo. Respondetur, data hypothesi impossibili in aliqua re esse exemplum dissimile, in alia vero esse simile: Angelica enim voluntas non haberet eam vim, ut suo arbitrio posset in rebus omnibus dirigere voluntatem humanam, eamque movere, & trahere, quo vellet: quia non habet eam efficacitatem super voluntatem humanam, quam habet divina voluntas, & ideo posset interdum illud suppositum per voluntatem humanam peccare, sine defectu angelicæ voluntatis: & in hoc est dissimilitudo. Similitudo autem est in hoc, quia teneretur tunc Angelus facere, quod per angelicam voluntatem posset, ut in officio contineret voluntatem humanam, quæ sua jam esset ratione hypostaticæ unionis, unde si hoc facere negligeret, illi etiam tale peccatum imputaretur. Quod aliis exemplis explicatur, nam ex conjunctione quadam humana multo minori, qualis est inter filium & patrem, uxorem & maritum, quia in ea fit aliquo modo unum, oritur similis obligatio, ut ad superiorem voluntatem spectet inferiorem regere, ad honestumque dirigere. Quid ergo mirum, quod ex hac substantiali, & intima unione, qua una vera persona componitur, oriatur in superiori voluntate prædicta obligatio, seu cura regendi inferiorem.

Respon.

Minor unitas, quam personalis inducit obligationem in superiori, inferiora gubernandi.

Object. 2.

Dices. In divinam voluntatem non cadit obligatio, cum non sit capax præcepti, & legis, non ergo potest teneri ad regendam dicto modo voluntatem creatam etiam sibi hypostatice unitam: ergo quamvis illud non faciat, non imputabitur illi lapsus humanæ voluntatis, cum non teneatur illum vitare, quia non se habeat, ut cooperans, sed tantum ut permittens. Unde confirmatur, nam permittere peccatum etiam in assumpta natura, non est intrinsece malum, potest enim ex bono, & honesto fine permitti, vel ad ostendendam assumptæ naturæ veritatem, & humani arbitrii libertatem, vel ad divinæ gratiæ commendationem, vel denique ad perfectiorem laudem virtutis, si videlicet cum potuerit transgredi, non fuerit transgressus. Respondetur, hanc obligationem consideratam in voluntate creata, oriri quidem ex lege, non positiva, sed naturali, orta ex intrinseca rectitudine, quam objectum ipsum requirit, ut operatio honesta sit: in suprema autem & divina voluntate non oportet intelligere legis obligationem, sed solam naturam ipsius voluntatis, quæ per se recta est, nec potest ab eo, quod honestum est, deviare. Sicut etiam Deus mentiri non potest, non quia lege obligetur, sed quia verum dicere, est per se & intrinsece necessarium ad honeste operandum, & ideo omnis voluntas, quæ est capax præcepti, ad hoc obligatur, divina autem, quæ est supra omnem legem, natura sua ad hoc determinata est. Unde ad confirmationem respondetur, quod licet permittere peccatum in alienis voluntatibus, sit de se bonum, vel indifferens, tamen illud permittere in voluntate naturæ assumptæ, quæ jam est voluntas ipsius Dei per unionem, est ex objecto intrinsece malum, unde non potest ex fine honeste fieri, magis quam mentiri. Et ideo consideranda valde est differentia inter voluntatem Christi, & alias voluntates: nam respectu aliarum se gerit Deus, ut causa universalis per generalem providentiam, ad quam pertinet permissio peccati: respectu autem voluntatis Christi habet singularem habitudinem proprii propositi, & ideo peculiari modo illam gubernat, ejusque rectitudini, & honestati consulit.

Respon.

Deus sine obligatione legis, natura sua determinatur ad bonū.

Object. 3.

Sed urgebis tandem, quia voluntas divina communis est Patri, & Spiritui sancto, qui nullo titulo, seu ratione tenentur, ut ita dicam, illo speciali modo custodire, & regere humanam voluntatem; ergo nec Verbum. Respondetur negando consequentiam, quia voluntas divina ita est communis tribus personis, ut sit etiam propria singularum, non minus perfecte, quam si uniuscujusque tantum esset: & ideo hæc cura regendæ voluntatis assumptæ per se primo pertinet ad Verbum, cujus humana natura suo modo propria facta est per assumptionem, Pater autem, & Spiritus sanctus discordare non possunt a Filii voluntate, in quam etiam consenserunt, quando humanam naturam personæ Verbi unire voluerunt. Manet ergo ratio facta solida, quæ fundamentalis est in hac materia. Aliam vero post sequentem conclusionem subjiciemus.

Respon.

In natura a Verbo assumpta, ne per modum quidem habitus peccatum aliquod esse potest.

Dico ergo secūdo. Non potest in humana natura a Verbo assumpta esse peccatum aliquod per modum habitus, quale est originale, aut macula, quæ ex actuali peccato relinquitur. Hæc conclusio differt a precedenti, & quamvis sit vera, minus tamen certa; ex conclusione enim præcedenti recte sequitur, non posse esse in humanitate assumpta maculam aliquam ex proprio actuali peccato post unionem commisso relictam: posset autem intelligi, Verbum assumere naturam per seminalem generationem conceptam, contrahendo in illa originalem culpam, quæ non ex proprio actu, sed ex infecta radice originem trahit. Posset etiam intelligi, Verbum assumere naturam, quæ prius tempore in proprio supposito substitisset, & in eo esset maculis peccatorum infecta, quibus etiam post unionem subjacere permitteretur. Hoc enim esse impossibile, non videtur probari ratione facta pro conclusione præcedenti: nihilominus tamen dicimus, hoc esse impossibile. Et in primis, quod ad peccatum originale attinet, constat, in Christo non potuisse habere locum, supposito modo conceptionis suæ, quia non traxit originem ab infecta radice. Deinde, etiam si per seminalem propagationem conciperetur, si supponamus factam esse unionem a primo instanti conceptionis ejus, etiam non posset ex vi talis conceptionis peccatum originale contrahere, ut bene tractat Anselm. lib. 2. Cur Deus homo cap. 16. & lib. de Conceptu virginali cap. 18. & 19. Et potest hoc modo ex supradictis explicari, quia anima rationalis non prius inficitur peccato originali, quam informet corpus: sed potius e contrario, prius natura informat corpus, quam peccato originali maculetur, & similiter tota humana natura, prius natura intelligitur subsistere in proprio supposito, quam contrahere originale peccatum: ostensum autem in superioribus est, humanam naturam assumptam in sua conceptione uniri Verbo veluti eodem signo naturæ, quo subsisteret in proprio supposito, atque adeo animam prius natura uniri Verbo, quam corpori; ergo etiam in casu, in quo loquimur, prius natura esset anima assumpta, quam peccato originali maculata: ergo post illam unionem non posset ex vi conceptionis contrahere originale peccatum, quia per talem unionem intelligitur ablatum omne debitum contrahendi tale peccatum.

Sed jam afferamus universalem, & efficacem rationem, quæ probet de omni macula peccati, etiam præexistente in tali natura, quæ ex casu supponitur prius tempore in proprio supposito substitisse. Ratio vero est, quia necesse est, adveniente gratia unionis quamcumque culpam expelli a tali natura: probatur, quia per illam unionem talis natura perfectissime sanctificatur, & deificatur; ergo impossibile est, ut simul hæc natura peccato maneat maculata. Quod aliter explicatur: nam ex vi unionis, hic homo est Deo gratissimus, illique debetur gratia, & gloria: ergo impossibile est, ut Deo simul invisus maneat, & dignus æterna poena.

Objectio.

Dices, non implicare, eamdem naturam simul esse dilectam a Deo uno titulo, scilicet, quatenus ab illo recipit summum beneficium unionis hypostaticæ, & nihilominus alio titulo, scilicet, quatenus subjacet peccato, esse invisam, & odio dignam: sicut enim non omne malum est contrarium omni bono, & ideo potest aliqua res aliquid boni, & mali simul habere, ita etiam potest diversis rationi-

tionibus amari, & odio haberi, gratia autem unionis & culpa non videntur formaliter contraria, vel privative opposita, & ideo non videtur contradictionem implicare, ut simul sint, & habeant effectus, diversos quidem, non tamen repugnantes. Nam licet in eo casu ille homo titulo unionis esset dignus gloria, tamen ratione peccati posset esse indignus, sicut inter homines contigit, filium ratione filiationis esse dignum paterna hæreditate, & tamen ratione culpæ factum esse indignum. Et idem dicunt in habituali gratia, qui dicunt, non implicare contradictionem, eam conservari in homine existente in peccato. Quocirca cum dicitur gratia unionis per se, & formaliter naturam sanctificare, seu hunc hominem, si per verbum sanctificandi intelligatur, facere immunem omnis peccati, videtur peti principium: id enim quærimus, an gratia unionis id per se se habeat, aut unde habeat. Si vero solum significet, efficere gratum, & quasi constituere objectum singularis dilectionis Dei, hoc verissimum est; tamen, ut argumentabamur, hinc non videtur necessario sequi, ut natura illa omni culpa libera reddatur. Et præsertim urget difficultas in culpa veniali, quæ non reddit hominem inimicum Deo, nec simpliciter odio dignum.

Respon. Quomodo gratia unionis repugnet cuicumq; peccati maculæ, etiam veniali.

Respondetur nihilominus rationem esse optimam, quia licet inter gratiam unionis, & peccatum non sit propria, & formalis oppositio, immediata, & physica, qualis est inter duo cōtraria, vel inter privationem, & habitum, (tum quia peccatum formaliter non consistit in privatione gratiæ unionis: tum etiam, quia peccatum consistit in morali quadam deordinatione, seu macula, gratia vero unionis est res suo modo physica, & substantialis) nihilominus tamen illa gratia unionis talis ac tanta est, ut repugnantiam habeat cum ipsa formali deformitate peccati: & ratio supra indicata est, quia hæc gratia quodammodo deificat naturam, cui fit, & quidquid in ea est, ut frequenter Patres loquuntur: præsertim Damasc. lib. 3. c. 17. repugnat autem malitiam ipsius peccati per unionem ad Verbum ita extolli, ac deificari. Deinde, quia communicatio hujus gratiæ est summa dilectio Dei ad naturam creatam, & per illam intrinsece fit illa natura digna omni bono, & omni rectitudine. Ac denique ille homo est simpliciter Filius Dei naturalis; repugnat autem cum tanto Dei amore, & cum tali gratia, & dignitate permanere naturam illam, seu personam ratione illius esse propter culpam dignam odio, & Deo inimicam: per se enim statim apparet hoc indecens, & indignum tali persona. Denique ratio in præcedenti conclusione facta hic etiam aliquo modo potest applicari: quia ad perfectam sanctitatem alicujus suppositi, vel personæ spectat, non admittere in propria natura aliquam maculam culpæ, sed eam statim expellere, si potest: talis enim macula, nec per se amabilis est, nec ad honestum finem referri potest, cum sit intrinsece mala. Et hæc ratio sic exposita probat, non solum de culpa mortali, sed etiam de veniali: quam etiam repugnat deificari, & honorari a Deo: & ad infinitam sanctitatem divinæ personæ pertinet, omnem vel minimam maculam naturæ, quam assumit, consumere, etiam si in illa antea præextitisset.

Et ex hac conclusione, & ratione ejus, potest amplius prima conclusio confirmari, quia si natura semel assumpta peccasset, vel manerent simul unio & peccatum, & hoc est impossibile, ut probatum est: vel per ipsum peccatum dissolveretur unio, ita ut primum esse peccati intelligatur esse primum non esse unionis, sicut in habituali gratia contingit, in eodem instanti amitti, in quo quis peccat, quamvis simul cum illa esse non possit. Hoc enim modo finxerunt aliqui, posse in humanitate assumpta esse peccatum; quod si verum esset, non fieret humanitas ex vi unionis impeccabilis. Sed hic modus etiam est impossibilis, primo quidem, quia gratia unionis nostris operibus neque comparatur, neque augetur; ergo, nec iisdem corrumpi potest: gratia enim habitualis ideo per opera potest corrumpi, quia per eadem potest comparari, saltē dispositive, & meritorie augeri. Quæ tamen ratio ex rebus extrinsecis sumitur, & ita rem non explicat: quod enim gratia unionis augeri non possit per opera, ideo est, quia ipsa in se indivisibilis est, & incapax augmenti, obtineri autem per opera pręcedentia in proprio supposito, simpliciter non repugnaret, quamvis repugnet obtineri per opera, vel dispositionem præcedentem ordine naturæ, in sola ipsa natura assumenda, ut supra probatum est. Et inde sumi potest proportionale argumentum, cujus proprium fundamentum statim explicabitur.

Cur gratia unionis per peccatum expelli non possit.

Secundo ergo probatur hoc esse impossibile, quia natura assumpta ex vi unionis manet confirmata in bono, propter rationem supra factam in prima conclusione: & in hoc multum excedit gratia unionis gratiam habitualem, quia multo altiori modo deificat naturam, cui datur. Tertio id magis proprie explicatur ex differentia inter gratiam habitualem, & unionis: illa enim non constituit suppositum, & ideo non omnis operatio, procedens a supposito habente gratiam, procedit a gratia: ex quo fit, ut tale suppositum efficere possit operationem, quæ gratiam ipsam expellat, sicut in aliis formis, vel habitibus contingit: at vero gratia unionis constituit ipsum suppositum operans, & ideo omnis operatio procedens a natura habente hanc gratiam necessario procedit ab ipso supposito, quod illi unitum est, ab illo enim præcipue est omnis operatio: & ideo fieri non potest, ut per operationem procedentem a natura, quæ prius habet hanc gratiam unionis, unio dissolvatur. Quod ita ulterius declaratur, & confirmatur: nam operatio procedit a supposito; ergo vel proprio, vel alieno: si a proprio; ergo prius natura, quam intelligatur facta operatio, intelligetur unio dissoluta, & natura subsistens in proprio supposito, & ideo mirum non est, quod peccare jam possit, cum unione privata sit, nos enim loquimur de natura unita: si autem operatio procedit a supposito alieno, impossibile est, ut in eodem instanti, in quo ab illo procedit, desinat unio naturæ ad tale suppositum, quia impossibile est, ut simul sit, & non sit unio: ut autem operatio in hoc instanti procedat a divino supposito, necesse est, ut in hoc instanti duret unio ad tale suppositum; non ergo potest in eodem instanti desinere esse per primum non esse: sicut impossibile est, ut si opus procedit a gratia habituali, desinat in eodem instanti gratia habitualis: & idem est in calore, & aliis similib.

Obj. 2. Neque dici potest, tale opus peccati procedere a natura humana secundum se sine ordine ad suppositum, & per illud mereri separationem a tali supposito, in eodem instanti perficiendam: sicut dicunt aliqui potuisse naturam humanam secundum se existentem prius natura operari, & mereri unionem, & obtinere illam in eodem instanti. Hoc (inquam) dici non potest, primo quidem, quia supra ostendimus, illud de merito esse falsum, & impossibile: hoc autem impossibilius est, nam in via generationis, cum humanitas prius natura supponatur existens, quam unita, posset aliquo modo intelligi prius natura operans, quam intelligatur suppositum per illam operari. At vero postquam jam unita est, fieri non potest, ut aliqua operatio sit ab illa natura, quin ab ejus etiam supposito sit, nisi prius supponatur unio dissoluta: quia non alia ratione operatio est suppositi, nisi quia natura est etiam ipsius suppositi, neque alia ratione omnes actiones, & passiones humanitatis Christi dicuntur esse suppositi divini. Denique saltem hoc sensu per se notum est, actiones esse suppositorum, quorum sunt naturæ. Relinquitur ergo impossibile esse, ut per peccatum naturæ unitæ dissolvatur ipsa unio: atque, cum etiam impossibile sit, peccatum esse simul cum unione, fit omnibus modis esse impossibile, ut peccatū cadat in naturam Verbo conjunctā.

R Ton.

Non repugnat, Deum assumere naturam, quæ immediate ante fuerit in peccato.

Ex dictis vero sequitur, non esse impossibile, Deum assumere naturam, quæ toto priori tempore fuerit in proprio supposito, peccato subjecta, quia in ipso instanti assumptionis potest ita illam mundare, ut nihil omnino culpæ relinquatur. Quod autem prius in peccatis fuerit, licet non sit admodum decens, neque congruum ad hanc unionem, & ideo nec factum sit, nec secundum ordinariam potentiam fieri expediat: tamē neq; est ita indecens, aut a divina bonitate alienum, ut fieri repugnet, quia neque inde fit, ut Deus sibi culpam assumat, sed potius, ut per suam unionem illam expellat; neque in eo opere aliquid invenitur, quod sit cōtra virtutem aliquam, seu honestatem: quin potius posset ad misericordiam pertinere, quatenus bonitatis divinę est hominum peccatorum misereri, eosque a peccatis mundando, spiritualibus bonis afficere.

Objectio. Dices. Inde fieret, verum esse dicere, Deum aliquando peccavisse, seu fuisse in peccato, quia hic homo aliquando in peccato fuit, sicut nunc verum est dicere, hunc hominem Christum creasse mundum.

Respon. Respondetur tamen negando sequelam, neque exemplum est simile, quia

quia Christus est idem suppositum, quod mundum creavit: at vero in illo casu suppositum, quod peccavit in illa natura, fuit diversum ab illo, quod post assumptionem in illa subsistit: unde multi etiam negarent, esse eumdem hominem, quia non est idem suppositum: sed quidquid de hoc sit, certum tamen est, inter supposita ejusdem naturæ non esse idiomatum communicationem, præsertim quoad operationem, quę omnino requirit talis suppositi proprietatem: sicut non dicitur Filius generare, etiam si in eadem natura subsistat, & sit idem Deus cum Patre: communicatio ergo idiomatum propria est respectu ejusdem suppositi subsistenti in pluribus naturis, ut quæst. 16. dicetur.

De reatu pœnæ. Sed inquiri obiter potest, an in eo casu posset Verbum assumere naturam, culpam quidem expellens, non tamen omnem reatum pœnæ. Respondetur, nullam in hoc esse implicationem contradictionis, quia reatus pœnæ non est culpa, neque macula, sed ad malum pœnæ pertinet: quamquam ergo non potuerit Verbum per suas actiones contrahere hunc reatum, quia hoc modo essentialiter supponit actionem illam, per quam contrahitur, esse culpabilem: tamen postquam supponitur jam contractus per actiones hujus naturæ in alio supposito, nulla repugnantia est, quod possit manere in eadem natura assumpta a Verbo, ablata culpa, a qua ille reatus in esse, seu conservari non pendet: unde fit, hoc proprie intelligendum esse de reatu pœnæ temporalis, nam reatus pœnæ æternę simul cum culpa remittitur, nec potest proprie sine illa manere, & præsertim in persona Verbi, in qua omnis pœna assumpta, etiam minimo tempore durans, necessario est sufficientissima ad satisfaciendum pro quacumque culpa, seu reatu ex illa relicto. Ex quibus ulterius infero, si reatus involvat respectum ad propria opera ipsius debitoris, id est, si significet debitum pœnæ resultans ex operibus ipsius debitoris, sic proprie illud debitum, quod intelligeretur manere in Christo, respectu illius non esse reatum, sicut illud debitum, quod de facto assumpsit satisfaciendi pro hominibus, non est proprie reatus, sed debitum voluntarie assumptum: quamquam respectu naturæ assumptæ, in casu, de quo loquimur, habet illud debitum rationem reatus, quia contractum est per opera ejusdem naturæ in alio supposito.

Objectio. De habitibus vitiorum. Sed tunc nascitur aliud dubium, nam ex hoc fieri videtur, posse Deum assumere in humana natura habitus vitiorum, ut si supponamus, illos antea fuisse in tali natura. Sequela patet, quia etiam isti habitus non habent rationem mali culpæ, ablata enim omni culpa, imo & omni reatu pœnæ, possunt manere hi habitus, ut patet in baptizatis, quibus omnis culpa, & pœna perfecta remittitur, & tamen, si habebant antea habitus vitiorum, non propterea per baptismum auferuntur. Quidam non putant inconveniens, totum hoc concedere, & revera in hoc non apparet tam aperta implicatio contradictionis. Nihilominus tamen mihi non placet, non enim videtur

Respon. divinæ bonitati consentaneum, ut vitiosam naturam suam faciat, & nihilominus eam vitiosam relinquat. Item, quia hæc vitia magis detestanda sunt, & fugienda, quam omnis error, vel falsitas: ostendimus autem supra, non posse Deum assumere errorem, vel falsitatem: multo ergo minus hæc vitia. Præterea, quia quilibet prudens debet vitare hæc vitia in sua natura, quantum potest, quia nec per se amabilia sunt, neque ad honestum finem possunt per se conferre. Denique indigna sunt, quæ per unionem hypostaticam deificentur, sicut supra de culpa ipsa dicebamus. Negatur ergo sequela, non est enim eadem ratio de his, & reatu pœnæ, quia reatus pœnæ, quamvis in sua causa supponat deordinationem, tamen in se, postquam contractus est, nullam dicit deordinationem, nec pravam inclinationem, sed solam obligationem ad id, quod bonum est, scilicet, ad satisfaciendum Deo pro culpa: at vero hæc vitia, quamvis culpæ non sint, tamen in se retinent inordinationem quandam, quatenus rectæ rationi repugnant, & inclinant ad ipsam culpam, & ideo magis huic assumptioni repugnant.

Aliud dubium, quod hic tractandum supra proposui, scilicet, de fomite peccati, quod cum præcedentibus videtur connexum, quia ad appetitum sensitivum proprie pertinet, in sequenti disputatione commodius tractabitur.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerit ignorantia. 92. 3.d.17.ar.1.2.5.

AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod in Christo fuerit ignorantia. Illud enim vere fuit in Christo, quod sibi competit secundum humanam naturam, licet ei non competat secundum divinam, sicut passio & mors. Sed ignorantia convenit Christo secundum humanam naturam: dicit enim Damasc.* in 3. lib. quod ignorantem & servilem assumpsit naturam: ergo ignorantia vere fuit in Christo.* lib. 3 orth. fi. cap. 21. in princ.

2 Præterea, aliquis dicitur ignorans per notitiæ defectũ. Sed aliqua notitia defuit Christo: dicit enim Apost. 2. ad Corinth. 5. Eum, qui non novit peccatum, pro nobis peccatum fecit: ergo in Christo fuit ignorantia.

3 Præterea, Isaiæ 8. dicitur. Antequam sciat puer vocare patrem suum, & matrem suam, auferetur fortitudo Damasci. Puer autem ille est Christus: ergo in Christo fuit aliquarum rerum ignorantia.* Aug. ser. 4 de epip. tom. 10.

Sed contra. Ignorantia per ignorantiam non tollitur. Christus autem ad hoc venit, ut ignorantias nostras auferret: venit enim ut illuminaret hos, qui in tenebris & in umbra mortis sedent: ergo in Christo ignorantia non fuit.

Respondeo dicendum, quod, sicut in Christo fuit plenitudo gratiæ & virtutis, ita in ipso fuit plenitudo omnis scientiæ, ut ex præmissis patet. Sicut autem in Christo plenitudo gratiæ & virtutis excludit fomitem peccati, ita plenitudo scientiæ excludit ignorantiam, quæ scientiæ opponitur. Unde sicut in Christo non fuit fomes peccati, ita non fuit in eo ignorantia.* q. 7. ar. 9 & q. 6. art. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod natura a Christo assumpta potest dupliciter considerari. Uno modo, secundum rationem suæ speciei, & secundum hoc dicit Damasc. eam esse ignorantem & servilem. Unde subdit: Nam serva quidem est hominis natura ejus, qui fecit ipsam, Dei, scil. & non habet futurorum cognitionem. Alio modo potest considerari secundum id, quod habet ex unione ad hypostasim divinam, ex qua habet plenitudinem scientiæ & gratiæ, secundum illud Joan. 1. Vidimus eum quasi unigenitum a Patre, plenum gratiæ & veritatis. Et hoc modo natura humana in Christo ignorantiam non habuit.* Loc. citat. in arg. pr.

Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur non novisse peccatum, quia nescivit per experientiam, scivit autem per simplicem notitiam.

Ad tertium dicendum, quod loquitur ibi Propheta de scientia humana Christi. Dicit enim: Antequam sciat puer, scilicet secundum humanitatem, vocare patrem suũ, scilicet, Joseph (qui pater ejus fuit putativus) & matrem suam, scilicet, Mariam, auferetur fortitudo Damasci. Quod non est sic intelligendum, quasi aliquando fuerit homo, & hoc nesciverit: sed antequam sciat, id est, antequam fiat homo scientiam habens humanam, auferetur, vel ad literam, fortitudo Damasci & spolia Samariæ, per regem Assyriorum: vel spiritualiter, quia nondum natus, populum suum sola invocatione salvabit, ut gloss. Hieron. ibi exponit. August. tamen in sermone* de Epiph. dicit, hoc esse completum in adoratione Magorum. Ait enim: Antequam per humanam carnem humana verba proferret, accepit virtutem Damasci, scilicet, divitias, in quibus Damascus præsumebat: in divitiis autem principatus auro defertur. Spolia vero Samariæ idē ipsi erant, qui eam incolebant. Samaria namque pro idololatria ponitur, illic enim populus Israel aversus a Domino, ad idola colenda conversus est. Hæc igitur prima spolia puer idololatriæ dominationi detraxit. Et secundum hoc intelligitur, antequã sciat, id est, antequã ostendat se scire.* Hieron. ibi d. to. 5. August. in ser. 4. qui est 32. in ordine ante med. tom 10.

NEgat D. Thomas; materiam vero hanc satis supra disputavimus in quæst. 9.

ARTICULUS IV.

Utrum anima Christi fuerit passibilis. 93.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod anima Christi non fuerit passibilis. Nihil enim patitur, nisi a fortiori, quia agens præstantius est patiente, ut patet per August. 12. super Gen.* ad literam, & per Philos. 3 de Anima. Sed nulla creatura fuit præstantior, quam anima Christi. Ergo anima Christi non potuit ab aliqua creatura pati, & ita non fuit passibilis: frustra enim in ea fuisset potentia patiendi, si a nullo pati potuisset.* 3.d.15.q.1 art.2.q.1. 2. & d.15. q.2. art.1. q.1. & 2. & d.32.1. Et op. 3. c. 48. Et op. 60. cap. 3. co. 5

2 Præ-

Aug.l.12. cap.16. in medio to. 3. Arist.3. de an. tex.19.to. 2.lib.4. in fo. 3. a prin. lib. & sequent. art.2. hujus quæst. Psalm.87. Est glossa ordi. ex Augustino in hoc loco.

2 Præterea. Tullius in libro de Tusculanis quæstionibus dicit, quod passiones animæ sunt quædam ægritudines. Sed in anima Christi non fuit aliqua ægritudo, nam ægritudo animæ sequitur peccatum, ut patet per illud Ps. 40. Sana animam meam, quia peccavi tibi. Ergo in Christo non fuerunt animæ passiones.*

3 Præterea, passiones animæ videntur idem esse cum fomite peccati: unde & Apostolus Rom.7. vocat eas passiones peccatorum. Sed in Christo non fuit fomes peccati, ut supra dictum est. Ergo videtur, quod non fuerint in eo animæ passiones: & ita anima Christi non fuit passibilis.*

Sed contra est, quod in Psalm.87. dicitur ex persona Christi. Repleta est malis anima mea, non quidem peccatis, sed humanis malis, id est, doloribus: ut Glos. ibi exponit. Sic ergo anima Christi fuit passibilis.

Respondeo dicendum, quod animam in corpore constitutam dupliciter contingit pati. Uno modo passione corporali: alio modo passione animali. Passione quidem corporali patitur per corporis læsionem. Cum enim anima sit forma corporis, consequens est, quod unum sit esse animæ & corporis: & ideo, corpore perturbato per aliquam corpoream passionem, necesse est, quod anima per accidens perturbetur, scilicet, quantum ad esse, quod habet in corpore.

q.14.art.2.

Quia igitur corpus Christi fuit passibile & mortale (ut supra habitum est †) necesse fuit, ut etiam ejus anima hoc modo passibilis esset. Passione autem animali pati dicitur anima secundum operationem, quæ vel est propria animæ, vel principalius est animæ, quam corporis. Et quamvis, etiam secundum intelligere & sentire, dicatur hoc modo anima aliquid pati: tamen, sicut in 2. Parte dictum est, propriissime dicuntur passiones animæ, affectiones appetitus sensitivi, quæ in Christo fuerunt, sicut & cætera, quæ ad naturam hominis pertinent. Unde August. dicit in 14. de Civit. Dei:* Ipse Dominus in forma servi vitam agere dignatus humanam, adhibuit eas, ubi adhibendas esse judicavit: neque enim in quo verum erat hominis corpus, & verus hominis animus, falsus erat humanus affectus. Sciendum tamen est, quod hujusmodi passiones aliter fuerunt in Christo, quam in nobis, quantum ad tria: primo quidem, quantum ab objectum, quia in nobis plerunque hujusmodi passiones feruntur ad illicita, quod in Christo non fuit. Secundo, quantum ad principium, quia hujusmodi passiones frequenter in nobis præveniunt judicium rationis: sed in Christo omnes motus sensitivi appetitus oriebantur secundum dispositionem rationis. Unde August. dicit 14. de Civit Dei,* quod hos motus certæ dispensationis gratia, ita, cum voluit, Christus suscepit animo humano, ut, cum voluit, factus est homo. Tertio, quantum ad effectum: quia in nobis quandoque hujusmodi motus non sistunt in appetitu sensitivo, sed trahunt rationem, quod in Christo non fuit: quia motus naturaliter humanæ carni convenientes, sic ex ejus dispositione in appetitu sensitivo manebant, quod ratio ex his nullo modo impediebatur facere, quæ conveniebant. Unde Hieron.* dicit super Matth. quod Dominus noster, ut veritatem assumpti hominis probaret, vere quidem contristatus est: sed, ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem dicitur, quod cœpit contristari & mœstus esse, ut passio perfecta intelligatur, quando animo, id est, rationi dominatur: propassio autem, quando est inchoata in appetitu sensitivo, sed ulterius non se extendit.*

1. 2. q.22. art.2.& 3. — Lib.14.c.9 parum ante medium to.5 — Lib.14.c.9 parum ante medium to.5 — cap.16. in Matth super illud, Cœpit rist. tom 9.

Ad primum ergo dicendum, quod anima Christi poterat quidem resistere passionibus, ut ei non supervenirent, præsertim virtute divina: sed propria voluntate se passionibus subjiciebat, tam corporalibus, quam animalibus.

loco citato in arg. 2.

Ad secundum dicendum, quod Tullius ibi loquitur secundum opinionem Stoicorum, qui non vocabant passiones quoscumque motus appetitus sensitivi, sed solum inordinatos: tales autem passiones manifestum est in Christo non fuisse.*

Ad tertium dicendum, quod passiones peccatorum sunt motus appetitus sensitivi in illicita tendentes: quod non fuit in Christo, sicut nec fomes peccati.

COMMENTARIUS.

DUobus modis potest anima dici passibilis. Uno modo secundum essentiam: alio modo secundum potentias: & quidem priori modo, naturaliter loquendo, anima non est passibilis, nisi quatenus forma corporis, & quatenus per alterationem ejus separari ab eo potest, & a suo statu naturali immutari: & hanc vocavit D.Th. passionem corporalem, de qua recte docet, animam Christi fuisse passibilem pro statu vitæ, quod nihil aliud est, quam dicere, corpus passibile informasse. Posteriori autem modo, scilicet, secundum potentias, dicitur anima passibilis passione animali, quatenus per affectum doloris & tristitiæ, & alios similes pati potest. Et hoc etiam modo docet D.Th. in 2. part. artic. animam Christi fuisse passibilem, quam denominationem magis proprie sumi dicit ab actibus appetitus sensitivi, quam voluntatis, quia illi proprie fiunt cum motione, & alteratione corporis, & ideo nomen passionum sibi proprie vendicant: quia vero hujusmodi passiones fuerunt in Christo omnino moderatæ, & rationi subjectæ, ut art.2. dictum est, ideo addit D.Th. ex doctrina Hieronymi, non fuisse hos affectus in Christo per modum passionum, sed propassionum. Quam doctrinam statim in sequenti disputatione explicabimus, prior enim pars hujus art. quæ ad passionem corporalem pertinet, nulla disputatione indiget, quia coincidit cum doctrina de corpore passibili Christi supra tractata: posterior ergo pars, quæ est de passione animali, fusius a nobis explicanda est.

DISPUTATIO XXXIV.

In tres Sectiones distributa.

De appetitu sensitivo, & perfectionibus, vel defectibus convenientibus animæ Christi ratione illius.

DE intellectu animæ Christi, & perfectionibus, vel defectibus ejus, dictum late est supra q. 9. & seq. ubi obiter etiam de sensibus diximus id, quod sufficere visum est. De voluntate autem Christi agit D. Th. infra q. 18. quamquam de præcipuis ejus perfectionibus supra dixit q.7. & in art. 1. hujus quæstionis ab illa exclusit primum & maximum defectum, ut visum est: sed de cæteris, quę de voluntate supersunt, dicemus q. 18. ne D.Th. ordinem invertamus. Solum ergo superest dicendum de appetitu sensitivo animæ Christi, ejusque actibus, unde etiam constabit, quos defectus, media hac potentia, assumpserit.

SECTIO I.

An in Christo fuerit appetitus sensitivus, & actus ejus.

DIco primo, esse in Christo Domino verum appetitum sensitivum. Ita supponit D.Th. hic, & docet infra q.18. art.2. & reliqui Theologi in 3. dist. 17. & est censenda res certa de fide, quia, licet sub his terminis non sit in specie definita, tamen continetur in generalibus definitionibus Conciliorum, quibus assumpsisse Christum humanam naturam cum suis omnibus facultatibus traditur, quæ supra q.9. ostensæ sunt. Est autem una ex his appetitus sensitivus, non quidem, ut hoc nomine intelligam qualitatem aliquam ab anima distinctam (hoc enim sub opinione est), sed proximam facultatem necessariam ad actus, seu affectiones sensibiles, & animales eliciendas: unde etiam ex illis locis Scripturæ, in quibus hi actus tribuuntur Christo, evidenter hæc veritas colligitur. Cujus ratio patet ex dictis, est enim hic appetitus de perfectione & integritate humanæ naturæ, qui etiam maxime necessarius fuit ad finem redemptionis, scilicet, ut pro nobis Christus pati posset.

Dico secundo, fuisse in Christo veros & proprios actus hujus appetitus. Conclusio est æque certa, ac præcedens: testimonia vero, quibus probanda est, afferemus infra de singulis actibus in particulari disputantes. Ratione declaratur, 1. quia potentia est propter actus, secus otiosa esset, præsertim, quando actus sunt immanentes, qui per se pertinent ad connaturalem individui perfectionem; 2. quia, ut dicebamus, isti actus fuerunt accommodatissimi ad finem redemptionis, & ad veritatem humanæ naturæ demonstrandam; 3. quia in Christo fuerunt actus sensuum externorum, & internorum: ergo & appetitus sensitivi; 4. denique, quia voluntas Christi operabatur modo naturali, & accommodato animæ informanti corpus: est autem naturalis consensio inter hujusmodi facultates, ut voluntas excitare possit, & movere appetitum ad similem seu proportionalem actum, & hic modus pertinet ad perfectionem humanæ operationis, & nihil habet indecens, vel Christo repugnans; ergo.

Appetitus sensitivus in Christo semper rationi obediens. Dico tertio. Isti actus semper fuerunt in Christo ex consensione rationis, & voluntatis, quam nunquam prævenire potuerunt. Est communis sententia, non solum Theologorum, sed etiam sanctorum Patrum. Leo Pap. Epist. 11. circa finem inquit: *Animam Christi excellere, non diversitate generis, sed sublimitate virtutis, nihil enim carni suæ habebat adversum, nec discordia desideriorum gignebant compugnantiam voluntatum: sensus corporei vigebant sine lege peccati, & veritas affectionum, sub moderamine deitatis, & mentis.* August. lib. 1. contra duas epist. Pelagianorum dicit, fuisse proprium Christo non sentire repugnantiam carnis, & concupiscentiæ. Intelligendum vero est, per se, & ex vi suæ conceptionis, hoc fuisse proprium illius: alio enim modo communicatum fuit Virgini, ut infra dicemus: similiter lib. 2. de Peccator. merit. & remis. c. 29. & lib. de Correp. & grat. 11. dicit, in Christo non fuisse illam pugnam carnis & spiritus, quam describit Apostolus ad Rom. 7. Idem lib. 4. hypognost. circa finem, ubi indicat, Pelagianos contrarium sensisse. Cyprianus hoc sensu dicit in sermone de jejunio, & tentationibus Christi, ipsum caruisse, & sensu, & consensu peccati. Probat etiam hoc late Damasc. lib. 3. de Fid. cap. 20. & 32. ubi dicit, hos affectus fuisse in Christo voluntarios, quia nihil in illo coactum fuit. Denique in V. Synod. collat. 8. can. 12. damnatur quidam Theodor. qui dicebat, Christum aliquo tempore vitæ suæ rebellionem hujus appetitus passum esse, & virtutis exercitio illam superasse. Rationes faciles sunt: prima, quia appetitum inferiorem moveri contra vel præter superioris consensum est quidam defectus humanæ naturæ, qui in aliis hominibus ex peccato originali contractus est: sed in Christo esse non potuit ex hac radice, nec vero oportuit, aut decuit voluntarie assumi, quia neque ad fidem Incarnationis, seu nostram utilitatem conducebat, nec per se erat expetibilis, aut Christo conveniens: ergo assumptus non est. Secunda, quia hic defectus, neque fuit in statu innocentiæ, neque erit in statu gloriæ: Christus vero Dominus utriusque status perfectionem assumpsit, excepto corpore impassibili. Tertia, Christus semper fuit in actuali usu rationis, quo potuit prævenire, & considerare, quidquid appetitum suum excitare poterat, quod per voluntatem potuit, vel admittere, vel vitare. Rursus habuit, saltem per supernaturalem virtutem, perfectum dominium omnium suarum potentiarum: ergo & appetitus sui, & omnium actuum, & motionum ejus.

Dubium, quomodo voluntas Christi in regendo appetitu se habuerit. Sed quæres, an hujusmodi actus appetitus fuerint semper in Christo profecti ex positivo consensu, & motione voluntatis, an vero interdum fuerint prævisi, & permissi. Respondetur, sæpe fuisse Christum usum priori modo positivæ motionis, ut constat ex illo Joan. 11. *Turbavit semetipsum*, ut ibi notarunt Chrysto. homil. 62. Cyril. lib. 7. in Joan. c. 20. August. tract. 49. Theophyl. Euthy. &c. & fortasse fere semper hoc modo operatus est, quia, & perfectior est, & illi facillimus. Quamquam in rigore non sit necessarius, ut illi motus seu effectus dicantur voluntarii, & ex ratione profecti, absque ullo defectu virtutis, satis enim esse potuisset, ut, præeunte advertentia rationis, portio superior permitteret inferiori operari, quæ illius sunt propria, ut loquitur Damasc. lib. 3. c. 15. & 20. ut enim q. 14. dicebamus, naturales Christi facultates non impeditæ, & habentes applicata objecta, naturaliter operabantur, ut si flagellabatur, naturaliter dolebat, &c. Responsio.

Passiones sensibiles an fuerint in Christo. Et ex his facile definitur illa quæstio, an in Christo fuerint passiones sensibiles: si enim sit sermo de re ipsa, constat, in illo fuisse affectus, qui in nobis dicuntur passiones, quia hi affectus, seu passiones in nobis nihil aliud sunt, quã prędicti actus appetitus sensitivi, quatenus fiunt cum corporis motione, & alteratione. Constat etiam non habuisse hos actus cum illis imperfectionibus, quę in nobis sunt, & perfecto statui virtutis repugnant: quia in nobis & præveniunt rationẽ, & illam interim perturbant, & ad peccatũ inclinant, quæ omnia in Christo non fuerunt. Si autem sermo sit de modo loquendi, an scilicet, isti affectus in Christo simpliciter vocandi sint passiones, D. Th. hoc art. 4. ita loqui videtur; ideo enim simpliciter concedit, Christum fuisse passibilem passione animali, quomodo etiam loqui videtur Cyril. lib. 10. Thes. c. 3. & Ambros. lib. 2. de Fide c. 3. Damasc. lib. 3. c. 20. imo etiam in VI. Synod. act. 4. & 11. videtur sæpe usurpari hæc locutio. Et ratio esse potest, quia hi affectus non dicuntur passiones, eo quod præveniant rationem, aut propter aliquam imperfectionem virtutis, sed quia fiunt cum motione, & alteratione corporis, quem effectum habent, etiam si maxime moderati, & rationabiles sint: & ita illum habuerunt in Christo, quia ille est naturalis modus operandi horum affectuum, & nullam habet indecentiam, præsertim in corpore passibili. Quæ omnia sunt sine dubio vera, & inter sapientes possumus sine scrupulo ita loqui. Nihilominus tamen Hier. Matt. 5. & 26. & tom. 1. epist. 22. ad Eustoch. de Custod. virg. refugit in Christo admittere nomen passionum simpliciter dictum, quia nomen illud videtur frequentius in malam partem usurpari, & effrænem quandam ac inordinatam concupiscentiam significare: & ideo ipse *propassiones* vocat, qui loquendi modus propter majorem reverentiam Christo debitam, non displicet. Objectiones vero, quæ hic occurrere poterant, attingemus sectione seq.

SECTIO II.

An in appetitu sensitivo Christi fuerit fomes peccati.

Ratio dubitandi est, quia hic fomes nihil aliud est, quam naturalis inclinatio ipsius appetitus sensitivi ad objecta sensibilia: sed in Christo non potuit esse hic appetitus sine hac inclinatione, quia est illi intrinseca, & essentialis; ergo nec sine fomite. Major constat, quia hic fomes non est aliquis habitus, ut constat: neque actus, quia infans, cum primum concipitur, habet fomitem, antequam habeat ullum actum. Et similiter homo, dum dormit, habet fomitem, etiam si nihil operetur: ergo non potest esse aliud, quam ipsa inclinatio appetitus, quæ indifferenter fertur ad sensibilia, sive illa contra rationem sint, sive non. Propter hæc Durand. in 3. dist. 3. q. 3. negat fieri posse, ut, manente appetitu sensitivo, non sit fomes, sed tantum, ut ligetur, vel impediatur. Unde fit, ut consequenter concedere cogatur, fomitem, & fuisse in Christo, & nunc esse, & a fortiori fuisse in Adamo in statu innocentiæ, & futurum esse in corporibus resurgentium; quamquam non audeat Durandus talem loquendi modum simpliciter concedere, est enim revera falsus, & absurdus, ex illo enim ulterius sequitur, fomitem non esse in nobis effectum originalis peccati, sed ipsam naturam appetitus sensitivi. Sequitur etiam, non manere in baptizatis ad agonem, sed quia nulla ratione separari ab illis potuit, manente appetitu: quæ omnia aliena sunt a sensu, & doctrina Conciliorum, SS. Patrum, & Theologorum, ut constat ex materia de peccato originali, & ex Concil. Trid. sess. 5. in Decr. de peccato originali. Propter quæ dixerunt aliqui, fomitem esse morbidam quandam qualitatem, additam appetitui, quæ manat ex originali peccato, & auget inclinationem appetitus ad sensibilia, & quasi fovet ejus concupiscentiam: quo posito, facile intelligetur, Christum caruisse fomite, si caruit hac qualitate. Sed hæc sententia antiquata jam est, & ab omnibus Theologis, qui bene sentiunt, rejecta. Est enim improbabile, hujusmodi qualitatem fingere, quæ intelligi non potest, quid sit, nisi fortasse aliquis vitiosus habitus, qui non potest cum anima ipsa concreari; oporteret enim ab ipso Deo infundi, quia aliunde originem trahere non potest, cum neque ab ipsa anima naturaliter manet, hoc enim etiam in injuriam ipsius authoris naturæ redundaret, nec possit a peccato Adæ, quod jam diu præteriit, physice produci. De qua re latius in Prima secundæ. Advertendum igitur est, quod supra dixi, formitem dupliciter posse considerari, scilicet, in actu primo, vel secundo: in actu secundo est actualis motio, seu vitalis & sensibilis affectio ipsius appetitus ad objectum sensibile rationi contrarium, ipsam rationem præveniens, & ad peccatum trahens. In actu autem primo dicit quidem naturalem inclinationem appetitus, neque solam omnino, neque morbidæ qualitati subjectam, sed ut conjunctam privationi illius rectitudinis, & debiti ordinis ac subjectionis, quam per originalem justitiam in statu innocentiæ habebat ad rationem superiorem: unde fomes significat ipsum appetitum expeditum, & quasi proxime dispositum, ut prævenire possit rationem, & contra illam moveri,

Dico ergo primo, in Christo Domino non fuisse fomitem

tem quoad actum secundum. Hæc conclusio certa est, in qua omnes Theologi sine dubitatione conveniunt, & satis patet ex testimoniis citatis sect. præcedenti: præter quæ, videri potest Cyril. lib. 3. in Levit. circa med. Et ratio est evidens ex dictis, quia ostensum est, nullum motum appetitus fuisse in Christo, nisi voluntarium: si ergo talis motus esset de objecto pravo, esset peccatum; sicut ergo in Christo non fuit peccatum, ita neque esse potuit motus appetitus, inclinans ad peccandum.

Object. 1. Ex qua ratione solvitur objectio, quæ hic fieri solet, scilicet, oportuisse Christum esse tentatum omnibus modis, ut omnibus esset exemplo: sed unus modus tentationis, & maximus, est per hujusmodi motus concupiscentiæ, & fomitis. Cui objectioni D.Th. infra respondet q. 41. art. 1. ad tertium, hoc genus tentationis nunquam esse sine peccato, saltem veniali, & ideo non potuisset in Christo, quem oportuit, quidem esse *tentatum per omnia pro similitudine, absque peccato tamen*, ut dicitur ad Hebr. 4. Quæ responsio intelligenda videtur, juxta rationem factam, non enim universe in omnibus hominibus hi tentationum motus semper sunt venialia peccata; possunt enim interdum esse omnino involuntarii, & tantum motus, qui primo primi appellantur, in quibus nec moralis malitia est, nec ratio culpæ: in Christo autem, qui poterat omnes hos motus prævenire, & cohibere, aliqualis culpa esset, illos in se permittere. Addo præterea, hos motus per sese indecentes esse, quia turpes & ad peccatum inclinantes, unde & modesti homines erubescunt, cum illos patiuntur: & ideo omnino alienus a Christo fuit hujusmodi tentationis modus, qui per interiorem suggestionem esse dicitur, ut recte docuit Greg. 3. Mor. c. 20. & Abul. Matth. 4. 20.

Respon. Unde ad objectionem respondetur, ad exemplum nostrum non oportuisse, Christum hoc genus tentationis in se suscipere: tum quia erat indecens, & cum peccato conjunctum: tum etiam, quia, cum sit internum & occultum, non potuit per illius victoriam convenienter dari nobis exemplum vincendi tẽtationes: tum denique quia, superando tentationes externas, & patienter sustinendo injurias, ignominias, & dolores, ac denique purissimam, ac sanctissimam vitam ducendo, perfectissimum, ac sufficientissimum exemplum nobis tribuit ad quascumque tentationes superandas.

Object. 2. Sed contra, nam Cyril. lib. 10. Thesauri c. 3. dicit, in Christo fuisse commotas passiones appetitus, non ut illum superarent, sed ut vincerentur virtute inhabitantis Verbi. Ubi ergo necessaria fuit victoria, supponitur pugna: ergo fomes seu affectio contra rationem. Confirmatur primo, nam Christus præter visibiles dæmonis tentationes, passus est alias invisibiles, ut Beda sentit Marc. 1. & D.Th. infra q. 41. art. 3. ad 2. sed invisibiles tentationes non sunt, nisi internæ per motionem fomitis. Confirmatur secundo, nam Christus per appetitum sensitivum appetebat non mori, quod erat contra rationem, & præceptum Dei: ergo per appetitum suum inclinabatur ad malum, & consequenter retardabatur ab honesto exequendo: ergo erat in illo pugna, quæ ad actum fomitis pertinet.

Respon. Respondetur, Cyrillum aperte loqui de naturalibus, & innoxiis affectibus, ut sunt tristitia, vel timor mortis: dicit autem, Christum vicisse has passiones, vel quoad nos, quia sicut morte sua destruxit mortem nostram, ita timore suo meruit nobis fortitudinem, ad mortem pro virtute obeundam, & sic de aliis: vel quoad seipsum, quia ita in se admisit hos effectus, ut summa voluntate eos superaverit, nihilque illis ab implenda Patris voluntate retardatus sit: illos ergo vincere fuit, ita illos permittere, ac moderari, ut naturæ affectum ostenderent, & tamen neque ad malum inclinarent, neque a bono retraherent. Ad primam confirmationem respondetur, non vocari ab illis Patribus invisibiles tentationes eas, quæ mere interius excitantur in imaginatione, vel appetitu: non enim permissum est dæmoni hoc modo Christi potentias attingere, seu excitare: dicuntur ergo tentationes invisibiles illæ, in quibus tentator non apparet visibiliter, quamvis per externa signa terrere, aut perturbare tentet. De quibus adhuc incertum est, an in Christo fuerint; quod attingemus infra quæst. 41.

De fuga, & horrore mortis in appetitu Christi. Ad secundam confirmationem respondetur, horrere, ac fugere mortem, quatenus malum naturæ est, per displicentiam & fugam naturalem, non esse malum: quia illud objectum ut sic, secundum rectam rationem formidabile est, & actus ille conformis est inclinationi naturæ, quæ bona est: præsertim quia, cum ille actus non sit omnino absolutus, sed simplex affectus, cum illo simul esse potest actus appetendi, & aggrediendi mortem, obediendo superiori rationi, hoc præcipienti: quo sensu August. lib. 10. confessionum c. 28. de pœnis loquens dixit: *Tolerare eas jubes, non amare, nemo autem, quod tolerat, amat, quamvis tolerare amat*. Deinde hujusmodi affectus non fuit in Christo involuntarius, sed prudenter admissus ex dictamine rationis superioris, & ita nullam habebat rationem fomitis, nec specialem ingerebat difficultatem voluntati Christi, præter eam, quæ intrinseca erat objecto talis virtutis. Tum quia, ut dictum est, ipsemet affectus hujusmodi ex Christi voluntate pendebat, & solum explicabat propensionem naturæ: tum etiam, quia virtus, & efficacia rationis tanta erat in Christo, ut non posset commoveri, nec retardari a quovis simplici affectu inferioris appetitus.

Object. 3. Dices. Ergo idemmet appetitus sensitivus Christi, & refugiebat mortem ex impetu naturæ, & appetebat illam ex imperio voluntatis: quæ duo videntur repugnare in appetitu sensitivo, qui non videtur capax actus conditionati, sicut voluntas: videtur enim pendere ex quadam collatione, & discursu.

Respon. Respondetur revera ita esse, & illos actus non esse repugnantes, quia unus est tanquam appetitio efficax, movens efficaciter ad opus, alius vero solum per modum simplicis complacentiæ, seu displicentiæ: quia non tendit in objectum absolute, & simpliciter consideratum, ut hic & nunc exequendum vel fugiendum, pensata omni ratione boni & mali, quam habet, sed tantum consideratum secundum aliquam rationem boni, aut mali præcise sumptam, ac si esset sola, & ab aliis disjuncta. Et ideo dicitur ille actus conditionatus, quia virtute includit conditionem, & per eam explicatur, quamvis formaliter illam conditionalem propositionem non includat: quem modum appetendi etiam in brutis interdum videre licet, appetunt enim aliquod objectum, & metu continentur, ne ad illud moveantur, quod est signum, illum esse appetitum simplicem, & inefficacem.

Dico secundo non fuisse in Christo fomitem, etiam quoad actum primum. Hic est sensus D.Thomæ hic, & aliorum Theologorum in 3. dist. 15. qui etiam in Beatissima Virgine dicunt, fuisse extinctum fomitem, saltem a tempore Incarnationis, & loquuntur de actu primo: nam actum secundum, seu motum fomitis nunquam omnino habuit. Et probari potest hæc conclusio ex supradictis inter referendam Durandi opinionem: & explicatur tandem, hoc fuisse possibile, quia fomes dicit appetitum, non utcumque, sed proxime dispositum, & expeditum, atque adeo sibi relictum, ut possit exire in actum contra rationem, & inclinare ad peccatum: potest autem manere appetitus sensitivus, & non ita dispositus, sed quasi correctus omnino, & frænatus; ergo potest in illo ratio fomitis extingui. Quod autem, si hoc est possibile, ita factum fuerit in Christo, nullus dubitare potest: tum quia in Christo non fuit origo fomitis, quæ est originale peccatum, & cum aliàs ad peccatum inclinet, non decuit Christum: tum etiam quia Christus venit, ut nos liberaret a lege peccati, & fomitis, ad Rom. & 8. ad Galat. 3. & 4. ad hunc autem finem non fuit expediens, ut ipse subderetur legi fomitis, sed potius, ut omnino esset a peccatoribus segregatus. Quod si inquiratur, per quid fomes in Christo fuerit extinctus, jam hoc fere explicatum est circa art. 2. D.Thomæ. Primum enim supponuntur perfectissimi habitus virtutum moderantium appetitum. Deinde erat ratio perpetuo vigilans, & potens prævenire objecta omnia, quæ appetitum aut excitare possunt, aut movere. Præterea voluntas habebat perfectum dominium super omnes potentias suas, vel propter unionem ad Verbum, vel propter perfectissimam gratiam, & virtutem animæ beatæ, quæ suo arbitrio potest inferiores potentias per superiores gubernare.

Fomes nullo modo potuit assumi a Christo etiam quoad actum primum. Sed quæri tandem potest, an de potentia absoluta potuerit Christus formitem assumere. Videtur enim, in hoc nullam esse apertam repugnantiam, sicut supra in similibus dubiis de errore & habitibus vitiorum diximus. Proprie tamen loquendo de fomite, prout dicit actum ita inordinatum, ut sine peccato voluntarie haberi non possit, probabilius existimo, non potuisse assumi talem actum,

actum, quia est per se indecens: nec potest ulla esse ratio honesta ad illum admittendum in propria natura, cum tamen, ut supra dictum est, ad suppositum naturæ pertineat, similes indecentes motus impedire in propria natura, si potest. At vero de aliis imperfectionibus seu defectibus, qui non sunt ita cum culpa conjuncti, facilius admitti potest potuisse assumi de potentia absoluta, etiam si de facto propter majorem assumpti non sint: ut v. g. quod appetitus inferior, saltem ad objectum bonum potuerit interdum moveri præveniendo rationem, vel aliquid hujusmodi.

SECTIO III.

An in Christo fuerint omnes actus, seu passiones appetitus sensitivi.

DIvus Thomas in 1. 2. agens de his passionibus a q. 22. usque ad 48. ad undecim capita eas revocat, quę sunt amor, concupiscentia, delectatio, odium, fuga, tristitia, spes, audacia, desperatio, timor, & ira. De his ergo undecim affectibus generatim quærimus, an omnes in Christo fuerint, non vero de omnibus speciebus, quæ sub singulis eorum contineri possunt. Constat enim, non assumpsisse Christum omnes species amoris, vel doloris sensibilis, quoniam aliquis amor potest esse malus, & aliquis dolor, v. g. ex ægritudine corporis profectus, non decebat Christum: & idem est de cæteris actibus, quorum objecta vel erant a Christo aliena, vel nunquam illi oblata sunt, neque enim necessarium erat, ut omnia objecta sensibilia caderent sub sensus ejus. Quæstio igitur, ut dixi, esse potest de illis undecim affectibus, quam tractat D.Th. ab art. 5. usque ad 9. in quibus tamen solum de tribus affectibus disputat, scilicet, de dolore, & tristitia, quos duos actus sub eadem ratione complexus est in 1. 2. quia uterque est de malo præsenti apprehenso, vel sola imaginatione, vel etiam sensu externo, ut hic docuit etiam S. Thomas ex August. 14. de Civit. c. 7. & 15. Secundo agit de timore, & de admiratione, quæ, ut videbimus, ad timorem, vel concupiscentiam revocatur. Et tertio agit de ira, isti enim tres affectus potissimum includere videntur defectum aliquem: & quoniam hic D.Th. agit de defectibus, de illis specialiter disputat: alios vero prætermisit, quia per se nullum defectum includere, aut præsupponere videntur. Sed ad materiæ complementum discurremus breviter per singulos.

Primo ergo certum videtur, fuisse in Christi appetitu amorem sensibilem, quia hic actus est maxime connaturalis huic appetitui, & per se versatur circa bonum & conveniens, & est fundamentum aliorum actuum, & per se nullam requirit imperfectionem, unde & in statu beatitudinis reperietur. Quis enim dubitat, in sensibilibus corporibus Beatorum futurum esse nexum, & vinculum amoris sensibilis? aut quis potest cogitare, quin Christus Dominus, tum in terra, tum etiam nunc in cælo, summo affectu sensibili matrem suam dilexerit, sicut ab illa dilectus est? Et quoniam contrariorum eadem est ratio, hinc facile constat, etiam actum odii in appetitu Christi esse potuisse: versatur enim circa malum naturæ, aut bono amato contrarium; qui autem ad unum terminum accedit, necesse est, ut ab alio contrario termino recedat. Et eædem rationes ad hunc actum applicari possunt, quia nullum defectum vel imperfectionem importat.

Secundo, certum est, fuisse in Christo actum desiderii, seu concupiscentiæ sanctæ & honestæ: hic enim actus versatur circa bonum amatum, quod absens est, & tendit ad illud inquirendum, & obtinendum: unde tam honestus, & conformis rationi esse potest, sicut ipse amor. Solum supponit quandam imperfectionem, scilicet carentiam boni amati; hæc autem habere potuit locum in Christo, etiam respectu sui corporis in statu vitæ passibilis, ut per se constat: respectu vero aliorum, quibus etiam desiderare potuit sensibilia bona, facile etiam constat potuisse in eis cognoscere indigentiam seu carentiam talium bonorum. Et hinc facile etiam colligitur, fugam mali contrarii bono amato & desiderato facile in appetitu Christi esse potuisse, est enim eadem ratio.

Tertio certum est, actum delectationis seu voluptatis sensibilis interdum in appetitu Christi esse potuisse: hæc enim interdum necessario, ac naturaliter sequitur ex aliquibus objectis, & non est per se mala, sed sæpe est honesta, ut quando ad conservationem corporis necessaria est, vel ex actibus honestis resultat: unde & in statu beatitudinis erit sine dubio hic actus, & in statu viæ reperitur sæpe in rebus spiritualibus, & divinis, juxta illud: *Cor meum, & caro mea exultaverunt in Deum vivum.*

Quarto, de spe dubitari potest, quatenus versatur circa bonum arduum consequendum, quia Christo Domino nullius boni consecutio sibi convenientis videtur ardua fuisse, propter eximiam ejus potentiam. Sed dicendum sine dubio est, etiam hunc actum habuisse locum in Christo, quia respectu naturalium virium suæ humanitatis, sæpe potuit illi esse ardua, & difficilis consecutio alicujus boni; ut constat de ipsa gloria corporis, quam per labores & passionem obtenturus erat. Spes vero sensibilis, de qua loquimur, cum naturalis sit, tendit in bonum & consecutionem ejus prout naturalibus viribus commensuratam. Unde fit etiam, ut circa aliquod bonum sensibile, vel circa malum vitandum potuerit esse in appetitu Christi desperatio, quia potuit apprehendi ut insuperabile per vires naturæ, ut constat de ipsa morte vitanda; qui actus videtur quidem supponere aliquem defectum, sed est idem cum defectu timoris, de quo statim dicemus.

Quinto de actu audaciæ nulla est difficultas, quin potuerit esse in Christo in statu vitæ passibilis: hoc enim actu aggredimur pericula propter vitandum malum, vel consequendum bonum: Christus autem in maximis periculis vitæ, & honoris versatus est, & ideo, supposito illo statu, hic actus audaciæ prudenter elicitus ad perfectionem & fortitudinem ejus pertinuit. De his ergo actibus nulla est difficultas. De aliis vero dicemus, sequentes articulos D. Thomæ explicantes.

ARTICULUS V.

Utrum in Christo fuerit dolor sensibilis.

94.

A*D quintum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit verus dolor sensibilis. Dicit enim Hilarius in 10. de Trinit.*† *Cum pro Christo mori sit vita, quid ipse in mortis sacramento doluisse existimandus est, qui pro se morientibus vitam rependit? Et infra dicit**, *Unigenitus Deus hominem verum, non deficiens a se Deo sumpsit: in quem quamvis aut ictus incideret, aut vulnus descenderet, aut nodi concurrerent, aut suspensio elevaret, afferrent quidem hæc impetum passionis, non tamen dolorem passionis inferrent, ut telum aliquod aquam perforans. Non igitur in Christo fuit verus dolor.*

Inf. q. 46. a.6.c. Et.3 d.15.q.2. a.3.q.1. Et verit. q.26 a.8. corp. fin. & 8. c. 239. Hilar. lib. 10. inz. fo. a princ. lib Lib. 10. de Trin. ante med. lib.

2 *Præterea. Hoc proprium videtur esse carni in peccato conceptæ, quod necessitati doloris subjaceat. Sed caro Christi non est cum peccato concepta, sed ex Spiritu sancto in utero virginali. Non ergo subjacuit necessitati patiendi dolorem.*

3 *Præterea. Delectatio contemplationis divinorum, diminuit sensum doloris: unde & martyres in passionibus suis tolerabilius sustinuerunt, ex consideratione divini amoris. Sed anima Christi summe delectabatur in contemplatione Dei, quem per essentiam videbat, ut supra dictum est**. *Non ergo poterat sentire aliquem dolorem.* Quæst. 9. art. 2.

Sed contra est, quod Isai. 53. dicitur; Vere languores nostros ipse tulit, & dolores nostros ipse portavit.

a *Respondeo dicendum, quod (sicut patet ex his**, *quæ in secunda Parte dicta sunt) ad veritatem doloris sensibilis requiritur læsio corporis & sensus læsionis. Corpus autem Christi lædi poterat, quia erat passibile, & mortale, ut supra habitum est**. *Nec defuit ei sensus læsionis, cum anima Christi perfecte haberet omnes potentias naturales. Unde nulli dubium debet esse, quin in Christo fuerit verus dolor.*

Part. 2. q. 35.

Quæst. 14. art. 1.

b *Ad primum ergo dicendum, quod in omnibus illis verbis & similibus, Hilarius a carne Christi non veritatem doloris, sed necessitatem excludere intendit. Unde post præmissa verba subdit*†. *Neque enim tum, cum sitivit, aut esurivit, aut flevit, bibisse Dominus, aut manducasse, aut doluisse monstratus est: sed ad demonstrandam corporis veritatem, corporis consuetudo suscepta est, ita ut naturæ nostræ consuetudine, consuetudini sit corporis satisfactum, vel, cum potum & cibum accepit, non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit. Quia non accepit necessitatem per comparationem ad causam primam horum defectuum, quæ est peccatum, ut supra dictum est**: *ut, scilicet, ea ratione dicatur caro Christi non subjacuisse necessitati defectuum, quia non fuit in ea peccatum.*

Loco citato in argum.

Quæst. 14. a. 2. & 3. ad 2.

Lib. 10. de Trinit. ante med. illius. tum. Unde subdit*. *Habuit enim, scilicet, Christus, corpus, sed originis suæ proprium, neque ex vitiis humanæ conceptionis existens, sed in formam corporis nostris, virtutis suæ potestate subsistens. Quantum tamen ad causam propinquam horum defectuum, quæ est compositio contrariorum, caro Christi subjacuit necessitati horum defectuum, ut supra dictum est*.*

Quæst. 14. art. 2. *Ad secundum dicendum, quod caro in peccato concepta subjacet dolori, non solum ex necessitate naturalium principiorum, sed etiam ex necessitate reatus peccati. Quæ quidem necessitas in Christo non fuit, sed solum necessitas naturalium principiorum.*

Quæst. 14. a. 1. ad 2. *Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est*, virtute Divinitatis Christi, dispensative sic beatitudo in anima continebatur, quod non derivabatur ad corpus, ne ejus passibilitas & mortalitas tolleretur. Et eadem ratione delectatio contemplationis sic retinebatur in mente, quod non derivabatur ad vires sensibiles, ne per hoc dolor sensibilis excluderetur.*

COMMENTARIUS.

UT declaret D. Thom. in Christo fuisse dolorem sensibilem, advertit, ad hujusmodi dolorem duo requiri, scilicet, læsionem corporis, & sensum doloris: quæ duo in Christo esse potuerunt, cum & habuerit corpus passibile, & animam perfectissime sentientem. Considerandum vero est, non asserere D. Thom. in illis duobus dolorem formaliter consistere, sed requiri ad verum dolorem, ita ut, illis positis naturaliter resultet, nisi miraculose impediatur. Læsio enim corporis habet rationem objecti respectu doloris, quia, vel ipsa læsio, vel aliqua qualitas disconveniens corpori, quæ per illam resultat, est objectum, circa quod dolor versatur: sensus vero læsionis est veluti applicatio objecti doloriferi, ex qua dolor in appetitu resultat, sicut in universum, cognitio objecti prosequendi, vel fugiendi per appetitum, est applicatio seu conditio necessaria, ut appetitus moveri possit. Dolor ergo formaliter consistit in quodam actu ipsius appetitus, quo veluti contristatur, & fugit corporis læsionem, sensu perceptam. Sicut ergo in Christo fuit vera læsio corporis, & verus sensus læsionis, ita & verus dolor. Quæ conclusio de fide certa est, ut constat ex modo loquendi Scripturæ, & communi sensu totius Ecclesiæ. Isai. 53. *Vere dolores nostros ipse tulit*. Et Ps. 87. *Repleta est malis anima mea*. Ubi Augustinus: *Non vitiis, sed humanis malis, id est, doloribus*. Et plura alia ex Scriptura, Conciliis, & Patribus supra q. 14. adduximus, quibus ostendimus, Christum habuisse corpus vere passibile, & in eo vere pro nobis passum esse: vera autem passio talis corporis non est sine vero dolore. Unde etiam ex fine Incarnationis hoc confirmari potest, quia hic affectus est maxime pœnalis, & ab omni culpa alienus, & ideo accommodatissimus est ad satisfaciendum pro culpis. Quin potius infra, agentes de passione Christi, ostendemus cum D. Thoma, hunc dolorem in Christo fuisse maximum, seu acerbissimum.

In argumento primo objicit D. Thomas testimonium Hilarii lib. 10. de Trinit. parum a principio, & circa medium. Qui disertis fere verbis videtur negare Christum passum esse verum sensibilem dolorem, & eodem modo loquitur Canone 31. in Matth. & super Psalm. 53. & 68. propter quæ Claudius Viennensis lib. 2. de statu animæ c. 11. in 6. tom. Bibliot. Sanct. dicit, Hilarium revera in ea sententia fuisse, & Bonav. in 3. dist. 16. art. 1. q. 1. ad 1. sentit, Hilarium in dictis locis errasse, postea vero sententiam retractasse. Dicit enim, se audivisse Guilielmum Parisiensem referentem, se vidisse, & legisse librum Hilarii, in quo illam sententiam retractavit; quamquam ipse Bonaventura in hac solutione non persistat, sed alias assignet. Et mihi quidem incredibile est, Hilarium lapsum esse in hunc errorem, primo, quia a nullo antiquorum Patrum de hac re notatur, cum ad fundamenta nostræ fidei valde pertineat. Quin potius Hieronym. tom. 1. ep. 7. ad Lætam: *Libros*, inquit, *Hilarii inoffenso decurrat pede: illorum tractatibus, illorum delectetur ingeniis, in quorum libris pietas fidei non vacillet*. Et 3. tom. epist. 141. ad Marcellam de expositione Psalm. 126. dicit, se non audere reprehendere tantum virum, suis temporibus eruditissimum. Secundo, quia aliis locis idem Hilarius tam vere & proprie tribuit Christo hos affectus, famem, sitim, &c. sicut crucifixionem, & mortem: ut in dicto Psal. 53. circa medium, sic inquiens. *Ex communi infirmitate nostra salutem est deprecatus a Patre, ut intelligeremus, nativitatem nostram cum ipsis infirmitatis nostræ officiis illis inesse. Hinc illud est, quod esurivit, dormivit, lassatus fuit, mœstus fuit, & flevit, & passus, & mortuus est*. Et similia multa ibidem subjungit, & fere similia habet lib. 3. de Trin. col. 3. *Natus*, inquit, *ex Virgine a cunis, atque infantia usque ad consummatum virum venerat, per somnum, famem, sitim, lassitudinem, lacrymas, hominem egerat: etiamnum conspuendus, flagellandus, crucifigendus erat*. Propterea ergo merito D. Th. hic sentit, Hilarium minime errasse, & ideo illius dicta interpretatur. Quod etiam faciunt alii Doctores cum Magistro in 3. dist. 16. Alexand. Alens. 3. p. q. 17. memb. 1. Primo ergo intendit Hilarius, Christum ita passum esse, ut tamen Verbum ipsum dolores, & similes affectus non senserit, cujus contrarium Ariani sentiebant, contra quos Hilarius libros de Trinitate conscripsit. Quæ expositio est Bonaven. & aliorum, & fundari potest in verbis ejusdem Hilarii lib. 10. de Trinit. ubi de Arianis sic inquit: *Quia ex nullis Filium creatum esse dicunt, ideo in eo doloris anxietatem, ideo ipsius passionem cum corporis passione ponunt*. Et Psal. 63. circa fin. cum dixisset, passionem fuisse a Christo assumptam, subdit: *Officio quidem ipsa satisfactura pœnali, non tamen pœnæ sensu læsura patientem: non quod illa non habuerit lædendi naturam, pro ipsius passionis qualitate, sed quod dolorem divinitatis natura non sensit*. Et eumdem sensum prosequitur Psalm. 138. in princ. & lib. de Synodis in duodecimo Canone ex Conc. Sardicensi.

Secundo hinc ulterius voluit docere Hilarius, ut hic D. Th. exponit, in Christo non fuisse necessitatem illam subjacendi doloribus, contractam ex peccato, quæ in nobis est: sed potius ratione unionis illi fuisse debitum, & quasi connaturale, ne dolores sustineret, quamquam voluntarie illos assumpserit. Unde nunquam negat Hilarius, in Christo fuisse dolorem, sed *naturam doloris*, id est, ex conditione sua subjectam dolori. Quod ita esse constat ex illo lib. 10. de Trinit. a colum. 12. usque ad 22. ubi inter alia dicit in Christo fuisse affectiones sitis, famis, &c. Ita tamen inquit, *ut passionum non conficeretur injuriis*. Quod exponens, addit: *Quia flens, non sibi flebat*, &c. Et infra: *Non se necessitati corporis, sed consuetudini tribuit, habebat enim corpus, sed originis suæ proprium, & non ex vitiis humanæ conceptionis existens*. Et propterea ibidem dicit, Christum habuisse corpus talis conditionis, ut calcare posset aquas, & ingredi, clausis janvis, & ut posset non dolere: quæ omnia dicuntur de illo corpore ratione unionis, non secundum intrinsecam, & naturalem ejus constitutionem. Quod clarius exponens idẽ Hilarius Ps. 68. dicit, infirmitates nostras fuisse in Christo, non naturales, sed assumptas. Et in principio Ps. ita loquitur: *Universarum humanarum passionum sorte perfunctus secundum infirmitatem nostram loquitur, & dolet ipse quidem; extra necessitatem tamen & timoris positus, & doloris, sed iis tantum quæ suscepit, se accommodãs*. Et circa illa verba: *Super dolorem vulnerum meorum addiderunt*: iterum repetit, Christum doluisse. Quod autem de vero dolore loquatur, atque adeo, quod non neget eam necessitatem dolendi, quæ ex dispositione corporis passibilis oritur, sed eam tantum, quæ est ex peccato, constat ex principio ejusdem Ps. ubi sic ait. *Infirmitatem nostram suscipiens, portansque peccata, se somno & lassitudini sæpe commisit, etiam usque ad sitis, & esuritionis necessitatem*. Præter hæc vero etiam interdum voluit docere Hilarius, Christum non fuisse perturbatum his passionibus, ut art. 7. iterum dicetur.

Juxta hæc vero, quæ de Hilario diximus, exponenda sunt obscura verba Clementis Alexandrini li. 6. Stromat. fol. 134. aliàs pag. 301. ubi inquit, ridiculum esse existimare corpus Christi indiguisse cibo & potu, ut permaneret: *Sancta enim*, inquit, *virtute continebatur, & tantum comedebat, ne phantasticum putaretur; ipse autem, ut semel dicam, impatibilis erat, quem nullus subiit motus affectionis, nec voluptatis, nec doloris*. Quæ verba (si pie exponenda sunt, sensum habere debent: Christi corpus divina virtute, & ratione unionis potuisse conservari sine cibo & potu: usum tamen illis fuisse ad veritatem corporis comprobandam. Et simili modo potuisse ratione unionis esse omni passione liberum, voluntarie tamen illas assumpsisse: vel certe vocat impatibilem, eo sensu sum-

ſumpta paſſione, quo ſignificare ſolet affectionem ſenſibilem prævenientem rationem: in ſequentibus enim dicit participaſſe hanc Chriſti impatibilitatem, & nos debere illam imitari.

ARTICULUS VI.

Utrum in Chriſto fuerit triſtitia.

95. Infr. q.46. a.2.& 3.d. 15.q.2.a.3. q.3.c.& ad 5. Et opuſ. 3. c.23.

AD ſextum ſic proceditur. Videtur, quod in Chriſto nō fuerit triſtitia. Dicitur enim de Chriſto Iſai. 42. Non erit triſtis, nec turbulentus,

2 Præterea. Proverb. 12. dicitur. Non contriſtabit juſtum, quicquid ei acciderit. Et hujus rationem Stoici aſſignabant, quia nullus triſtatur, niſi de amiſſione ſuorum bonorum: juſtus autem non reputat bona ſua, niſi juſtitiam & virtutem, quas non poteſt amittere, alioquin ſubjiceretur juſtus fortunæ, ſi pro amiſſione bonorum fortunæ triſtaretur. Sed Chriſtus fuit maxime juſtus, ſecundum illud Hier. 23. Hoc eſt nomen, quod vocabunt eum, Dominus juſtus noſter. Ergo in eo non fuit triſtitia.

Li.7. Eth. c.13.& 14. tom.5.

3 Præterea. Philoſ. dicitur in 7. Ethic. quod omnis triſtitia eſt malum, & fugiendum. Sed nullum malum fugiendū fuit in Chriſto. Ergo in Chriſto non fuit triſtitia.*

Lib.14.c.6 in medio tom.5.

4 Præterea. Sicut Auguſt. dicit 14. de Civitate Dei, triſtitia eſt de his, quæ nobis nolentibus, accidunt. Sed nihil paſſus eſt Chriſtus contra ſuam voluntatem: dicitur enim Iſai. 53. Oblatus eſt, quia ipſe voluit. Non ergo in Chriſto fuit triſtitia.*

Sed contra eſt, quod dicit Dominus Matth. 26. Triſtis eſt anima mea uſque ad mortē. Et Ambr. dicit in 3. de Trinit.† Ut homo triſtitiam habuit, ſuſcepit enim triſtitiam meam, confidenter triſtitiam nomino, qui crucem prædico.

Lib.2. de fide ad Grat.c.2. poſt.med. tom. 2. Art. præc. ad 3.

Reſpondeo dicendum, quod, ſicut dictum eſt, delectatio divinæ contemplationis ita per diſpenſationem divinæ virtutis retinebatur in mente Chriſti, quod non derivabatur ad vires ſenſitivas, ut per hoc dolor ſenſibilis excluderetur. Sicut autem dolor ſenſibilis eſt in appetitu ſenſitivo, ita & triſtitia. Sed differentia ſecundum motivum ſive objectum: nam objectum & motivum doloris, eſt læſio ſenſu tactus percepta: ſicut, cum aliquis vulneratur. Objectum autem & motivum triſtitiæ, eſt nocivum ſeu malum interius apprehenſum, ſive per rationem, ſive per imaginationem (ut in ſecunda Parte habitum eſt) ſicut, cum aliquis triſtatur de amiſſione gratiæ, vel pecuniæ. Potuit autem anima Chriſti interius apprehendere aliquid ut nocivum, & quantum ad ſe, ſicut paſſio & mors ejus fuit: & quantum ad alios, ſicut peccatum diſcipulorum, vel etiam Judæorum occidentium ipſum. Et ideo, ſicut in Chriſto potuit eſſe verus dolor, ita potuit in eo eſſe vera triſtitia, alio tamen modo, quam in nobis ſecundum illa tria, quæ ſupra aſſignata ſunt*, cum communiter de paſſionibus animæ Chriſti loqueremur.*

Part.2.q. 35.art.2.

Art.4.hujus quæſt.

Ad primum ergo dicendum, quod triſtitia removetur a Chriſto ſecundum paſſionem perfectam, fuit tamen in eo initiata ſecundum propaſſionem. Unde dicitur Matth. 26. Cœpit contriſtari & mœſtus eſſe. Aliud enim eſt contriſtari, aliud incipere contriſtari, ut Hieronym. ibidem dicit.*

Hierony. in Matth. 26. tom.9 Aug.l.14 cap.8. in princ. t.5.

Ad ſecundum dicendum, quod ſicut Auguſt. dicit in 14. de Civitate Dei, pro tribus perturbationibus, ſcilicet, cupiditate, lætitia, & timore, Stoici tres eupatias, id eſt, bonas paſſiones in animo ſapientis poſuerunt, ſcilicet, pro cupiditate voluptatem, pro lætitia gaudium, pro metu cautionem: ſed pro triſtitia negaverunt eſſe poſſe aliquid in animo ſapientis, quia triſtitia de malo eſt, quod jam accidit: nullum autem malum exiſtimant poſſe accidere ſapienti. Et hoc ideo eſt, quia non credebant, aliquid eſſe bonum niſi honeſtum, quod homines bonos facit: nec aliquid eſſe malum niſi inhoneſtum, per quod homines mali fiunt. Quamvis autem honeſtum ſit principale hominis bonum, & inhoneſtum principale hominis malum (quia hæc pertinent ad ipſam rationem, quæ eſt principalis in homine) ſunt tamen quædam ſecundaria hominis bona, quæ pertinent ad ipſum corpus, vel ad exteriores res corpori deſervientes. Et ſecundum hoc poteſt in animo ſapientis eſſe triſtitia, quantum ad appetitum ſenſitivum, ſecundum apprehenſionem hujuſmodi malorum: non tamen ita, quod iſta triſtitia perturbet rationem. Et ſecundum hoc etiam intelligitur, quod non cōtriſtabit juſtum, quicquid ei acciderit: quia, ſcilicet, ex nullo accidente ejus ratio perturbatur. Et ſecundum hoc triſtitia fuit in Chriſto ſecundum propaſſionem, non autem ſecundum paſſionem.*

Lib.14.c.9 ante med. tom.13.

Ad tertium dicendum, quod omnis triſtitia eſt malum pœnæ, non autem eſt ſemper malum culpæ, ſed ſolum quando ex inordinato affectu procedit. Unde Aug. dicit 14. de Civit. Dei. Cum rectam rationem ſequuntur iſtæ affectiones, & quando, & ubi oportet, adhibentur, quis eas tunc morbidas ſeu vitioſas paſſiones audeat dicere?

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet, aliquid eſſe contrarium voluntati ſecundum ſe, quod tamen eſt volitum ratione finis, ad quem ordinatur: ſicut medicina amara non eſt ſecundum ſe volita, ſed ſolum ſecundum quod ordinatur ad ſanitatem. Et hoc modo mors Chriſti, & ejus paſſio ſecundum ſe conſiderata fuit involuntaria, & triſtitiam cauſans, licet fuerit voluntaria in ordine ad finem, qui eſt redemptio humani generis.

COMMENTARIUS.

Titulus articuli.

SEnſus quæſtionis eſt de triſtitia ſenſibili, de his enim affectibus nunc agimus, ut dictum eſt, & aperte D. Th. explicat in corpore articuli. Qui reſpondet, in Chriſto fuiſſe hanc triſtitiam, cujus aſſertio de fide certa eſt ex Matthæi 26. & Luc. 22. & ex dictis in art. præcedenti. Eam vero optime declarat D.Th. ex duobus, primum, quia in Chriſto potuit eſſe objectum hujus triſtitiæ, ſicut eſt objectum doloris: hoc enim objectum eſt malum aliquod ſenſibile, quod licet realiter corpus non lædat, neque exteriori ſenſu ſentiatur (hoc enim ad dolorem ſpectat) ſenſu tamen interno, ſeu imaginatione, ut præſens apprehenditur: in Chriſto autem eſſe potuit apprehenſio hujus mali, ut mortis, aut injuriarum, vel peccatorum ipſorum hominum, &c. potuit ergo eſſe triſtitia ſenſibilis, quæ ex tali objecto naturaliter ſequitur in appetitu, ſi modo ſibi connaturali permittatur operari. Quia vero non ſatis eſt ad habendam triſtitiam repræſentatio objecti, niſi etiam appetitus careat diſpoſitione contraria, & repugnante ipſi triſtitiæ, qualis eſſe poſſet magna delectatio; ideo addit ſecundo D.Th. divina diſpenſatione factum eſſe, ut talis diſpoſitio non eſſet in appetitu Chriſti. Quamquam enim ex divina contemplatione, quæ erat in anima Chriſti, redundare poſſet hæc delectatio in appetitum ſenſitivum, divina tamen virtute impedita eſt, ne dolorem, vel triſtitiam ſenſibilem impediret: quam doctrinam docuerat D.Th. art. præc. ad tertium, ſolvens difficultatem, quomodo anima Chriſti beata, fuerit capax doloris, & triſtitiæ. Circa quam doctrinam ſupererat difficultas, quia ex illa videtur ſequi, in voluntate Chriſti nullam fuiſſe triſtitiam, quia in illa fuit ſummum gaudium ex divina contemplatione & viſione manans. Sequela patet, quia, ſi appetitus ſenſitivus privatus eſt delectatione, quæ in ipſum derivari poſſet in fruitione beata, ne fieret incapax triſtitiæ: ergo voluntas, in qua per ſe primo fuit gaudium illud beatificum, per illud effecta eſt omnino incapax triſtitiæ. Reſpondeo D. Th. hoc loco ea tantum docuiſſe, quæ ad præſentem difficultatem ſolvendam ſufficiebant, & aſſignaſſe modum, quo evidentius conſtare poterat appetitum ſenſitivum Chriſti fuiſſe capacem triſtitiæ: an vero alio modo potuerit voluntas eſſe capax triſtitiæ ſimul cum gaudio, D.Th. hoc loco, nec negavit, nec aſſeruit, quia ad rem non ſpectabat. Adde D.Th. non tantum voluiſſe oſtendere appetitum ſenſitivum Chriſti fuiſſe capacem triſtitiæ ſecundum quid, ſeu ſecundum aliquam rationem; ſed abſolute, & ſimpliciter ita potuiſſe triſtitiam pati, ut omnis delectationis & voluptatis expers aliquando fuerit. Quod in voluntate locum habere non potuit, quia, licet ſecundum aliquam rationem potuerit triſtari, tamen, quia ſecundum potiorem, ſeu ſuperiorem rationem ſemper fuit beata, non potuit omni gaudio privari; appetitus autem ſenſitivus ſimpliciter fuit in ſtatu paſſibili, & caruit ſtatu beatifico, & ideo fuit capax talis triſtitiæ, quæ omnem voluptatem excluderet. Cætera, quæ ad hanc difficultatem pertinent, tractabimus infra q. 18.

Reſponſio. Objectio. Reſponſio.

In ſolutione ad primum explicat D.Th. illud Iſai. 42. ubi de Chriſto dicitur: *Non erit triſtis, neque turbulentus*; Ubi Septuaginta legunt: *Splendebit & non conteretur*. Quod de Chriſti Reſurrectione dictum eſſe conſtat ex Hieron. Cyril. & aliis, qui eam lectionem ibi interpretantur: & ex eodem Hieron. tom. 3. ep. 151. ad Algaſiam q. 2. & Aug. l. 20. de Civit. c. ult. & l. de unit. Eccleſ. c. 7. Chriſtus enim, licet occiſus fuerit, non tamen fuit contritus,

& quaſi

& quasi in nihilum redactus, sed statim amplius per Resurrectionem splenduit. Quod verbum in Hebræo per negationem legitur, & ad literam verti potest: ***Non fumigabit.*** Quo verbo intelligi potest, significatum esse, ita fuisse Christum hominem per mortem extinguendum, ut tamen fumigaturus non esset, sed statim per Resurrectionem fuisse accendendum, ut singularem splendorem emitteret. Sequendo vero vulgatam lectionem, verbum illud: ***Non erit tristis***, exponendum est illo Proverbiorum 12. ***Justus, quidquid ei acciderit, non contristabit eum.*** Non enim est sensus, nullam tristitiam illum esse sensurum, hoc enim ad justitiam non pertinet: sed quod tristitia non dominabitur ei, nec pacem, vel tranquillitatem animæ ejus immutabit, ut Hieronym. ibi exponit. Et hæc sufficiunt etiam de solutionibus ad 2. & 3. Quod vero in solutione ad quartum D. Th. attigit, quomodo aliquod malum potuerit esse Christo involuntarium, ut inde tristitia oriretur, tractabitur latius q. 18. nunc satis est, potuisse accidere Christo aliquod malum contra naturalem effectum appetitus, ut inde tristitia, de qua loquimur, nasci potuerit.

ARTICULUS VII.

Utrum in Christo fuerit timor.

96. Sup. q. 7. a. 6. Et 3. d. 15. q. 2. a. 2. q. 3 — *AD septimum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit timor. Dicitur enim Proverb. 28. Justus quasi leo confidens, absque terrore erit. Sed Christus fuit maxime justus. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.*

Lib. 10. in 2. fo. a princ. lib. — *2 Præterea. Hilarius dicit. 10. de Trinitat.* Interrogo eos, qui hoc ita existimant, an ratione subsistat, ut mori timuerit, qui omnem ab Apostolis mortis timorem expellens, ad gloriam eos sit martyrii adhortatus. Non ergo in Christo rationabile est, fuisse timorem.*

3 Præterea. Timor non videtur esse nisi de malo, quod non potest homo vitare. Sed Christus poterat vitare, & malum pœnæ, quod passus est, & malum culpæ, quod aliis accidit. Ergo in Christo non fuit aliquis timor.

Sed contra est, quod dicitur Marc. 14. Cœpit Jesus pavere & tædere.

a Respondeo dicendum, quod sicut tristitia causatur ex apprehensione mali præsentis, ita timor causatur ex apprehensione mali futuri. Apprehensio autem mali futuri, si omnimodam certitudinem habeat, non inducit timorem: unde Philosophus dicit in 2. Rhetor. quod timor non est, nisi ubi est aliqua spes evadendi. Nam, quando nulla spes est evadendi, apprehenditur malum ut præsens, & sic magis causat tristitiam, quam timorem.* — Lib. 2. Rhe. c. 5. circa medium.

b Sic ergo timor potest considerari, quantum ad duo. Uno modo, quantum ad hoc, quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem: & per tristitiam, si sit præsens, & per timorem, si sit futura. Et hoc modo timor fuit in Christo, sicut & tristitia. Alio modo potest considerari secundum incertitudinem futuri eventus: sicut, quando nocte timemus ex aliquo sonitu, quasi ignorantes, quid hoc sit. Et quantum ad hoc timor non fuit in Christo, ut Damasc.† dicit in 3. lib. — Lib. 3. Orth. fi. c. 23.

Ad primum ergo dicendum, quod justus dicitur esse absque terrore, secundum quod terror importat perfectam passionem, avertentem hominem ab eo, quod est rationis. Et sic timor non fuit in Christo, sed solum secundum propassionem. Et ideo dicitur, quod Jesus cœpit tædere & pavere, quasi secundum propassionem, ut Hier. exponit. — Hieron. in cap. 26. Matth. tom. 9.

Ad secundum dicendum, quod Hilarius eo modo a Christo excludit timorem, quo excludit tristitiam, scilicet, quoad necessitatem timendi. Sed tamen, ad comprobandam veritatem humanæ naturæ, voluntarie timorem assumpsit, sicut etiam & tristitiam.

Ad tertium dicendum, quod, licet Christus potuerit vitare mala futura secundum virtutem divinitatis, erant tamen inevitabilia, vel non facili vitabilia, secundum infirmitatem carnis.

COMMENTARIUS.

Objectio ex D. Th. & Arist. — RESolutio D. Thomæ subobscura est, vix enim colligi ex litera potest, quid simpliciter affirmet, vel neget: nam in principio articuli cum Aristotele docet, de ratione timoris esse incertitudinem futuri mali: deinde vero subdit, in Christo non fuisse timorem secundum incertitudinem futuri eventus, ex quo videtur absolute sequi, in Christo non fuisse timorem. Addit vero nihilominus, in Christo fuisse timorem quoad fugam mali futuri, quam fugam a tristitia distinguit, quæ est de malo præsenti: in quo significat, illam esse verum timorem, quamvis hoc videatur principio articuli repugnare.

b Dicendum tamen est, simpliciter & absolute in Christo fuisse verum & proprium sensibilem timorem: & hanc existimo esse mentem D. Th. hic, & communem sententiam Theologorum in 3. dist. 15. quę satis convincitur ex illo Marc. 14. ***Cœpit pavere, & tædere.*** Quod cum proprietate intelligendum est, & maxime potest esse verum de timore sensibili præsertim, cum statim addatur: ***Spiritus quidem promptus est, caro autem infirma.*** Quod vero cum proprietate hoc sit intelligendum, constat ex generali regula exponendi Scripturam proprie, & præsertim in historiæ narratione, ubi maxime servari solet verborum proprietas, cum hoc sine incommodo fieri possit: aliàs nihil firmum aut certum esse posset in his, quæ de passionibus Christi narrantur, ut recte dixit August. circa illud Ps. 93. ***Quoadusque justitia convertatur in judicium.*** Et ideo sancti Patres ita de hoc timore Christi senserunt, ut constat ex Cyril. lib. 4. in Joan. c. 1. cum enim dixisset, Verbum nihil timere, subdit: *Caro autem factum permittit carni suæ, ut propria patiatur: & ideo tanquam verus homo mortem in janua existentem pertimescit.* Idem fere Chrysost. hom. 14. in Matth. & Damasc. lib. 3. de fide c. 23. referens Athanasium, qui hoc habet lib. de Incarn. idem Leo Pap. ser. 7. de passione Domini, & Cypr. ser. de passio. Ambr. lib. 2. de fide c. 3. Ratio vero est, quia hic affectus est naturalis homini passibili, cui imminet aliquod malum, & est innoxius, & pœnalis, & accommodatus ad varietatem naturæ, & pœnæ demonstrandam: non est ergo, cur assumi non potuerit, & debuerit.

Ad objectionem autem factam ex corpore articuli D. Th. respondet Cajet. aliud esse loqui de Christo simpliciter, aliud vero secundum quid, id est, secundum inferiorem portionem, in Christo enim simpliciter non potuit esse incertitudo futuri eventus, quia saltem per rationem superiorem omnia sciebat: tamen in parte inferiori, seu cogitativa potuit esse apprehensio mali futuri, abstrahendo ab hac certitudine, quia potuit ratio superior non communicare illam inferiori: & ita, licet in Christo simpliciter & absolute non potuerit esse timor, quo ad incertitudinem eventus: tamen in portione inferiori Christi potuit esse hujusmodi timor, quod satis est, ut in eo fuerit verus timor sensibilis: quam sententiam videtur prius docuisse Richard. in 3. dist. 15. a. 3. q. 4. ad 4. Sed hæc responsio in primis aliena est a sensu D. Th. aperte enim hic loquitur de appetitu sensitivo, ut patet, tum ex art. 4. & sequentibus, tum quia expresse in litera ita dicit. ***Timor potest considerari quantum ad duo, uno modo quantum ad hoc, quod appetitus sensitivus naturaliter refugit corporis læsionem, &c.*** Unde in utroque membro suæ distinctionis evidenter loquitur de Christo secundum eamdem rationem, & potentiam. Deinde hi authores videntur supponere, in Christi voluntate non esse timorem, sed tantum in appetitu sensitivo, quod falsum esse ostendam infra q. 18. Quod si fortasse in ipsa voluntate distinguant portionem superiorem, & inferiorem: & in hac dicant fuisse timorem, non in illa, redit eadem difficultas, quia voluntas non movetur nisi a judicio intellectus, in intellectu autē Christi nullum fuit judicium nisi certum, & infallibile, ut supra ostendi: cum ergo judicabat, mortem sibi imminere, judicium illud erat omnino certum, præsertim, quia ex scientia infusa procedebat. Unde fit tertio, etiam in cogitativa facultate animæ Christi non satis intelligi illam apprehensionem mali futuri, cum abstractione a certitudine, quia cogitativa non apprehendebat, vel judicabat de futuro malo, nisi ex communicatione & consortio intellectus: sed, ut ex dictis patet, illa cognitio existens in cogitativa oriri non poterat, nisi ex certo judicio intellectus; ergo non poterat esse nisi certa eo modo, quo hæc inferior potentia participare potest certitudinem, seu apprehendere objectum ut certum & infallibile. Et confirmatur, nam, sicut Aristot. dixit secundo Rhetoric. c. 5. timorem esse de malo incerto, ita dixit, non posse esse timorem, nisi ubi potest esse evadendi spes: sed non potuit Christus, etiam per appetitum sensitivum, habere spem evadendi mortem; ergo nec potuit habere illum timorem, qui cum incertitudine futuri eventus conjunctus est. — Responsio. — Confutatur.

Vera responsio, quid sit de ratione timoris.

Respondetur ergo aliter, negando, hanc incertitudinem mali futuri, seu spem evadendi, esse de ratione omnis timoris veri: fuga enim mali absentis, seu nondum in re ipsa existentis, aliquando tamē futuri, est verus timor, etiam si illud malū evitari non possit: hoc enim non minuit rationem mali, sed potius auget: unde ex hac parte non impedit timorem, sed constituit potius quendam specialem gradum ejus, quem videntur vocasse stuporem Dama. lib. 2. de Fide c. 15. & Gregor. Nyssen. lib. 4. Philos. c. 4. Neque obstat, quod tale malum propter suam certitudinem existimetur ut præsens, & jam ingerat tristitiam: quia, cum re ipsa sit absens, adhuc relinquit locum aliquem timori, cum quo illa tristitia conjuncta esse potest, imo quodammodo in illa fundari. Quod videtur satis posse suaderi argumento a contrario sumpto, contrariorum enim est eadem proportionalis ratio: constat autem, bonum futurum, etiam si omnino certum seu inamissibile apprehendatur, non ideo excludere spem, ut aperte constat in animabus Purgatorii, in quibus vera est spes consequendi beatitudinem, quia nondum illam consecutæ sunt, quamvis certissime cognoscant, se illam consecuturas, absque ullo impedimento. Ex qua certitudine & spe consequitur in illis magna consolatio, & gaudium, & excluditur omnis timor amittendi illam beatitudinem: ergo idem proportionaliter dicendum est de timore, nam sicut se habet spes ad futurum bonum arduum, ita timor ad malum.

Duplex actus timoris.

Ad explicandam vero sententiam Aristotelis, quem D.Th. est secutus, distinguere possumus actum timoris, sicut alios actus appetitus. Dupliciter enim haberi potest. Primo per modum actus absoluti, & efficacis. Secundo per modum cujusdam actus imperfecti, seu simplicis displicentiæ, quæ nolleitas dici solet. Quando priori modo fit, requirit, ut malum futurum apprehendatur ut evitabile, & consequenter, ut aliquam spem evadendi relinquat: quia talis actus efficax versatur circa objectum, quod, pensatis omnibus, simpliciter existimatur possibile. De hoc ergo timoris modo locutus est Aristoteles, ut colligi potest ex ratione, quam subjungit, dicens: *Timor enim ad consulendum inducit, nemo autem de re consulit, de qua nulla est spes.* Et quia hic timor supponit ignorantiam mali futuri, ideo vocat illum Damascen. *a ratione aversum*, & negat, illum in Christo fuisse: & eumdem vocat D.Thom. timorem secundum incertitudinem futuri eventus. At vero alter timor per modum actus simplicis & imperfecti, potest esse circa malum, judicatum inevitabile: quia hujusmodi actus imperfectus versari potest circa rem impossibilem: sicut enim potest quis desiderare vitam actu imperfecto, etiam si aliàs judicet, non posse hic, & nunc fugere mortem: ita potest fugere, vel formidare mortem, etiam si illam ut inevitabilem apprehendat. Et hic timor fuit in Christo, quem Damasc. lib. 3. c. 23. dicit esse naturalem, quia est quasi coarctans, & retrahens animum a naturali incommodo, & oritur ex concupiscentia commodi naturalis: hunc etiam vocavit D.Thomas *simplicem fugam mali futuri*, quam sentit esse verum, ac proprium timorem, & affectionem ab odio, & tristitia distinctam.

Primum argumentum D.Th. facile est. De testimonio vero Hieronymi ibi citato dicemus statim.

Secundum argumentum sumptum est ex testimonio Hilarii 10. de Trinit. col. 6. cujus verba D. Th. refert, & similia habet Canone 31. in Matth. quem imitatus Hieronymus Matth. 26. negare videtur, Christum habuisse timorem patiendi. *Ad hoc enim*, inquit, *venerat, & Petrum timiditatis arguerat.* Et similiter August. enarrat. 2. in Ps. 21. indicat, verba illa: *Transeat a me calix iste*, non fuisse indicium timoris, *quia non est*, inquit, *fortior miles, quam dux.* Denique Epiphan. in Anchorato, significat, Christum non vere timuisse, sed dissimulasse fortitudinem ad provocandum adversarium. Respondetur primum, Hilarium eo sensu locutum esse de timore Christi, sicut de tristitia. Ita respondet D.Th. Addo tamen, Hieronymum & Hilarium aperte posuisse timorem in Christo, sed de objecto illius timoris videntur illis locis disputare, & singulari modo sentire: indicant enim, illum timorem non fuisse de malo, seu incommodo naturæ, quod est in morte, atque adeo non fuisse naturalem affectum timoris, sed potius fuisse profectum ex charitate ad populum Judaicum, & objectum illius fuisse ruinam, & destructionem illius populi, futuram ex occasione mortis Christi: & eodem fere modo loquitur Hieronym. de tristitia Christi, & ponderat, non dixisse Evangelistam, Christum fuisse contristatum propter mortem, sed *usque ad mortem.* Quam sententiam indicat etiam Basil. lib. 4. contra Eunomium, sub finem. Sed, ut verum sit, potuisse Christum etiam hoc malum formidare, negandum tamen non est, quin etiam permiserit naturæ suæ, explicare suum bonum affectum, atque adeo timere mortem, ut erat malum naturæ, & naturali inclinationi contrarium, quod satis indicant illa verba Christi: *Transeat a me calix iste.* Illud enim verbum, *a me*, satis ostendit, eum formidasse, bibere illum calicem, ut erat malum suum. Quod enim Hilarius exponit, Christum non orasse, ut a se transiret calix, ita ut ipse non biberet: sed etiam, ut post illum alii sectatores ejus illum biberent, scilicet, martyres: hoc (inquam) mysticum potius est, quam literale, ut satis constat ex verbis a Christo subjunctis: *Si fieri non potest, nisi bibam illum, fiat voluntas tua.* Nec dissimile est, quod Hieronym. ait, Christum non orasse simpliciter, ut calix transiret, sed *calix iste*, id est, propinandus a Judæis: quod enim simpliciter formidaverit mortem, satis constat ex verbo illo: *Spiritus promptus est, caro autem infirma*, & ex Marco dicente, absolute orasse Christum, ut transiret ab illo hora: timuit ergo Christus mortem, non quidem ex absoluta voluntate, & desiderio non moriendi, voluntarie enim passus est, atque in ea voluntate fortior fuit omnibus martyribus: sed ex rationabili voluntate, qua permittebat naturæ suæ, ut affectum suum ostenderet, ad naturæ veritatem, & passionis acerbitatem demonstrandam: & hoc vocavit Epiphanius, *dissimulare fortitudinem*, non fingendo falsum, sed occultando dæmoni veram fortitudinem, & divinitatem, sub vera humanitate latentem, & ideo dixit August. citato loco, portasse tunc Christum infirmitatem nostram: & ideo super Ps. 93. dicit, tunc dedisse Christum futuris Sanctis exemplum patientiæ, cum orant, & petunt liberari a malis, & tribulationibus suis, & non exaudiuntur. Addit præterea Cyril. lib. 10. Thes. c. 3. Christum illo suo timore fortitudinem martyribus meruisse. De qua re optime loquitur Damasc. lib. 3. de Fide c. 18. Bernard. serm. 1. de S. Andrea.

Tertium argumentum D.Thomæ est, quia timor est de malo, quod facile vitari non potest; Christus autem facile poterat omne malum suæ naturæ superare, ad quam rationem alludens supra Hilarius inquit; *Quem dolorem mortis suæ timeret, potestatis suæ libertate moriturus?* Respondet optime D.Th. Christum per inferiores vires naturæ suæ non potuisse facile vitare futura mala, & hoc satis fuisse, ut per appetitum sensitivum timere posset. Secundo addi potest, non satis esse, posse vitari malum, nisi honeste id fieri possit, & convenienti ratione: propter quod martyres poterant quidem vitare mortem consentiendo tyrannis, non tamen sancte & honeste: unde etiam fit, nihil referre illam potestatem ad excludendum timorem, si quis habeat firmum propositum non utendi tali potestate: & ideo fieri recte potest, ut quis voluntarie assumat aliquod malum, vel dolorem, & tamen, quod per appetitum sensitivum illud fugiat, & timeat, ut ipsa experientia satis compertum est. Notavit hoc Richard. in 3. dist. 15. art. 4. q. 3. ad 4.

Malum facile, sed non honeste vitabile, objectum timoris esse potest.

ARTICULUS VIII.

Utrum in Christo fuerit admiratio.

AD octavum sic proceditur. *Videtur, quod in Christo non fuerit admiratio. Dicit enim Philosophus in primo Metaphysic.* * *quod admiratio causatur ex hoc, quod aliquis videt effectum, & ignorat causam. Et sic admirari non est, nisi ignorantis. Sed in Christo non fuit ignorantia, ut dictum est.* † *Ergo in Christo non fuit admiratio.* 90.

2 *Præterea. Damasc. dicit in 2. lib.* * *quod admiratio est timor ex magna imaginatione: & ideo Philosophus dicit in 4. Ethic.* * *quod magnanimus non est admirativus. Sed Christus fuit maxime magnanimus. Ergo in Christo non fuit admiratio.*

3 *Præterea. Nullus admiratur de eo, quod ipse facere potest. Sed Christus facere poterat quidquid magnum erat in rebus. Ergo videtur, quod de nullo admirabatur.*

Sed contra est, quod dicitur Matth. 8. Audiens Jesus (scilicet verba Centurionis) miratus est.

43. conc. 33. fin. & Mat. 7. col. 5. fin. L b. 1. Met. c. 2. in med. tom. 3. Art. 3. hujus quæst. Lib. 2. c. 15. Lib. 4. eth. 3. decl. ad fin. tom. 2.

Re-

Respondeo dicendum, quod admiratio proprie est de aliquo novo, & insolito. In Christo autem non poterat esse aliquid novum, & insolitum, quantum ad scientiam divinam, qua cognoscebat res in Verbo: neque etiam quantum ad scientiam humanam, qua cognoscebat res per species inditas: potuit tamen aliquid esse sibi novum, & insolitum secundum scientiam experimentalem, secundum quam, sibi poterant quotidie aliqua nova concurrere.

Et ideo, si loquamur de ipso, quantum ad scientiam divinam, & scientiam beatam, vel etiam infusam, non fuit in Christo admiratio. Si autem loquamur de eo, quantum ad scientiam experimentalem, sic admiratio in eo esse potuit. Et assumpsit hunc defectum ad nostram instructionem, ut, scilicet doceat esse mirandum, quod etiam ipse mirabatur. Unde dicit Augustinus in primo super Genes. * *contra Manichaeos. Quod mirabatur Dominus, nobis mirandum esse significat: quibus ad hoc opus est sic moveri. Omnes ergo tales motus ejus non perturbati animi signa sunt, sed docentis magistri.*

Lib. 1. c. 8. non procul a fin. tom. 1.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Christus nihil ignoraret, poterat tamen aliquid de novo occurrere experimentali ejus scientiae, ex quo admiratio causaretur.

Ad secundum dicendum, quod Christus non admirabatur de fide Centurionis, ea ratione, quod esset magna quantum ad ipsum, sed quia erat magna quantum ad alios.

Ad tertium dicendum, quod ipse poterat facere omnia secundum virtutem divinam secundum quam in eo admiratio non erat, sed solum secundum humanam scientiam experimentalem, ut dictum est *.

In corp. art.

COMMENTARIUS.

Duo sunt in hoc articulo difficilia. Primum est, an propria, & vera admiratio sit in Christo ponenda. Secundo, esto illa fuerit in Christo, an illa pertineat ad appetitum sentientem, de cujus actibus nunc disputamus. Ratio prioris difficultatis est, quam hic tetigit D. Th. argumento 1. quia admiratio ex ignorantia procedit: est enim admiratio, ut idem D.Th. dicit 1.q.32.art.8. desiderium sciendi, ortum ex visione effectus, & ignoratione causae, quod ex Arist. etiam colligitur 1. Metaphy. c.2. sed in Christo non habuit locum ignorantia: ergo nec admiratio. Et augetur difficultas, quia nulla est ratio, seu fundamentum sufficiens, ut affectum hunc Christo tribuamus: quia, licet semel in Evangelio dicatur Matth.8. & Lucae 7. *Et miratus est Jesus*, non constat autem, an id dictum sit, quia in se passus est aliquem admirationis affectum, an vero, quia signis ostendit, fidem illam Centurionis fuisse hominibus admirandam: in hunc enim sensum videtur interpretari locum illum August. lib. 1. de Genes. contra Manich. c.8. & lib. 1. contra adversar. legis & Prophet. c.7. & lib. 22. contra Faust. c.13. quem imitati sunt Ansel. Matth. 8. & Bed. lib. 2. in Matth. c.8. & lib. 2. in Luc. c.15. Alii vero Patres nihil fere dicunt, nam Chrysostom. homil. 27. in Matth. & Hilar. can. 7. tantum simpliciter dicunt, Christum fuisse miratum.

Nihilominus responsio D.Thom. est, in Christo fuisse proprie admirationem, quia secundum scientiam experimentalem potuit illi occurrere aliquid novum, & insolitum, ex quo propria admiratio nascitur. Quod confirmat, quia hic affectus Christi potuit ad nostram instructionem deservire: & ita explicat Augustinum supra citatum. Nam licet dicat, Christum fuisse admiratum propter nostram instructionem, non tamen dicit fuisse admiratum, solum secundum speciem, & signa externa, sed vere: ita enim se gessit exterius, sicut interius erat dispositus per veram admirationem: *quae fuit*, inquit Aug. *motus animi Christi, non perturbati, sed voluntarie operantis propter nos.* Et confirmatur tandem ex illa generali regula, quia Verba Evangelii, si commode possunt, proprie sunt intelligenda, & facta Christi, non ficte, sed vere interpretanda. Et hanc sententiam ita expositam sectantur discipuli D.Th. & recentiores Evangelii expositores, ut Cajet. Jansen. & alii. Et mihi vera esse videtur.

Ut vero explicemus, & rationem D.Th. & modum hujus admirationis, & in quo ipsa consistat, advertendum est, admirationem aliquid in cognitione requirere, & aliquid in appetitu ponere. Sed quoniam varii sunt admirationis modi, ut Augustinus tractat epist. 101. non omnis admiratio eamdem cognitionem supponit, neque eumdem affectum importat. Primo ergo admiratio oritur interdum ex ignorantia causae, viso effectu, & consistit in desiderio sciendi, ut supra objiciebam: & haec admiratio non videtur posse tribui Christo, etiam secundum naturalem scientiam, quia, viso effectu, etiam per hanc scientiam cognoscebat omnes causas ejus, quantum per hanc scientiam cognosci possunt. Cum autem desiderium ejus ordinatum esset, non appetebat scire per hanc scientiam, nisi quod sub illam cadere potest. Dicere tamen forte quis potest, habere posse locum hanc admirationem respectu cognitionis experimentalis, potuit enim Christus interdum experiri effectum, & non causam, & desiderare experimento cognoscere causam ipsam. Sed hoc mihi non satis placet: tum quia causae non cognoscuntur experimento distincto ab experientia effectuum, qui ab illis procedunt, sed ex hoc experimento ad scientiam proceditur: tum etiam quia admiratio Christi, praesertim illa, quam in Evangelio legimus, erat de effectu, cujus causa sub sensum experimento cadere non poterat, scilicet, de fide Centurionis. Secundo ergo admiratio oritur ex apprehensione rei magnae, & singularis, etiam si aliàs cognita sit, ut August. supra dicit, & haec requirit in intellectu judicium de rei magnitudine, vel simpliciter, vel in ordine ad aliquem: ut, cum admiramur scientiam pueri, quae, licet in se magna non sit, est tamen magna, & insolita respectu illius aetatis. Praeter hoc tamen necessarium est, ut res hujusmodi novo aliquo modo cognoscatur, aliàs non excitat admirationem, & propterea in Deo non habet locum admiratio: tum quia illi nihil est magnum, etiam in ordine ad alios, quia quidquid ab aliis fit, ab illo fit, & facile illi est, etiam per alios, magna operari: tum etiam, quia nihil novo modo cognoscit. In appetitu autem oritur ex hac cognitione affectus, qui admiratio dicitur; qui tamen non semper est ejusdem modi, sed accommodatur objecto. Nam si res illa, quae magna aestimatur, sit bona & conveniens, oritur in appetitu complacentia quaedam, & desiderium laudandi illam. Et de hoc genere admirationis dixit Arist. 4. Ethic. c. 3. magnanimum non esse proclivem ad admirationem, nec esse nimium in laudando, quia non facile aestimat aliquid esse magnum. Si vero res illa, quae magna aestimatur, sit incommoda, & malum aliquod afferat, quod difficile vitari possit, infert genus quoddam timoris, quem Damasc. & Nyssen. supra terrorem, vel stuporem vocarunt, & in eo consistit tunc admiratio, ut notavit D.Th. 1.2.q.14. art.4. & omnes hi modi admirationis potuerunt esse in Christo. Nam in illo esse potuit novus modus cognoscendi rem aliquam, quae & magna aestimari potuit, vel simpliciter, vel sub aliquo respectu. Potuit etiam esse affectus consequens hanc cognitionem, & accommodatus rei cognitae, ut patet ex iis, quae de aliis actibus appetitus Christi dicta sunt; ergo. Tertio, addi potest alius modus admirationis ex. D.Th. 1.2.q.41. art. 4. ad 4. & 5. Fieri enim potest, ut, licet effectus & causa cognoscantur, non tamen comprehendantur, nec perfecte videri possit modus emanationis a tali causa: ex hac cognitione oriri potest, aut complacentia in re cognita, si jucunda sit, aut timor quidam ferendi judicium, aut amplius perscrutandi rem illam. Et hic modus, cum non supponat ignorãtiam, sed solum quandam cognitionem inferioris ordinis, seu minus perfectam, constat etiam potuisse habere locum in anima Christi, secundum aliquam rationem, seu inferiorem scientiam. Et ex his satis expedita est prima difficultas proposita.

Ad secundam etiam ex dictis facile respondetur, hunc affectum admirationis posse quidem ad voluntatem pertinere, tamen circa objectum proportionatum etiam posse in appetitu sensitivo reperiri, quia formaliter non consistit, nisi in aliquo affectu timoris, vel desiderii ut explicatum est. Supponit autem cognitionem, quae non excedit ordinem cognitionis sensibilis, nam etiam potest cogitativa aliquem sensibilem effectum denuo apprehendere tanquam magnum & insolitum, in qua cognitione affectus admirationis fundatur.

ARTICULUS IX.

Utrum in Christo fuerit ira.

Ad nonum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit ira. Dicitur enim Jacob. 1. Ira viri, justitiam Dei non operatur. Sed quicquid fuit in Christo, 98.

3.d.15.q.2 art.2.q.2.

ad justitiam Dei pertinuit: ipse enim factus est nobis justitia a Deo, ut dicitur 1. Corint. 1. Ergo videtur, quod in Christo non fuerit ira.

2 Præterea. Ira mansuetudini opponitur, ut patet in 4. Ethic. Sed Christus fuit maxime mansuetus. Ergo in eo non fuit ira.*

Li 4. Eth. c. 5. tom. 5. Li. 5. mor. c. 33 non procul a princ.

3 Præterea. Gregor. dicit in 4. Moral. quod ira per vitium, excæcat oculum mentis: ira vero per zelum, ipsum turbat. Sed in Christo mentis oculus non fuit excæcatus, nec turbatus. Ergo in Christo non fuit, nec ira per vitium, nec ira per zelum.*

Sed contra est, quod Joan. 2. de eo dicitur esse impletum, quod in Psalm. 68. legitur, Zelus domus tuæ comedit me.

*Respondeo dicendum, quod sicut in secunda parte dictum est: * ira est effectus tristitiæ. Ex tristitia enim alicui illata consequitur in eo circa sensitivam partem appetitus repellendi illatam injuriam, vel sibi, vel aliis. Et sic ira est passio composita ex tristitia & appetitu vindictæ. Dictum est autem, * quod in Christo tristitia esse potuit. Appetitus etiam vindictæ, quandoque est cum peccato, quando, scilicet, aliquis vindictam quærit sibi absque ordine rationis, & sic ira in Christo esse non potuit, hujusmodi enim dicitur ira per vitium. Quandoque vero talis appetitus est sine peccato, imo est laudabilis: puta, cum aliquis appetit vindictam secundum ordinem justitiæ, & hæc vocatur ira per zelum. Dicit enim August. super Joan.* quod zelo domus Dei comeditur, qui omnia, quæ ibi perversa videt, satagit emendare, &, si emendare non potest, tolerat & gemit. Et talis ira fuit Christo.*

1. 2. q. 46. ar. 3. ad 3. Et 2. 2. q. 157. a. 1. ad 3. Et Mal. q. 12. art. 1. & 2. 1. 2. q. 46. ar. 1. & ar. 3 ad 3. Art. 6. hujus quæst. Tract. 10. in Joan. super illud. Zelus domus tuæ comedit me, tom. 9.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Gregor. dicit. 5. Moral. ira dupliciter se habet in homine. Quandoque enim prævenit rationem, & trahit eam secum ad operandum, & tunc proprie ira dicitur operari, nam operatio attribuitur principali agenti. Et secundum hoc intelligitur, quod ira viri justitiam Dei non operatur. Quandoque vero ira sequitur ipsam rationem, & est quasi instrumentum ipsius, & tunc operatio, quæ est justitiæ, non attribuitur iræ, sed rationi.*

Li. 5. mor. cap. 33.

Ad secundum dicendum, quod ira, quæ transgreditur ordinem rationis, opponitur mansuetudini, non autem ira, quæ est moderata, & ad medium reducta per rationem: nam mansuetudo medium tenet in ira.

Ad tertium dicendum, quod, in nobis secundum naturalem ordinem, potentiæ animæ mutuo se impediunt, ita, scilicet, quod, cum unius potentiæ operatio fuerit intensa, alterius operatio debilitetur. Et ex hoc procedit, quod motus iræ, etiamsi sit secundum rationem moderatus, utcumque impedit oculum animæ contemplantis. Sed in Christo per moderationem divinæ virtutis, unicuique potentiæ permittebatur agere, quod erat ei proprium, ita quod una potentia ex alia non impediebatur. Et ideo, sicut delectatio mentis contemplantis non impediebat tristitiam vel dolorem inferioris partis, ita etiam e converso passiones inferioris partis in nullo impediebant actum rationis.

COMMENTARIUS.

IN hoc articulo nulla est difficultas, certum est enim, quod D. Th. affirmat potuisse in Christo esse justum iræ affectum, nam hic actus honestus esse potest, si fit, servato ordine justitiæ & charitatis, & non excedit vires appetitus sensitivi: neque Christus aliqua alia ratione fuit incapax ejus, imo ut recte D. Th. ait, si Christus fuit capax tristitiæ, fuit etiam iræ, quæ est effectus tristitiæ. Et in hac doctrina consentiunt reliqui Theologi in 3. dist. 15. Bonavent. art. 2. q. 3. Richard. art. 3. q. 4. Durand. q. 2. & alii, & est omnino certa, quam etiam Sancti colligunt ex Joan. 2. ubi Christo accommodatur illud Ps. 63. *Zelus domus tuæ comedit me. Zelus* enim proprie quandam speciem iræ significat. Unde Chrysostomus hom. 22. in Joan. dicit, Christum fuisse indignatum. Cyril. vero lib. 2. c. 28. dicit fuisse commotum, & non tantum verbis, sed etiam signis ostendisse, se indigne ferre. Aug. etiam enarrat. 2. in Ps. 68. ita exponit: *Id est, non patienter tuli, quos sic corripui*. Verum est, hæc omnia potius intelligi de hoc affectu, prout esse potest in voluntate: concomitanter vero etiam de passione appetitus intelligi possunt, nam Christus operabatur modo humano in iis, quæ nec indecentiam, neque peccatum includunt, cujusmodi, ut dixi, est hic affectus iræ. De quo Ps. 4. dicitur: *irascimini, & nolite peccare*, ubi Basil. inquit, iram esse utilem contra eos, qui injuste agunt. Neque hic occurrit alia difficultas.

ARTICULUS X.

Utrum Christus simul fuerit viator, & comprehensor.

99.

3. dist. 14. ar. 2. & d. 18 ar. 2 Et ver q. 26. ar. 10 & q. 29. art 6. Et quodli. 11. q. 2. a. 1 Et opusc. 3. c 238. & opusc. 18. c. 7. Epist. 55. ante med. tom. 2.

AD decimum sic proceditur. Videtur, quod Christus non fuerit simul viator & comprehensor. Viatori enim competit moveri ad finem beatitudinis, comprehensori autem competit in fine quiescere. Sed non potest eidem simul convenire, quod moveatur ad finem, & quod quiescat in fine. Ergo non potuit simul esse, quod Christus esset viator & comprehensor.

2 Præterea. Moveri ad beatitudinem, aut eam obtinere, non competit homini secundum corpus, sed secundum animam: unde Augustinus dicit in epist. ad Dioscorum, quod ad inferiorem naturam, quæ est corpus, redundat ab anima, non beatitudo, quæ propria est fruentis, & intelligentis, sed plenitudo sanitatis, id est, incorruptionis vigor. Sed Christus, licet haberet corpus passibile, tamen secundum mentem plene Deo fruebatur. Non igitur Christus fuit viator, sed purus comprehensor.*

3 Præterea. Sancti, quorum animæ sunt in cœlo, & corpora in sepulchris, fruuntur quidem beatitudine secundum animam, quamvis eorum corpora morti subjaceant: tamen non dicuntur viatores, sed solum comprehensores. Ergo pari ratione, licet corpus Christi fuerit mortale, quia tamen mens ejus Deo fruebatur, videtur, quod fuerit purus comprehensor, & nullo modo viator.

Sed contra est, quod dicitur Hierem. 14. Quare colonus futurus es in terra, & quasi viator declinans ad manendum.

*Respondeo dicendum, quod aliquis dicitur viator, ex eo quod tendit in beatitudinem: comprehensor autem dicitur ex hoc, quod jam beatitudinem obtinet, secundum illud 1. Corinth. 9. Sic currite, ut comprehendatis, & Phil. 3. Sequor autem, si quomodo comprehendam. Hominis autem beatitudo perfecta consistit in anima, & corpore, ut in secunda Parte habitum est * In anima quidem, quantum ad id, quod est ei proprium secundum quod mens videt, & fruitur Deo. In corpore vero, secundum quod corpus resurget spirituale, & in virtute, & gloria, & in incorruptione: ut dicitur 1. Cor. 15. Christus autem ante passionem secundum mentem plene videbat Deum: & sic habebat beatitudinem, quantum ad id, quod est proprium animæ, sed quantum ad alia deerat ei beatitudo: quia & anima ejus erat passibilis & corpus passibile, & mortale, ut ex supra dictis patet. * Et ideo simul erat comprehensor, in quantum habebat beatitudinem propriam animæ: & simul viator, in quantum tendebat in beatitudinem, secundum id quod ei de beatitudine deerat.*

1. 2. q. 4. a. 6.

Art. 4. hujus q. & q. 14. art. 4.

Ad primum ergo dicendum, impossibile est moveri ad finem, & quiescere in finem secundum idem. Sed secundum diversa nihil hoc prohibet: sicut aliquis homo simul est sciens, quantum ad ea, quæ jam novit: & addiscens, quantum ad ea, quæ nondum novit.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo principaliter, & proprie consistit in anima, & secundum mentem: secundario tamen, & quasi instrumentaliter requiruntur ad beatitudinem corporis bona: sicut etiam Philosophus dicit 1. Ethic. quod exteriora bona organice deserviunt beatitudini.*

Lib. 1. Eth. c. 8. circa fin. tom. 5.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de animabus Sanctorum, & de Christo, propter duo. Primo quidem, quia animæ Sanctorum non sunt passibiles, sicut fuit anima Christi. Secundo, quia corpora non agunt aliquid, per quod in beatitudinem tendant, sicut Christus secundum corporis passiones in beatitudinem tendebat, quantum ad beatitudinem corporis.

COMMENTARIUS.

QUamquam D. Thomas duo in hoc articulo complectatur, quorum alterum, scilicet, esse comprehensorem, ad perfectionem pertinet; alterum vero, scilicet, esse viatorem, potius videtur supponere defectum, vel imperfectionem: tamen hoc posterius solum est, quod ad præsentem quæstionem attinet, ubi de defectibus agimus. Utramque vero conditionem conjunxit D. Thom. quia alterius difficultas ex altera nascitur.

Respondet ergo, Christum fuisse comprehensorem secundum animam; viatorem vero in quantum illi deerat corporis beatitudo. Circa quam veritatem nihil nobis disputan-

ſputandum ſupereſt. Quod enim Chriſti anima viderit Deum a principio ſuæ creationis, ſupra late oſtendimus q. 10. quod autem Chriſti corpus fuerit paſſibile, & dotibus gloriæ caruerit, in q. 14. demonſtratum eſt. Et ex his duobus conſtat fuiſſe comprehenſorem, & viatorem. Infra etiam oſtendemus, fuiſſe in ſtatu merendi ſibi, & aliis, quod eſt proprium munus viatoris. Cætera legantur in D.Th. nam litera ejus expoſitione non indiget. Solum in argumento ſed contra, notetur teſtimonium Jeremiæ 14. *Quare colonus factus es in terra, & quaſi viator declinans ad manendum?* In ſenſu enim omnino proprio, & literali non ſatis probat concluſionem: quia vel non eſt ſermo de Chriſto Domino, ſed de Deo, ut ſic, qui per metaphoram colonus, vel viator dicitur, quatenus ſuum populum deſerebat: vel certe, ſi de Chriſto intelligatur, ut Hieron. indicat, non eſt ibi ſermo de viatore eo modo, quo Theologi loquuntur, ſed in propria & communi ſignificatione. Significat enim, ut dicit Hieron. Chriſtum futurum fuiſſe peregrinum in terra, & parvo tempore terræ uſurum hoſpitio. Ex hoc vero ſenſu ſumpſerunt Theologi probabile argumentum, ille enim eſt viator in ordine ad meritum, qui hoc modo peregrinatur ſuper terram, ut ad Hebr. 11. Paulus indicavit.

QUÆSTIO XVI.

De conſequentibus unionem, quantum ad ea quæ conveniunt Chriſto ſecundum eſſe & fieri, in duodecim articulos diviſa.

Deinde conſiderandum eſt de his, quæ conſequuntur unionem. Et primo, quantum ad ea, quæ conveniunt Chriſto ſecundum ſe. Secundo, de his, quæ conveniunt Chriſto per comparationem ad Deum Patrem. Tertio, de his, quæ conveniunt Chriſto per comparationem ad nos.

Circa primum, duplex conſideratio occurrit. Prima quidem de his, quæ conveniunt Chriſto ſecundum eſſe, & fieri. Secunda de his, quæ conveniunt Chriſto ſecundum rationem unitatis.

Circa primum quæruntur duodecim.

Primo, utrum hæc ſit vera, Deus eſt homo.

Secundo, utrum hæc ſit vera, Homo eſt Deus.

Tertio, utrum Chriſtus poſſit dici homo Dominicus.

Quarto, utrum ea, quæ conveniunt filio hominis, poſſint prædicari de Filio Dei, & e contrario.

Sexto, utrum hæc ſit vera, Filius Dei factus eſt homo.

Septimo, utrum hæc ſit vera, Homo factus eſt Deus.

Octavo, utrum hæc ſit vera, Chriſtus eſt creatura.

Nono, utrum hæc ſit vera. Iſte homo, demonſtrato Chriſto, incepit eſſe vel fuerit ſemper.

Decimo, utrum hæc ſit vera, Chriſtus, ſecundum quod homo, eſt creatura.

Undecimo, utrum hæc ſit vera, Chriſtus ſecundum quod homo, eſt Deus.

Duodecimo, utrum hæc ſit vera, Chiſtus ſecundum quod homo, eſt hypoſtaſis, vel perſona.

Tractat D. Thom. in hac quæſtione de modo vere & proprie, ac ſine periculo erroris loquendi in hac materia, quod per duodecim articulos proſequitur, in quibus de variis locutionibus, ſeu propoſitionibus in particulari diſputat. Ut autem, & doctrina ejus facilius intelligatur, & tota hæc doctrina ad certa aliqua principia ſeu capita redigatur, expediens viſum eſt, diſputationem quandam præmittere, in qua de communicatione idiomatum, & de generalibus regulis in ea ſervandis, differamus. Illis enim cognitis, facile erit de ſingulis propoſitionibus judicare.

DISPUTATIO XXXV.

In tres ſectiones diſtributa.

De communicatione idiomatum.

Communicatio idiomatum vox eſt a Græcis Patribus deſumpta, quæ Latine idem ſignificat, quod proprietatum ſeu attributorum divinorum, & humanorum, inter Deum, & hominem mutua prædicatio: quia enim in hoc myſterio natura divina & humana in unam convenere perſonam, inde conſequenter effectum eſt, ut divina de homine, & humana de Deo prædicentur. De hac igitur idiomatum communicatione primo videndum eſt, quæ, & qualis ſit. Deinde, quomodo ſit exercenda.

SECTIO I.

Quæ & qualis idiomatum communicatio ex myſterio Incarnationis conſecuta ſit.

Hæretici ſicut in fundamento, id eſt, in ipſo myſterio explicando, errarunt, ita conſequenter in communicatione idiomatum exponenda decepti ſunt. Neſtoriani enim negantes, veram & ſubſtantialem unionem inter Deum & humanam naturam factam eſſe, conſequenter negarunt, veram & propriam communicationem idiomatum ex illa eſſe ſecutam: & ideo vel illam omnino rejiciebant, vel certe improprie, & abuſive illam explicabant: a quibus non longe diſtant nonnulli ſcholaſtici, qui (ut Bonav. in 3.d.7.art.1.q.1. & Scot.q.1. referunt) dixerunt, Deum non proprie dici hominem in recto, ſed in obliquo, ut ipſi ajebant, id eſt, non eſt homo, ſed habet hominem: quod eſt, re ipſa negare veram communicationem idiomatum, quia inde evidenter fit, non poſſe vere dici: *Deus eſt homo*, ſicut non poteſt dici: *Deus eſt humanitas*, licet habeat humanitatem, neque homo poteſt dici veſtis, licet habeat veſtem. Si autem illud non vere dicitur, ruit tota communicatio idiomatum, quia in illa veritate fundatur. In quo male etiam audit Durand. ſed quia ille, nec veritatem, nec proprietatem negat, commodius illius ſententiam tractabimus, explicantes primum articulum D.Thom. Secundo Eutyches, & alii omnes, qui confundunt naturas, variis modis in hoc errare potuerunt, juxta diverſos modos ſentiendi in illo errore, ut facile ex iis, quæ ſupra q. 2. relata ſunt, intelligi poteſt: & ideo inutile cenſeo in illis referendis immorari. Error vero hæreticorum hujus temporis prætermitti hoc loco non poteſt. Illi enim ita exponunt hanc communicationem idiomatum, ut conſiſtere dicant in reali communicatione attributorum naturæ divinæ, facta humanæ naturæ: imo in hac dicunt conſiſtere totum incarnationis myſterium. Unde inferunt per hanc communicationem, non ſolum prædicari divina attributa de homine, ſed etiam de ipſa humanitate, quam vocant omnipotentem, omniſcientem, omnipræſentem, ut ſupra etiam q. 14. indicavimus. Non explicant autem hi hæretici, an hæc communicatio mutua ſit, id eſt, an ſimiliter proprietates humanitatis communicentur realiter naturæ divinæ, quamquam ex iis, quæ dicunt, potius hoc negare, quam affirmare videantur. Neque etiam ſatis explicant, qualis eſſe poſſit illa realis communicatio attributorum Dei ad humanam naturam.

Neſtoriani.

Hæretici hujus temporis.

Illis ergo omiſſis, dico primo. Ex myſterio Incarnationis conſecuta eſt vera, ac propria communicatio idiomatum inter Deum, & hominem. Hæc concluſio ſimpliciter loquendo, eſt de fide, ut docent omnes Theologi in 3.d.4. & 7. & conſtat ex ſupra dictis de hoc myſterio, oſtendimus enim, vere ac proprie Deum eſſe hominem factum, & unum & eumdem eſſe Deum & hominem: & ex dicendis ſtatim in concluſione tertia hoc amplius conſtabit.

Dico ſecundo. Hæc communicatio idiomatum non conſiſtit in reali communicatione attributorum Divinitatis facta humanitati: unde multo minus myſterium ipſum Incarnationis poteſt in illa communicatione conſiſtere. Hanc concluſionem etiam cenſeo eſſe de fide. Primo, quia vel hæc communicatio attributorum intelligitur eſſe per aliqua dona accidentalia, vel quia ipſamet ſubſtantialia attributa Dei, per ſe formaliter communicantur humanitati. Si primum dicatur, primo inciditur in errorem Neſtorii, quia jam non ponitur ſubſtantialis, ſed accidentalis unio. Secundo falſum eſt dicere ipſamet attributa Dei vere prædicari de humanitate, quia non prædicabuntur, niſi participationes quædam illorum attributorum: nam per creatam participationem omnipotentiæ non poteſt vere dici humanitas omnipotens eo modo, quo Deus ipſe omnipotens eſt, ut aperte conſtat, quia neque ab æquali perfectione ſumpta erit illa denominatio. Et ſimile eſt de aliis attributis. Quocirca, quamvis ſecundum veram & Catholicam doctrinam ex unione ſubſtantiali humanitatis ad Deum, in qua hoc myſterium

rium consistit, secuta sint in humanitate eximia dona, per quæ divinas perfectiones participat: tamen communicatio idiomatum propria ac vera, quam fides docet, non consistit in his donis, neque in prædicationibus ab illis desumptis, quia illa sunt dona creata, & non sunt ipsa essentialia & increata attributa Dei, quæ tamen prædicari debent de homine in vera idiomatum communicatione, aliàs homo non esset verus Deus, sed tantum per participationem.

Si autem dicatur secundum, scilicet, communicationem hanc esse divinorum attributorum, prout in se sunt increata, & per essentiam, hoc etiam potest duobus modis explicari. Primo, ut solum dicantur communicari humanitati, quia illi uniuntur tanquam instrumento, per quod divinitas omnia operatur, & in quo ejus sapientia, justitia, & alia attributa singulari modo relucent. Et hoc totum nec transcendit errorem Nestorii, qui damnatus est, eo quod diceret, hanc unionem factam esse per energiam, seu dignitatem: nec sufficit, ut vere ac proprie dici possit humanitas omnipotens, & similia. Quia licet principale agens utatur instrumento, non propterea propria perfectio principalis agentis potest vere ac proprie de ipso instrumento prædicari. Secundo modo posset hoc ita intelligi, ut ipsa essentialia attributa divinitatis ita uniātur humanitati, ut illam constituant formaliter sapientem, omnipotentem, &c. Et hoc in primis est incidere in errorem Eutychetis, quia esset unio in natura, cum divinitas uniretur humanitati per modum formæ. Deinde est plane impossibile: tum quia generaliter impossibile est, divinam perfectionem, prout in se est, informare naturam creatam: tum etiam, quia quibusdam divinis attributis specialiter repugnat, hoc modo formaliter communicari, aut prædicari de humanitate: quomodo enim dici potest humanitas actus purus, aut æterna sine principio? Corpus etiam Christi mortuum mansit hypostatice unitum, & tamen tunc non erat capax sapientiæ, justitiæ, aut similium attributorum: & tempore vitæ mortalis non fuit illi communicata impassibilitas, immortalitas, & similia: non ergo requirit unio hypostatica hanc communicationem omnium attributorum Dei: ergo neque aliquorum, vel unius tantum. Cum enim Divina attributa in re idem sint, & unum sit de essentia alterius, fieri non potest, ut unum formaliter communicetur sine aliis, dicto genere communicationis: sicut non potest humanitas esse omnipotens, nisi etiam sit infinite perfecta, infinite sapiens, &c. Et confirmatur primo, quia, si unio hypostatica consisteret in hac communicatione attributorum, potius facta esset unio in natura, quam in persona, quia hæc attributa divina ad naturam & essentiam Dei pertinent. Unde fit ulterius, non magis unam personam esse incarnatam, quam aliam: fit etiam, omnes tres personas divinas inter se hypostatice uniri, quia omnia attributa divina illis tribus personis, formaliter communicantur, quæ omnia sunt absurda, & hæretica. Confirmatur secundo, quia cum hæc unio naturarum, & communicatio idiomatum mutua sit, sequitur, etiam naturam humanam formaliter communicare suas proprietates naturæ divinæ, atque adeo Divinitatem per hanc unionem factam esse mutabilem, mortalem, finitam, &c. Quæ etiam hæretica sunt, unde August. ser. 195. de tempore, dicit, nullam unquam hæresim ausam esse dicere, omnia, quæ erant Divinitatis, in humanitatem, & quæ humanitatis erant, in Divinitatem esse transfusa: nam hoc modo exinanita esset utraque substantia, & in aliud esset mutata. Quod si fortasse dicant, Divinitatem esse formam humanitatis, non vero e contrario, & ideo attributa divina denominare humanitatem, non vero e contrario, jam plane concedunt compositionem unius naturæ ex utraque. Sequitur etiam ex illa evasione, Deum non esse hominem, neque mortuum, quandoquidem dicunt, naturam humanam non communicare Deo sua attributa: vel necesse est, ut fateantur alium modum communicationis idiomatum, qui non sit ipsarum naturarum inter se se, sed respectu ejusdem personæ, quod verissimum est.

Dico ergo tertio. Vera communicatio idiomatum, quę ex mysterio Incarnationis secuta est, tantum in hoc consistit, ut ratione illius unionis divina & humana prædicata de eadem persona vere prædicentur. Conclusio hæc in re est de fide certa, duas vero habet partes: altera est affirmans, hunc modum communicationis idiomatum consecutum esse ex hoc mysterio. Et hæc pars constat ex doctrina Conciliorum omnium, & Sanctorum, quos in superioribus præsertim disput. 7. & 8. explicando ipsum mysterium, late retulimus: & in Concilio præsertim Ephesino frequenter docetur, & a Cyrillo multis opusculis, & epistolis, quæ de hac materia in eodem Concilio referuntur: præsertim in anathematismis & in defensionibus eorum, & lib. 10. Thes. c. 2. Leone Pap. dict. epist. 10. & serm. de Nativ. & Passione, frequenter. August. 1. de Trinit. c. 13. & sæpe aliàs. Ambr. 2. lib. de Fid. c. 4. & lib. 5. c. 8. Damasc. lib. 3. de Fide c. 4. 6. & 11. & constat ex illis Scripturis, quibus supra ostendimus, eumdem esse verum Deum, & verum hominem: & alia testimonia in sequentibus afferemus. Ratio vero est, quia, quando duæ formæ vel naturæ in eodem supposito realiter uniuntur, de eodem possunt vere prædicari. Unde fit, ut in ordine ad idem suppositum, seu sub nominibus connotantibus idem suppositum, possint proprietates unius naturæ de individuo, seu supposito alterius naturæ prædicari. Ut in formis accidentalibus constat, calor enim & albedo, si eidem supposito, v. g. Petro, insint, de eodem prædicantur: unde fit, ut hoc album dicatur calidum, & e converso. Sed in hoc mysterio duæ naturæ uniuntur substantialiter eidem supposito: ergo nomina significantia illas naturas in ordine ad suppositum, ut sunt, *homo, & Deus*, vere prædicabuntur de illo supposito, cui naturas ipsas applicant, ipsumque in illis subsistere significant: unde etiā fit, ut unum de altero inter se vere prædicetur. Quod per syllogismū expositoriū facile colligi potest, nam si Christus est homo, & Christus est Deus: ergo homo est Deus.

Sed duo objici possunt contra hanc rationem, quia licet nomen significans formam accidentalem vere prædicetur de supposito seu subjecto talis formæ, quia prædicatur denominative, tamen nomen substantiale, ut est, *homo*, non prædicatur nisi de supposito, quod intrinsece & essentialiter constituitur per illam naturam: quomodo prædicatur *homo*, de Petro: Verbum autem non ita constituitur per humanitatem, ut constat. Object. 1.

Secunda objectio est, quia in hac materia collectio syllogismi expositorii non est formalis, ut patet in simili: *Hic Deus est homo, hic Deus est Pater: ergo Pater est homo.* Quæ illatio nulla est, quia syllogismus non est re vera expositorius, quia mediū non est perfecte singulare, ex parte enim suppositorum, pro quibus supponit, est commune multis. Idem autem defectus videtur esse in proposito, nam, sicut hic Deus dicit hanc naturam in multis suppositis, ita Christus dicit idem suppositū sub multis naturis. Object. 2.

Ad primam respondetur, antecedens esse verum in supposito connaturali, & proprio naturæ substantialis, quod non supponitur naturæ, sed ex illa & subsistentia constituitur tale suppositum: at vero in hoc mysterio, suppositum ipsum est per se perfectum, & supponitur humanæ naturæ, per quam non constituitur in esse simpliciter, sed tantum in esse hominis, & hoc satis est, ut possit homo de illo supposito vere prædicari, quia ratio hominis in hoc consistit, ut per humanitatem substantialiter constituatur, illa vero differentia non variat hominis rationem. Exemplum esse potest, quia & substantia corporea, & quantitas ejus, vere dicitur quanta, quamvis quantitas per se ipsam, substantia vero per quantitatem, illam denominationem suscipiat. Respon. 1.

Ad secundam respondetur, factam argumentationem expositoriam esse optimam & formalem, & exemplum adductum non esse similis formæ: quia, licet Christus sit suppositum multarum naturarum, non tamen supponit pro illis, sed pro eodem indivisibili supposito, quod in utraque natura subsistit, & de illo vere prædicantur termini utriusque naturæ, & propterea etiam prædicantur inter se: at vero hic Deus, licet unam naturam significet, tamen supponit pro distinctis suppositis illius naturæ, de quibus distincta prædicata dici possunt, quæ inter se prædicari non possint. Respon. 2.

Secunda pars conclusionis excludit & negat alium modum communicationis idiomatum: & hæc satis probata est ex iis, quæ contra hæreticos dicta sunt, quæ amplius in sequentibus sectionibus confirmabuntur, & explicabuntur. Adde, in sanctis Scripturis & Patribus non doceri alium modum communicationis idiomatum: quia ex ipso mysterio, ut fides illud docet, non potest aliud genus communicationis idiomatum colligi. Sed objiciunt Objectio.

hære-

hæretici, Sanctos interdum dicere, majestatem & gloriam Divinitatis, aut efficaciam, vel similia attributa communicata esse humanitati. Ita loquitur Leo Papa ser. 1. de Nativ. August. lib. contra Felician. c. 11. Ruffin. in expos. Symboli, Cyril. lib. de Incar. Unig. c. 1. & 2. & lib. 10. Thes. c. 9. Basil. Psalm. 21. Gregor. Nyssen. lib. de Anima, Athanas. in Evang. seu concione de Sanctiss. Deipara, & alii frequenter. Et confirmatur, quia aliàs hæc communicatio idiomatum non esset vera & realis, sed solum in quadam verborum denominatione consisteret. Respon-
Respōsio. detur, tria velle docere Sanctos in illis locis, non omnia in singulis, sed modo unum, modo aliud, pro locorum varietate. Primum est, humanitatem per hanc unionem esse elevatam ad tale consortium divinitatis in eadem persona, ut ratione illius vere dicatur de homine, quidquid ad Dei gloriam & majestatem spectat: & hæc est vera communicatio idiomatum, quæ a nobis explicata est. Secundum est, illam humanitatem ratione hujus unionis esse dignam summa gloria & honore, & divina quadam adoratione. Tertium est, ratione hujus unionis communicatas esse humanitati divinas perfectiones, per eximia quædam dona. Et hunc esse sensum sanctorum Patrum facile constare potest ex citatis testimoniis, & ex Leone Papa epist. 83. ad Episcopos Palæstinos, & Cyril. 12. Thesau. c. 15. & lib. 4. in Joan. c. 24. Damasc. lib. 2. c. 22. & Theod. dialog. ubi refert Gregor. Nyssen. & alios. Ad confirmationem negatur sequela, quia, cum per illas locutiones significetur, utramque naturam vere & realiter esse conjunctam eidem supposito, & unam ac eamdem esse personam, quæ per utramque naturam operatur, non potest hæc communicatio dici in solis verbis consistere, sed indicare potius veram & realem unionem, in qua mysterium ipsum positum est.

SECTIO II.

An hæc communicatio idiomatum possit interdum fieri inter abstracta, vel tantum inter concreta.

EX dictis in sectione præc. colligitur primo, unam naturam non posse de alia vere prædicari in abstracto, quod est de fide certum, quia aliàs sequeretur confusio naturarum: si enim confusæ non sunt, manent duæ: ergo una non est alia: ergo, cum per terminos abstractos significentur duæ ut distinctæ, & non quatenus uniuntur in eodem supposito, non potest una prædicari de alia.

Et hinc sequitur secundo, proprietates seu attributa divinitatis, sive in concreto, sive in abstracto, non posse de humanitate prædicari. Est de fide, & sumitur ex illis Conciliis, in quibus definitur, proprietates utriusque naturæ mansisse distinctas & inconfusas, & incommunicabiles alteri naturæ: quæ supra suis locis late adducta sunt ex Concil. Chalcedon. act. 5. & Ephesino in canonibus seu anathematismis Cyrilli, & ex VI. Syn. act. 4. 11. & 17. & ex Concil. Lateran. sub Mart. I. canone 9. & sequentibus Leone epist. 10. & aliis. Et ratio colligitur aperte ex dictis, quia humanitas, nec est divinitas, nec Deus: ergo neque est omnipotentia Dei, neque immensitas, neque etiam omnipotens, neque immensa: quia, cum hæc sint propria & essentialia Dei, & Deitatis, non possunt vere dici, nisi de re, quæ sit Deus, & Divinitas. Intelligitur autem hoc de prædicatione propriorum attributorum Dei, prout sunt in ipso, nam si loquamur de participationibus illorum attributorum communicatis humanitati per dona creata, ab illis recte potest humanitas denominari, & interdum hęc denominatio fit eisdem nominibus, quę Deo tribuuntur. Quomodo aliquando dicitur anima Christi omnipotens, vel sciens omnia, seu infinita, ut videre licet apud Nicetam lib. 3. Thesau. cap. 38. quæ omnia intelligenda sunt secundum analogiam quandam & singularem excellentiam.

Sed contra, nam Christi humanitas dicitur esse deifica-
Objectio. ta: ergo etiam potest dici Deus: sicut aqua, quæ calefacta dicitur, etiam denominatur calida. Antecedens constat ex modo loquendi Sanctorum, Sophronii in illa epist. quę habetur in VI. Syno. act. 11. Nazia. ora. 42. ubi dicit: *Christum esse perfectum, non modo propter divinitatem, sed etiam propter humanitatem divinitate delibutam, idemque effectam, quod id, a quo uncta est, & ut audacter*
Respōsio. *dicam*, ὁμό[illegible], id est, simul Deum: & orat. 51. dicit, imaginem Dei, quæ est in homine, fuisse deificatam in Christo. Idem Damas. lib. 3. c. 29. & lib. 4. c. 19. *Ob personalem unionem* (ait) *& caro deificata, ac Deus facta est, divinitatisque cum Verbo socia dicitur.* Respondetur ex D. Th. infra art. 5. & ex Damas. lib. 3. c. 27. & lib. 4. c. 19. per illam locutionem non significari mutationem humanitatis in Deum, seu humanitatem factam esse Deum, sed solum esse Deitati unitam in persona Verbi, & ideo concesso in hoc sensu antecedenti negatur consequentia. Neque est simile, quod affertur, quia non eodem sensu dicitur humanitas deificata, quo aqua dicitur calefacta: aqua enim formaliter afficitur calore, a quo denominatur calida, humanitas vero non formaliter afficitur deitate, sed solum ratione *dispensationis*, ut ait Damas. id est, unionis personalis, deificata dicitur. Illa vero locutio Nazian. qua inquit, humanitatem esse factam id, a quo uncta est, sano modo interpretãda est in sensu causali: quia scilicet, ita est unita divinitati, ut idem, qui est Deus, sit etiam homo ratione illius unionis: & idem est sensus Damasceni.

Tertio colligitur ex dictis in eadem sectione præcedenti, proprietates humanitatis, neque in abstracto, neque in concreto, posse proprie prædicari de divinitate in abstracto sumpta. Est conclusio eodem modo certa, & ex eisdem principiis & testimoniis probanda, quibus præcedens: nam hæc duo mutuo se consequuntur, & ita simul traduntur semper a Patribus. Et ratio est eadem, quia divinitas non est humanitas: ergo, licet humanitas sit passibilis, creata & finita, &c. non propterea potest divinitas, passibilis, creata, finita, &c. denominari: similiter divinitas non est homo: ergo proprietates, quæ conveniunt homini in concreto, non possunt de divinitate ipsa prædicari: antecedens est communis Theologorum sententia in 3. dist. 8. ubi specialiter Bonav. & Richard. art. 1. q. 3. & colligitur etiam ex D. Th. infra art. 5. & expressius ex Damas. lib. 3. c. 11. & Nicet. lib. 3. Thes. c. 38. Et ratio est, quia divinitas in abstracto significata ex vi modi significandi non supponit pro persona: ergo in illa propositione: *Divinitas est homo*, ex modo significandi non indicatur conjunctio naturarum in una persona, sed potius confusio illarum inter se: præsertim, quia prædicatum, *homo*, applicat suum formale significatum ad ipsam divinitatem secundum se: consequentia vero per se clara est, quia proprietates hominis solum possunt de illa re vere & proprie dici, quæ vere & proprie est & dicitur homo. Et confirmatur inductione, nam omnes istæ locutiones falsæ sunt: *Divinitas est risibilis*, seu *est mortalis*, vel *passa est*, aut *mortua*, ut aperte docent Damasc. supra, & c. 4. 6. & 10. & Nicet. supra & c. 33. D. Th. & alii Theologi cit. loc. in his enim omnibus in proprio sensu significatur, ipsi Divinitati secundum se, & ratione sui, illa omnia convenire, quod tamen hæreticum est. Antecedens constat ex modo significandi, & supponendi termini abstracti, & præsertim, quando ex parte prædicati ponitur terminus connotativus. Propter quam rationem hæc est falsa, & hæretica: *Deitas generat*, quia generatio tribuitur ipsi divinitati secundum se.

Sed contra, quia vere dicitur: *Deitas est incarnata*; Objectio.
ergo vere dicitur: *est homo*, ideo enim Verbum est homo, quia est incarnatum. Antecedens vero late tractatum est supra disp. 7. sect. 2. in fine, ex variis Patribus, & Conciliis, & eamdem locutionem habet Sophron. sæpe citata epist. & Fulgen. q. 2. ad Ferrandum Diac. & Petrus Diac. lib. de Incarn. c. 2. Simile argumentum sumitur ex hac locutione, *Divinitas assumpsit humanitatem*, ideo enim Verbum est homo, quia humanitatem assumpsit: illam vero locutionem admittit D. Thom. supra q. 3. art. 2. ad 1. & alii Theologi cum Magistro in 3. dist. 5. & super dictum art. D. Th. citavimus plura loca Sanctorum ita loquentium. Confirmatur primo, quia Fulgent. dicta resp. 2. ad Ferrandum ex professo defendit hanc locutionem: *Deitas est passa, quia Deitas*, inquit, *est Deus*, & Ecclesia etiam canit: *Mors mortua tunc est in ligno, quando mortua vita fuit.* Confirmatur secundo, ratione insinuata a Fulgentio, quia Deus est mortuus, & Deus est deitas; ergo deitas est mortua. Similiter, Verbum est homo, & Verbum est divinitas; ergo divinitas est homo. Simili enim syllogismo expositorio supra concludebamus vere dici Deum esse hominem, & fuisse mortuum. Responde- Respōsio.
tur ad principale argumentum, illas propositiones, divinitas est incarnata, vel assumpsit humanitatem, jam supra

pra a nobis expositas, solum significare divinitatem substantialiter esse conjunctam humanitati, non tanquam suppositum, seu proprium terminum illius, sed tanquam naturam ejusdem suppositi: & ideo negatur consequentia: non enim, quidquid unitur humanitati, fit homo, sed quod unitur per modum suppositi illius, & ideo non sunt similes consequentiæ, quæ illic afferuntur, quia non eodem sensu dicitur incarnari, vel assumere de Verbo, & de divinitate, ut explicatum est. Ad primam confirmationem respondetur, illam locutionem Fulgentii in rigore non esse veram, ipse vero locutus est in sensu identico, & semper addit aliquam determinationem, scilicet divinitas secundum carnem passa est. Illa vero locutio: *Mors mortua tunc est in ligno, quando mortua vita fuit*, metaphorica e[illegible]m est: nomine enim vitæ significatum est Verbum ipsum seu Deus. Ad secundam confirmationem negantur illæ illationes, nam licet Deus dicatur sua deitas propter summam identitatem, tamen in ratione & modo significandi, & supponendi distinguuntur: & hoc satis est, ut in illis argumentis varietur sensus identicus in formalem, & mutetur appellatio, ut dialectici dicunt: & ideo neganda est utraque consequentia, sicut in simili forma manifeste patet, non enim sequitur, Pater, vel Deus generat, Pater, vel Deus est deitas; ergo deitas generat, propter eumdem defectum.

Quarto sequitur divinitatem in abstracto non prædicari proprie, & formaliter de homine, atque adeo nec proprietates ejus, etiam in abstracto, seu formaliter sumptas: quamquam in sensu identico, illa propositio: *Christus, vel hic homo est Deitas*, admitti possit. Ratio prioris partis constat ex præcedentibus, quia, cum abstracta ex modo suæ significationis non supponant pro supposito, neque etiam proprie significent conjunctionem naturarum in eodem supposito, quæ est fundamentum hujus communicationis idiomatum, ideo, &c. posterior vero pars ita colligi potest: nam Verbum est deitas: & Verbum est Christus, seu hic homo: ergo Christus, seu hic homo est deitas. Hoc enim consequens potest optime in sensu identico verificari, sicut antecedens: cujus ratio est, quia subjecta solent stare materialiter, & ideo Christus, seu hic homo ex parte subjecti, sumitur pro ipso supposito Uerbi, de quo vere dicitur, quod sit sua deitas: & propter hanc causam magis concedi potest hæc, *homo est Deitas*, quam, *Deitas est homo*: Verum tamen, quia hæc locutio non est propria, nec formalis, non est extendenda, neque assumenda ad concludendas alias propositiones, quæ sensum formalem faciunt, & ideo falsæ sunt, ut in simili dictum est.

Ultimo tandem sequitur humanitatem, & ejus proprietates in abstracto sumptas, non posse vere prædicari de Deo. Hoc constat ex dictis, quia neque in sensu formali, neque in identico, Deus, aut Christus est humanitas: unde fit etiam in rigore has locutiones esse falsas: *Christus est anima*, vel *est caro*, vel *est anima & caro*, etiam simul sumptæ, propter eamdem rationem. Quod si aliquando hujusmodi locutiones inveniuntur apud Patres, ut v.g. apud August. tract. 47. in Joan. & alios, sunt locutiones figuratæ, & per Synecdochen pars sumitur pro toto, juxta illud Joan. 1. *Verbum caro factum est*, ut notat idem August. 2. de Trin. c. 6. Fit etiam ex eodem principio, nec partes integrales posse prædicari de Deo, aut Christo, ut si dicas, *Est caput*, *est manus*, &c. tum quia hæ significant in rigore per modum abstractorum: tum etiam, quia hujusmodi partes non solent vere prædicari de toto supposito, nisi denominative. In quo erravit Wicleph, introducens in hoc mysterio absurdas locutiones, ut tractat Walden. lib. 1. Doctr. fidei antiquæ c. 40. & 41.

Solet vero hic peculiariter dubitari: an hæc locutio in rigore vera sit: *Christus est divinitas & humanitas simul sumptæ*, nam sigillatim, seu divisim, jam ex dictis satis constat, non posse utramque naturam vere prædicari de Christo: & in hoc sensu refertur illa propositio inter errores Wicleph, & Joa. Hus, in Concilio Constantiensi, ses. 12. & 15. in hoc enim sensu illi asserebant illam propositionem, ut Waldens. supra refert cap. 42. Male ergo nonnulli propter hujus Concilii testimonium damnant illam propositionem, ut erroneam, etiam in sensu conjuncto, seu complexive, ut ajunt, quia Concilium nihil de hoc dixit, & a Catholicis illa propositio admittitur, ut a Greg. in 1. d. 28. q. 2. ad 18. & Wald. supra, & in Patribus reperientur locutiones non admodum dissimiles. Et in Concil. Arelatensi IV. can. 1. habetur hæc locutio: *Duæ naturæ in Christo sunt Deus & homo*. Leo Papa epist. 11. dicit. *Verbum, caro, & anima, sunt unus Christus*: & August. in enchirid. c. 38. *Utraque substantia, divina, scilicet, & humana sunt unicus Filius Dei*. Et eodem modo loquitur. Damasc. lib. 3. c. 19. & Bernard. lib. 5. de Considerat. ad Eugen. imo & VI. Synod. act. 18.

Dices, hos Sanctos debere explicari in sensu causali scilicet, Christus est duæ naturæ, id est, constat duabus naturis. Sed contra primo, quia eadem ratione posset Christus dici sua humanitas, in sensu causali, quia constituitur humanitate. Secundo, quia si illa admittitur in sensu causali, cur non etiam in identico? quia de quodlibet homine vere dici potest in sensu identico, quod sit sua humanitas, & subsistentia simul sumptæ: & universe constat, nullum compositum distingui a componentibus simul sumptis. Christus autem est compositum quoddam ex divinitate, & humanitate. Dicendum est ergo, si Christus sumatur pro solo supposito, illam propositionem non esse veram, sed omnino falsam, ut per se constat, quia illud suppositum est distinctum ab humanitate, quam in se, & per se non includit: si autem Christus sumatur pro toto composito ex natura divina & humana, sic, licet locutio illa sit impropria, tamen in sensu identico non est falsa. Neque enim ex illa inferri possunt propositiones, quas aliqui inferunt, scilicet quod Christus non sit divinitas, & similes: scilicet hoc modo argumentando: Divinitas non est Divinitas, & humanitas; Christus est Divinitas & humanitas: ergo Christus non est divinitas. Hujusmodi enim argumentationes nihil valent, quia variatur acceptatio, & suppositio illius termini, *Christus*, & patet defectus in simili forma: Divinitas non est persona composita; Christus est persona composita: ergo Christus non est Divinitas, quæ consecutio nulla est, cujus ratio latius patebit ex dicendis sect. 4. Nihilominus tamen illa locutio, etiam in hoc sensu, non est simpliciter usurpanda: non solum, quia impropria est, sed etiam, quia est valde ambigua, & in aliquo sensu potest errorem generare: vel ergo vitetur, vel non sine sufficienti explicatione proferatur.

Objecti.

Respon.

SECTIO III.

Quomodo divina attributa in concreto prædicanda sint de Christo, seu de homine.

HÆc quæstio expediri facile potest ex principio, & fundamento posito in sectione prima, ex quo colligendæ sunt regulæ universales, quæ in hujusmodi locutionibus servandæ sunt.

Dico ergo primo, Deus & attributa ejus simpliciter prædicari de Christo, & de homine, absoluta seu substantiali prædicatione, vera ac propria. Hæc conclusio in re ipsa est de fide, quia de fide est, hunc hominem Christum esse Deum, & consequenter esse omnipotentem, æternum, &c. Videantur dicta sectione prima, & ibi citata, & circa articulum secundum D. Thomæ nonnulla addemus de proprietate & qualitate harum locutionum.

1. Regula communicationis idiomatũ.

Et hinc colligitur secunda universalis regula. Quidquid essentialiter dicitur de Deo, & quidquid essentialiter, vel personaliter dicitur de Filio, seu Verbo Dei, simpliciter & absolute prædicatur vere de hoc homine Christo. Est etiam in re ipsa de fide: nam continetur in præcedenti, & in illis locis Scripturæ, in quibus Christo tribuuntur, quæ sunt Filii Dei naturalis propria, ut patet ad Heb. 1. & 2. & Joan. 8. ubi Christus dicit: *Antequam Abraham fieret, ego sum*: & in aliis, quæ late citavimus supra, agentes de Christi Divinitate, & tradunt Patres omnes supra citati, Concil. Ephes. can. 4. VI. Synodus act. 11. & 18. Lateran. sub Mart. I. consul. 5. can. 4. Leo Papa epist. 10. 11. & 83. August. lib. 1. de Trinit. cap. 7. & seq. Fulg. de Fide ad Petrum c. 2. Nazian. orat. 51. & 52. Cyril. lib. 12. Thes. c. 15. Damasc. lib. 3. c. 4. 6. & 11. Et ratio est supra tacta, quia Christus est Deus: ergo necesse est, ut quidquid essentialiter dicitur de Deo, dicatur etiam de Christo, & eadem ratio est de personalibus Verbi Dei, quia Christus est Verbum Dei; secus vero est de propriis prædicatis personalibus Patris, vel Spiritus sancti, quia, cum verbum non sit Pater, nec Spiritus Sanctus, etiã Christus,

2. Regula.

seu

seu hic homo, non est Pater, nec Spiritus sanctus: & consequenter neque illa notionalia prædicata, quæ ita sunt propria Patris vel Spiritus sancti, ut non conveniant Verbo, possunt vere de Christo, aut homine prædicari.

3. Regula. Dico tertio. Divinitas, seu attributa ejus non possunt prædicari de Christo seu homine denominative, propria denominatione accidentali. Hanc etiam regulam quoad rem ipsam existimo certam, & de fide, directe enim excludit errorem Nestorii, qui solum ponebat unionem accidentalem. Et explicatur in particularibus locutionibus, in Concilio enim Ephesino damnatur hæc vox θεοφόρος, id est, *Deifer*, tanquam propriam Nestorianorum, quia per illam denominative tantum prædicatur Deus de homine: & significatur, supponi hominem constitutum & subsistentem, qui in se ferat Deum, unde indicat distinctionem suppositorum, & unionem accidentalem, & ideo Damasc. lib. 3. c. 12. & Athanas. in serm. de sanctif. Deip. circa finem: *Non vocamus*, inquit, *hominem Deiferum, sed Deum carniferum*, quia vere Deus carnem assumpsit, & illam in se sustentat: homo autem non posset in se sustentare, aut substantialiter terminare divinam naturam, & ideo non potest dici homo *Deifer*, nisi ratione accidentalis unionis. Verum est, Basil. in Ps. 59. sic loqui: *Divinitatis calceamentum est caro Deum ferens, quia habet Deum in se substantialiter inhabitantem*: magis vero proprie diceretur ferri ab ipso Deo, ubi obiter etiam observandum ex Naz. orat. 52. Apollinaristas abusos fuisse illa voce, *carniferum*, ad significandum Verbum assumpsisse carnem, & non animam: & hoc sensu dicit ipse, potius dicendum esse Verbum ferens humanitatem, quam carnem: in vero autem sensu utrumque dici potest, quia caro non excludit animam, sed pars pro toto sumitur. Præterea propter hanc regulam non potest dici Christus, *homo Deificatus*, ut recte docuit Cyril. Alexand. lib. de Incarn. c. 11. ubi sentit, illam locutionem esse Nestorianam, quia significat, supponi hominem, & illum sibi unire Divinitatem, quod non posset esse verum, nisi de unione accidentali. Idem docet Damasc. lib. 3. de Fid. c. 2. unde, si illa locutio interdum reperitur in Patribus, ut apud Sophronium sæpe citata epist. & Nicet. lib. 3. Thes. c. 29. qui citat Greg. Naz. pie explicanda est: vel enim est sermo de humanitate, quæ deificata dici potest per substantialem unionem, cui ipsa supponitur: vel, si est sermo de homine, intelligitur, formaliter ac simpliciter abstrahendo a determinato supposito, juxta ea, quæ circa art. 7. in simili dicemus. Tertio propter hanc etiam regulam non dicitur proprie Christus homo dominicus, ut latius circa art. 3. dicetur.

Sed contra, nam Christus dici potest homo divinus, ut art. 3. ad 3. D. Th. concedit ex Dionys. cap. 4. de Eccles. hierar. part. 3. circa finem, ubi juxta translationem Perionii, vocat *divinissimum Jesum*: Ambrosius enim Florentinus non ita vertit, sed *summum Deum*, quod magis vox Græca significat, θεαρχικώτατον, id est, supremum numen, ita vero appellat Aug. lib. 83. quæst. in 57. Respondetur, hanc denominationem non esse accidentalem, sed substantialem & essentialem: nam & natura Dei, essentia divina dicitur, & secunda persona dicitur Verbum divinum. Hæc enim denominatio sumi potest ab ipsa Dei natura, concepta per modum formæ vel differentiæ essentialis, sicut dicitur natura humana: sed in hac ipsa denominatione cavenda est æquivocatio, nam illa denominatio, *Divinus*, addita divinis rebus habet dictam significationem juxta communem usum: addita vero rebus creatis significare solet accidentalem participationem divinæ perfectionis, ut cum dicitur homo divinus, & ideo non videtur ita simpliciter appellandus Christus Dominus, sine sufficienti explicatione & determinatione.

Object. 2. Sed urgebit aliquis: nam Christus Dominus dicitur
Responsio. sanctificatus a Patre, cum vere sit sanctus per essentiam. Respondetur, juxta August. expositionem, Christum ut Deum dici sanctificatum a Patre per æternam generationem, & hoc sensu illa denominatio non est accidentalis, seu per participationem, sed est essentialis, conjuncta cum notionali: sumpta est enim ab ipsa sanctitate per essentiam, ut communicata Filio per æternam generationem: in alio vero sensu dicitur Christus ut homo sanctificatus, vel per ipsam unionem, vel per accidentalem sanctitatem. In quo observandum est, quædam esse prædicata, quæ licet Christo ut Deo per essentiam conveniant, eidem tamen ut homini insunt per quandam participationem accidentalem: ut esse bonum, sapientem, sanctum, &c. & hæc utroque modo dici possunt de Christo per communicationem idiomatum, quamquam simpliciter illi semper tribuenda est maxima perfectio, quę imperfectionem non includat.

Dico quarto. Divina attributa licet absolute & simpliciter dicantur de Christo homine, non tamen cum reduplicatione humanitatis. Itaque hæ propositiones, & similes non sunt veræ: *Christus, in quantum homo, est Deus, est æternus, immensus, &c.* Hæc est certa doctrina, quam hæretici hujus temporis satis ignoranter negant: si tamen, vel ipsa significatio terminorum intelligatur, constat negari non posse, nisi incidendo in errorem Eutychetis: nam, si naturæ manent distinctæ post unionem, ut vere manent, non possunt attributa divina & increata convenire homini ratione naturæ: hoc autem per illam locutionem significatur, ut etiam ex dialectica constat: sunt ergo illæ locutiones falsæ in proprio sensu: an vero in aliquo improprio possint ad verum sensum revocari, dicemus circa articulum 11. D. Thomæ. 4. Regula. Hæretici hujus temporis.

SECTIO IV.

Quomodo proprietates humanæ, seu creatæ dicantur de Deo, seu Filio Dei in concreto.

SOlum hic modus loquendi nobis superest explicandus, quod breviter fieri potest, colligendo generales regulas ex principio posito in sect. 1. sicut in aliis fecimus.

Dico ergo primo. Homo, & quidquid essentialiter de homine dicitur absoluta & substantiali prædicatione, vere & proprie dici potest de Deo, & Filio Dei: & idem intelligendum est de omnibus prædicatis, quæ simpliciter dici possunt de hoc homine Christo, ratione humanæ naturæ. Tota conclusio est certa, & in re ipsa continet doctrinam fidei: nam, quod Deus seu Verbum vere sit & dicatur homo, articulus est fidei, sæpe in superioribus probatus, de quo plura statim dicemus in art. 1. & hinc evidenter sequitur, essentialia prędicata hominis eodem modo dici posse de Deo, quia, cui convenit esse hominem, necesse est, ut etiam conveniant omnia, quæ sunt de essentia hominis: & hinc etiam fit, ut actiones & passiones talis hominis de Deo vere prædicentur: quomodo dicitur Actor. 20. Deus redemisse Ecclesiam sanguine suo, & 1. ad Cor. 2. Dominus gloriæ dicitur crucifixus, & Psal. 67. dicitur Deus ascendisse in altum, quod ad Eph. 4. de Christo explicatur, & Baruch. 3. *Posthac in terris visus est, & cum hominibus conversatus est*. Concilia, & Patres satis in superioribus citati sunt. Et ratio est eadem, quia, cum sit idem suppositum subsistens in utraque natura, de illo absolute dici possunt, quæ ratione utriusque naturę illi conveniunt, etiam si nominibus ab utraque natura sumptis significetur. Solum est in hac regula observandum, sermonem in ea esse tantum de illis prædicatis, quæ præcise conveniunt homini ratione humanæ naturæ, ita ut non involvant imperfectionem suppositi creati, nam de his alia ratio est, ut statim dicetur. 1. Regula.

Sed contra, nam sequitur, simul dici de Christo prædicata opposita, ut esse corporeum & incorporeum, mortalem & immortalem: consequens videtur falsum, nam inde facile possunt inferri contradictoria, si enim est incorporeus: ergo non est corporeus. Propter hoc dicunt quidam, hæc prædicata, quæ videntur privationem involvere, non esse simpliciter dicenda de Christo, sed cum additione, scilicet, Christus est incorporeus secundum divinitatem. Ita significat D. Th. art. 8. ad 2. Sed intelligendum est, illud esse prudens consilium ad tollendam ambiguitatem: alioqui enim constat, locutiones illas simpliciter esse in Conciliis usitatas, ut in Chalc. act. 1. ubi Nazianz. citatur, & VI. Syn. Act. 11. & 18. & in Leone Pap. & aliis Patribus supra citatis, qui frequenter Christo tribuunt hæc opposita prædicata, & in ipsorum conjunctione satis explicant verum sensum, scilicet, secundum diversas naturas Christo tribui, & ideo nec vere esse opposita, neque ex illis contradictionem inferri: tum quia illi termini, qui videntur privativi, usurpantur a nobis ad significandas positivas perfectiones divinitatis; tum etiam, quia, licet secundum unam naturam affirmetur privatio, non potest inde inferri negatio simpliciter, quia omnia destruit, atque adeo significat, secundum nullam naturam tale prædicatum huic supposito convenire. Objectio. Responsio.

Dico

2. Regula.

Dico secundo. Hæc prædicata dicuntur de Deo absolute, non cum reduplicatione divinitatis, quia non, in quantum Deus, est homo. Hæc est certa, ut in sectione præcedenti in simili propositione satis dictum est. Et in præsenti est hoc evidentius, quia nec ratione divinæ naturæ, nec ratione ipsius suppositi divini, ut sic, convenit Deo, ut sit homo, & consequenter neque aliæ proprietates, vel actiones hominis.

Objectio.

Sed contra, nam vere dicitur Christus, in quantum Deus, mereri, & satisfacere pro nobis, quamquam hæc prædicata, & similia, non conveniant Christo, nisi mediante humana natura.

Respon.

Circa hanc objectionem advertendum est, quædam esse prædicata, quæ non possunt quidem convenire Deo secundum se, quia requirunt naturam finitam, & quæ superiorem aliquam voluntatem recognoscat, ut sunt orare, mereri, satisfacere: possunt tamen illi convenire, ut subsistenti in natura humana: & ideo absolute & simpliciter non possunt talia prædicata dici de Deo cum reduplicatione solius divinitatis, ut non vere dicitur Christus orare, in quantū Deus, sed in quantum homo: habent tamen interdum hujusmodi prædicata perfectionem aliquam Christo, ratione divini suppositi, quam sine illo habere non possunt in supposito creato, ut, quod meritum sit infinitum, & satisfactio de rigore justitiæ: & hæc prædicata proprie dicuntur de Christo cum reduplicatione divinitatis, non solius, sed cum conjunctione humanitatis.

Quædam conveniunt Christo ratione utriusque naturæ.

Et hoc modo vere dicitur Christus meruisse, & satisfecisse, ut Deus homo, quia operatio meritoria erat humanitatis, valor autem & justitia potissimum erat ex divino supposito, ut late superius disp. 4. diximus, quæ doctrina consentanea est Cyrillo, epist. ad Acacium, quæ refertur in Concil. Ephes. tom. 5. c. 7. ubi triplicia attributa Christi distinguit: quædam, quæ illi conveniunt ratione divinitatis, alia ratione humanitatis, alia ratione utriusque. Exemplum est de attributo seu prædicato *mediatoris*, quod perfecte convenit Christo, in quantum est Deus homo, quia neque sola humanitas in persona creata, nec sola persona divina sine humanitate sufficeret ad constituendum nobis perfectum mediatorem, & redemptorem, ut ex dictis in eadem 4. disp. constat: & ex Aug. in Enchir. c. 108. & hom. de centum ovibus c. 12. Fulgen. de Fide ad Petrum c. 2. Basil. in Ps. 48. & Cyril. lib. 12. c. 10. & plura afferemus infra q. 26.

3. Regula.

Dico tertio. Prædicata concreta, ab humanitate sumpta, non solum dicuntur de Deo absolute, sed etiam denominative. Est certa conclusio, quia non solum dicitur Deus homo, sed humanatus, sicut dicitur incarnatus. Et ratio est, quia in Christo suppositum, quod est homo, non constituitur simpliciter in suo esse per humanitatem, sed supponitur constitutum, & per humanitatem sibi unitam constituitur in esse hominis: suppositum autem, quod supponitur alicui formæ vel naturæ, quæ illi postea unitur, non solum absolute, sed etiam denominative potest a tali forma denominari: sed hæc conclusio latius explicabitur art. 1. dub. 3. pendet enim ex ibi dicendis.

4. Regula.

Dico ergo quarto. Quædam sunt prædicata, quæ ita conveniunt homini, ut requirant suppositum creatum, & hæc nec Christo, nec Verbo, aut Deo possunt vere attribui. Hæc regula est de fide, cum fides doceat, tale suppositum creatum non esse in Christo. Exemplum est, v.g. si dicatur purus homo, ibi enim excluditur divinum suppositum. Sic dixit Cyrillus lib. cont. Theod. relatus in V. Synod. collat. 5. *Neque enim erat homo simpliciter, sed in specie humana, qui est ex Deo Patre, Deus Verbum.* Non enim est sensus, Christum non posse absolute & simpliciter hominem appellari, sed non posse dici, hominem simpliciter, ita ut illud, *simpliciter*, sit pars prædicati, & idem significet, quod purus vel nudus homo. Simile est hoc prædicatum, esse *peccabilem*, de quo supra dictum est, item hoc, esse *Filium adoptivum*, esse *alium a Deo*, & similia, de quibus in sequentibus dicemus: nam interdum difficile est discernere hujusmodi prædicata. Illud vero in universum observandum est, quandoque significatio est ambigua, & in uno sensu potest prædicatum habere dictam significationem, & inducere errorem, quamvis in alio possit efficere verum sensum, non esse simpliciter asserendum sine sufficienti explicatione, ut vitetur scandalum, & erroris periculū. Et ex hac regula intelligitur alia, quæ a multis assignari solet, scilicet, ea prædicata, quæ conveniunt homini, & repugnant personæ divinæ, non posse de Deo, aut Christo affirmari: hujusmodi enim prædicata non sunt talia, nisi quæ involvunt suppositum creatum, quæ dicuntur repugnare personæ divinæ, non solum, quia non possunt illi convenire secundum propriam naturam suam, hoc enim modo omnia prædicata creata repugnant personæ divinæ: sed quia non possunt illi convenire, etiam in assumpta natura, quia non potest persona divina fieri persona creata, etiam si in natura creata subsistat. Et hinc ulterius colligo, hæc prædicata, quæ hanc imperfectionem involvunt, non posse dici de Christo, etiam cum reduplicatione humanitatis, quia neque in quantum homo est persona creata, nec purus homo, nec Filius adoptivus, ut infra dicetur. Quod tamen limitandum est, nisi, addendo talem determinationem, ita limitetur significatio aut suppositio terminorum, ut jam non requiratur suppositum creatum ad talem propositionem verificandam, ut contingit in hac: ***Christus, in quantum homo, incepit esse,*** & in aliis similibus, ut circa articulos D. Thomæ magis explicabimus, & solvemus nonnullas difficultates occurrentes.

Unum solum superest hic dubium necessario expediendum, quia multa ex supra dictis ab illo pendent, scilicet, an, quidquid simpliciter dicitur de Christo, possit etiam simpliciter dici de Verbo, aut Filio Dei. Et ratio dubii est, quia in omnibus supra dictis semper hoc supponi videtur, quia est idem suppositum.

An quidquid simpliciter dicitur de Christo, dicatur de Verbo.

In contrarium vero est, quia Christus significat totum compositum ex duabus naturis, ut passim ex Damasc. & Cyril. constat, & sæpe in superioribus diximus: Verbum autem, vel Deus, non dicit hujusmodi compositum, sed tantum personam Verbi secundum se; aliquid ergo dici poterit de Christo ratione suæ compositionis, quod non possit dici de Verbo: ut hoc ipsum, esse personam compositam, constare ex divinitate & humanitate, esse terminum resultantem ex unione duarum naturarum in una persona, & similia. Respondetur, hoc dubium ex regulis dialecticorum definiendum esse. Dicunt enim illi, subjecta frequentius stare materialiter, interdum vero definiri a prædicatis, ut stent formaliter, quia ipsa ratio prædicati hoc ex propria significatione requirit, ut, cum dicitur calidum esse dulce, materialiter stat subjectum. Si vero dicas, calidum esse terminum alterationis, stabit formaliter, neque enim suppositum ipsum est terminus alterationis, neque illi materialiter sumpto hoc vere tribui potest, sed tantum ut subest calori, seu potius composito ex subjecto & calore. Sic ergo dicendum est, regulariter loquendo, prædicata, quæ simpliciter dicuntur de Christo, dici etiam de Verbo, quia subjectum illud stat materialiter pro supposito: interdum vero ratione prædicati determinari, ut stet pro toto composito, ut sic: & tunc prædicatum non communicatur Verbo, quia variatur suppositio, & appellatio terminorum, & hujusmodi sunt illa prædicata, quæ in ratione dubitandi sunt adducta, & si quæ fortasse sunt similia. Et hæc notanda sunt pro his, quæ circa articulos D. Thomæ dicemus, ad quorum explicationem jam accedere oportet, & ex generalibus regulis assignatis, de singulis propositionibus ferre judicium.

ARTICULUS I.

Utrum hæc sit vera, Deus est homo.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit falsa, Deus est homo. Omnis enim propositio affirmativa in materia remota est falsa. Sed hæc propositio, Deus est homo, est in materia remota, quia formæ significatæ per subjectū & prædicatum, sunt maxime distantes. Cum ergo propositio prædicta sit affirmativa, videtur, quod sit falsa. 120. 3. dist. 7. q. 1. art. 1. & uni. art. 4. c. fin.

2 *Præterea. Magis conveniunt tres personæ divinæ ad invicem, quam humana natura & divina. Sed in mysterio Trinitatis una persona non prædicatur de alia: non enim dicimus, quod pater est Filius, vel e contrario. Ergo videtur, quod nec humana natura possit prædicari de Deo, ut dicatur, quod Deus est homo.*

3 *Præterea. Athanasius dicit*, quod sicut anima & caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus. Sed hæc est falsa, anima est corpus: ergo etiam hæc est falsa, Deus est homo.* In suo fidei symbolo.

4 *Præterea. Sicut in prima parte habitum est, † quod prædicatur de Deo non relative, sed absolute, convenit toti Trinitati & singulis personis. Sed hoc nomen, homo,* 1. p. q. 39. art. 3.

non

non est relativum, sed absolutum. Si ergo vere prædicatur de Deo, sequeretur, quod tota Trinitas & qualibet persona sit homo, quod patet esse falsum.

Sed contra est, quod dicitur Philip. 2. Qui, cum in forma Dei esset, exinanivit semetipsum, formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, & habitu inventus ut homo. Et sic ille, qui est in forma Dei, est homo: sed ille, qui est in informa Dei, est Deus. Ergo Deus est homo.

Respondeo dicendum, quod ista propositio, Deus est homo, ab omnibus Christianis conceditur, non tamen ab omnibus secundum eamdem rationem. Quidam enim hanc propositionem concedunt, non secundum propriam acceptionem horum terminorum. Nam Manichæi Verbum Dei dicunt esse hominem, non quidem verum, sed similitudinarium, in quantum dicunt, Filium Dei corpus phantasticum assumpsisse: ut sic dicatur Deus homo, sicut cuprum figuratum dicitur homo, quia habet similitudinem hominis. Similiter etiam illi, qui posuerunt, quod in Christo anima & corpus non fuerunt unita, non possunt dicere, quod Deus sit verus homo, sed quod dicatur homo figurative ratione partium. Sed utraque harum opinionum supra improbata est. Alii vero e converso ponunt veritatem ex* q.5. art 1. & 2. *parte hominis, sed negant veritatem ex parte Dei. Dicunt enim Christum, qui est Deus & homo, esse Deum, non naturaliter, sed participative, scilicet, per gratiam, sicut & omnes sancti viri dicuntur Dii, excellentius tamen Christus præ aliis, propter gratiam abundantiorem. Et secundum hoc, cum dicitur, Deus est homo, ly Deus, non supponit verum & naturalem Deum. Et hæc est hæresis Photi-*
q.2 art.6. *ni, quæ supra improbata est.* Alii vero concedunt hanc propositionem cum veritate utriusque termini, ponentes Christum & verum Deum esse, & verum hominem, sed tamen veritatem prædicationis non salvant. Dicunt enim, quod homo prædicatur de Deo per quandam conjunctionem, vel dignitatis, vel authoritatis, vel etiam affectionis aut inhabitationis. Et sic posuit Nestorius, Deum hominem esse, ut per hæc nihil aliud significetur, quam quod Deus est homini conjunctus tali conjunctione, quod homo inhabitetur a Deo, & uniatur ei secundum affectum, & secundum participationem authoritatis & honoris divini. Et in similem errorem incidunt, quicumque ponunt duas hypostases vel duo supposita in Christo: quia non est possibile intelligi, quod duorum, quæ sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, unum proprie prædicetur de alio, sed solum secundum quandam figurativam locutionem, in quantum in aliquo conjunguntur: puta, si dicamus, Petrum esse Joannem, quia habent aliquam conjunctionem ad invicem. Et hæ opiniones supra improbatæ*
q.2. art.6. *sunt.* Unde, supponendo secundum veritatem Catholicæ fidei, quod vera natura divina unita est cum vera natura humana, non solum in persona, sed etiam in supposito vel hypostasi, dicimus, hanc propositionem esse veram & propriam, Deus est homo, non solum propter veritatem terminorum (quia, scilicet, Christus est verus Deus, & verus homo) sed etiam propter veritatem prædicationis. Nomen enim significans naturam communem in concreto, potest supponere pro quolibet contentorum sub natura communi: sicut hoc nomen, homo, potest supponere pro quolibet homine singulari. Et ita hoc nomen, Deus, ex ipso modo suæ significationis potest supponere pro persona Filii Dei,*
1.p.q.39. a.4. ad 3. *ut etiam in prima parte habitum est.* De quolibet autem supposito alicujus naturæ potest vere & proprie prædicari nomen significans illam naturam in concreto, sicut de Socrate & Platone proprie & vere prædicatur homo. Quia ergo persona Filii Dei (pro qua supponit hoc nomen, Deus) est suppositum naturæ humanæ, vere & proprie hoc nomen, homo, potest prædicari de hoc nomine, Deus, secundum quod supponit pro persona Filii Dei.*

b *Ad primum ergo dicendum, quod, quando formæ diversæ non possunt convenire in unum suppositum, tunc oportet, quod propositio sit in materia remota, cujus subjectum significat unam illarum formarum, & prædicatum, aliam. Sed quando duæ formæ possunt convenire in unum suppositum, non est materia remota, sed naturalis, vel contingens: sicut, cum dico, album esse musicum. Natura autem divina & humana, quamvis sint maxime distantes, tamen conveniunt per Incarnationis mysterium in uno supposito, cui neutra illarum inest per accidens, sed per se. Et ideo hæc propositio, Deus est homo, non est neque in materia remota, neque in materia contingenti, sed in materia naturali. Et prædicatur homo de Deo, non per accidens, sed per se, sicut species de sua hypostasi, non quidem ratione formæ significatæ per hoc nomen, Deus, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ.*

Ad secundum dicendum, quod tres personæ divinæ conveniunt in natura, distinguuntur tamen in supposito, & ideo non prædicantur de se invicem. In mysterio autem Incarnationis, naturæ quidem, quia distinctæ sunt, de se invicem non prædicantur, secundum quod significantur in abstracto (non enim natura divina est humana) sed, quia conveniunt in supposito, prædicantur de se invicem in concreto.

Ad tertium dicendum, quod anima & caro significantur ut in abstracto, sicut divinitas & humanitas. In concreto vero dicuntur animatum, & carneum sive corporeum, sicut & ex alia parte Deus & homo. Unde utrobique abstractum non prædicatur de abstracto, sed solum concretum de concreto.

c *Ad quartum dicendum, quod hoc nomen, homo, prædicatur de Deo, ratione unionis in persona, quæ quidem unio relationem importat. Et ideo non sequitur regulam eorum nominum, quæ absolute prædicantur de Deo ab æterno.*

COMMENTARIUS.

Affirmat D.Thomas, illam propositionem esse veram & propriam, tam ex parte extremorum, quam ex parte copulæ seu prædicationis, quod satis clare explicat, refellendo contrarios errores, & confirmando doctrinam fidei, de qua nullus relinquitur dubitandi locus: neque est, quod in illius confirmationem plura hoc loco afferamus, cum & supra q.2. & disputatione præcedenti, satis multa allata sint. Nonnulla vero leviora dubia breviter expedire oportet, ut litera D.Th. clarior sit. De subjecto hujus propositionis, Deus est homo.

Primum dubium est, an in ea propositione, *Deus*, supponat indefinite pro hoc Deo, & quolibet ejus supposito, vel tantum pro persona Verbi. Et ratio dubii est, quia nomen, *Deus*, ex se habet illam indefinitam suppositionem: ergo non est, cur dicamus, in ea propositione mutari, cum ad veritatem propositionis hoc necessarium non sit: quia ad veritatem propositionis indefinitæ satis est, ut prædicatum vere conveniat uni supposito subjecti, quamvis subjectum pro aliis multis supponat, ut constat in hac propositione, *homo est albus*, vel *homo est Deus*. In contrarium vero est, quia D.Thomas hic, & in simili art. sequent. ad 2. & 1.p. q.39. art.4. indicat, illud subjectum determinari a prædicato, ut tantum supponat pro persona Verbi, quod etiam indicat Damasc. lib.3.c.4. & Nicet.lib.3.Thes.c.16. Et quamvis parum referat, hoc vel illo modo loqui, quia in utroque dicendi modo constat de veritate & proprietate propositionis, nihilominus posterior modus loquendi videtur magis usurpandus, quia, si in illa propositione subjectum quasi indefinite supponeret, pari ratione etiam in hac propositione negativa: *Deus non est homo*, haberet eumdem modum suppositionis, quia sola negatio adjuncta verbo non variat suppositionem extremorum. Esset ergo illa propositio negativa, vera, quia prædicatum vere negatur de aliquo supposito, pro quo subjectum supponit; scilicet, de Patre, quod satis est ad propositionis indefinitæ veritatem: consequens autem est falsum, & contra communem modum concipiendi & sentiendi, non solum Theologorum, sed etiam Christianorum omnium: ex quo colligimus, in hujusmodi locutionibus & propositionibus, communem sensum esse, loqui de Deo ratione illius personæ, in quam potest prædicatum convenire, & hac ratione determinari prædicatum a subjecto, ut pro illa tantum supponat, sicut etiam dicimus in hac propositione: *Deus generat*, Deum supponere pro Patre, & ideo negativam, *Deus non generat*, falsam esse. Et ratio addi potest, quia, cum Deus sit terminus singularis, semper supponit pro determinato supposito, juxta exigentiã prædicati, & nunquam habet indefinitam suppositionem, sed determinatam, sive illa sit pro una tantum persona, ut in dicta propositione: sive pro pluribus, quatenus in eadem singulari forma per prædicatum formaliter significata conveniunt, ut in hac: *Deus est sapiens*, & similibus.

Secundum dubium est circa prædicatum illius propositionis, an homo dicatur univoce de Christo seu Deo, & no- De prædicato.

nobis: nonnulli enim Theologi, præsertim Nominales in 3.dist.4. ausi sunt hoc negare, quibus consentire videtur Marsil.q.6.& Scot.dist.7.q.1. dicit, aliud esse prædicatum univocum, aliud prædicari univoce: hoc ergo prędicatum, *homo*, dictum de Deo, & de nobis, dicit esse univocum, quia est in se unum in specie, & in conceptu & ratione sua; negat vero prædicari univoce, quia de Deo prædicatur denominative, cum supponat suppositum, cui potest convenire, & non convenire esse hominem: de aliis vero hominibus dicitur intrinsece & essentialiter, qua ratione utuntur etiam Nominales. Sed ex ea ulterius concludunt, etiam ipsum prædicatum non esse univocum, quia homo non tantum significat naturam, sed etiam suppositum: at vero Christus, & alii homines non conveniunt univoce in ratione suppositi & personæ.

Dicendum vero est primo, hominem dictum de Christo seu Deo, & aliis hominibus, esse quid univocum. Ita docuit D.Th. supra q.2. art.5. & non videtur posse cadere in dubium apud Catholicos, in Symbolo enim Athanasii dicitur Christus perfectus Deus, & perfectus homo, & in Conciliis sæpe supra citatis, vel eisdem, vel æquivalentibus verbis, sæpe id docetur, ut patet ex V. Synod. can. 8. ubi Christus dicitur consubstantialis Patri secundum Divinitatem, & consubstantialis nobis secundum humanitatem, & in Concil. Latera. sub Martin.I.can.4. dicitur verus Deus, & verus homo consubstantialis nobis. Idem in VI.Synod.act.11. & in aliis Sanctis supra citatis. Ratio vero est, quia homo significat subsistens in humana natura ex corpore & anima rationali composita: ergo ratio hujus nominis dicti de Deo, & nobis, una est, quia natura humana in Christo, & in nobis, ejusdem rationis est, propter quod dicitur a Paulo ad Philip.2. *In similitudinem hominum factus*, in similitudinem, scilicet, specificam, atque adeo univocam. Et confirmatur, nam Christus tam vere, proprie, & univoce est filius Virginis, sicut quilibet homo est filius matris suæ: ergo est tam vere & simpliciter homo, sicut alii homines, quia de ratione filii est, ut sit ejusdem rationis univoce cum eo, a quo procedit. Et hinc ulterius infero, hoc prædicatum non solum in se esse univocum, sed etiam univoce dici de Christo & de nobis: tum, quia ratio prædicati univoci consistit in habitudine ad multa, de quibus eadem ratione dicitur: tum etiam, quia rationes factæ non solum probant, prædicatum in se esse quid univocum, sed etiam univoce convenire Christo, quia sub eadem omnino ratione dicitur homo, scilicet, quia est verum animal rationale, & verum individuum humanæ naturæ. Neque contra hoc obstat argumentum Nominalium: nam homo non significat formaliter subsistentiam, sed constitutum per humanam naturam, & ideo, si natura est ejusdem speciei & rationis, etiam homo erit ejusdem speciei & rationis, atque adeo univoce homo. Ad rationem vero Scoti respondetur, in primis non procedere de hoc prædicato, ut dicitur formaliter de hoc homine, prout significatur hoc nomine, *Jesus*: nam ille tam per se & essentialiter est homo, sicut Petrus, & quilibet alius, & idem est de hoc homine, prout significatur hac voce *Christus*, quia etiam Christus significat constitutum per humanam naturam, ut constat ex Damasc.lib.3.c.3.Cyril.de Incarn.c.1.& ex communi usu: ergo, ut sic, per se & essentialiter est homo. Nec refert, quod sub nomine Christi utraque natura includatur, quia hoc non impedit, quin simul sit perfecte & essentialiter Deus, ut in natura divina subsistit, & homo, ut subsistit in humana: ad rationem, enim univocæ prædicationis satis est, quod sub eadem ratione & habitudine dicatur prædicatum de subjecto, quamvis in subjecto plura includantur, quam per prædicatum significentur. At vero, si comparetur hoc prædicatum, *homo*, ad Christum, ut significatur nominibus divinis: id est, ad Verbum Filium Dei, seu Deum, sic nonnullam dubitationem ingerit argumentum Scoti, supponit tamen ea, quæ in dubio quarto tractanda sunt, & ibi commode expedientur.

Homo univoce dicitur de Christo, & de nobis.

De proprietate hujus propositionis, Deus est homo.

Tertium dubium est circa totam ipsam prædicationem, *Deus est homo*, an sit omnino propria. In quo non est nobis disputandum cum hæreticis, cum quibus jam satis actum est, sed solum proponitur dubium propter Durandum, qui dist.4.q.2.nonnulla dicit correctione digna. Primum enim inquit, si quis credat mysterium Incarnationis, non referre, etiam si hunc modum loquendi neget, *Deus est homo*, quia, cum rem non neget, sed locutionem, non errabit in fide. In quo valde ipse errat, nam ex verbis inordinate prolatis hæresis incurritur, & si quis uno modo neget veritatem fidei, licet alia via rem fidei confiteatur, in hæresim nihilominus labitur: nam, licet per ignorantiam sibi ipsi contradicat, tamen a ratione formali fidei discedit, cum aliquid revelatum a Deo falsum esse dicat, ut, si quis confitens tres personas unius essentiæ neget, illas esse unum Deum, hæreticus est: ita ergo dicendum est in pręsenti, & ideo Durandus non negat, hanc propositionem esse veram & propriam: *Deus est homo*: Dicit tamen secundo, non esse tam propriam, sicut hanc: *Petrus est homo*, unde addit, etiam non esse omnino propriam. De quo etiam a cæteris Theologis graviter reprehenditur, & merito, quia Scriptura docet, & Concilia definiunt, & sancti Patres tradunt, Deum vel Christum esse hominem cum omni veritate & proprietate, & Beatam Virginem propriissime & verissime esse matrem Dei & hominis: cum enim veritas propositionis ex illius significatione pendeat, sicut illa propositio omnino vera est, ita etiam in significatione terminorum omnino propria veritatem habet. Rursus in modo prædicationis nullam habet improprietatem, nam, postquam Deus assumpsit humanam naturam, illud prædicatum formaliter significat id, quo est veluti forma subjecti: ergo omnino proprie prædicatur de illo. Denique, cum dicimus, Petrum esse hominem, significamus, Petrum esse suppositum naturæ humanæ: sed hoc idem significamus in illa: *Deus est homo*, scilicet, Deum esse suppositum naturæ humanæ, quod æque verum est.

Sed objicit Durandus, nam de Petro dicitur, *homo*, per se & essentialiter, de Deo autem quasi denominative; ergo non tam proprie. Respondetur (quidquid sit de antecedenti, de quo statim) negando consequentiam; potest enim propositio esse omnino propria in quacumque materia, & in quacumque qualitate propositionis, si tamen servet propriam significationem terminorum, & debitam habitudinem eorum. Sicut tam propria est hæc, *homo est albus*, sicut hæc, *homo est animal*, quamvis altera sit denominativa & in materia contingenti, altera essentialis & in materia naturali. Sed urget Durandus, quia in terminis substantialibus significantibus diversas naturas, non potest fieri propria prædicatio unius de alio, præsertim, si sint termini absoluti, & non connotativi, & significent naturas perfectas & specificas, ut sunt Deus, & homo. Respondetur, negativas propositiones fieri omnino proprias ex hujusmodi terminis, ut cum dicitur, *homo non est equus*, quia propriissime significatur, suppositum unius naturæ non esse suppositum alterius. Et propterea, naturaliter loquendo, affirmativę propositiones ex similibus terminis compositæ, non possunt esse veræ, quia non potest esse idem suppositum utriusque naturæ; tamen, si veritatem propositionis a significatione propria distinguamus, etiam hæc propositio affirmativa, *homo est equus*, proprie significat, idem esse suppositum naturæ humanæ & equinæ, quamquam hoc falsum sit. Ac propterea, supposito mysterio Incarnationis, absque mutatione ulla facta in significationibus terminorum, illa propositio, *Deus est homo*, & propria est, & vera, quia per illam proprie significatur, idem esse suppositum utriusque naturæ, quod verum est.

Obiec. 1.
Respon.

Object. 2.

Respon.

Sed urget tandem Durandus, quia Deus dicitur proprie humanatus; ergo non ita proprie dicetur homo, quia idem terminus substantialis non potest utroque modo, & æque proprie prædicari de eodem subjecto. Respondetur, negando consequentiam, & probationem ejus: quia, licet illa procedat in subjecto vel supposito, quod per formam simpliciter constituitur in suo esse, non tamen in subjecto seu supposito, quod in suo esse simpliciter supponitur formæ seu naturæ formaliter significatæ per pręd icatum, & per illam solum constituitur in tali esse specifico. Nam tunc, licet natura & unio sint substantiales, modus prædicationis & denominationis est tanquam a forma adventitia & extranea, & ideo, sicut aqua non solum dicitur calida, sed etiam calefacta, ita Verbum non tantum dicitur homo, sed etiam humanatum. Adde, hanc denominationem non proprie sumi ab ipsa humanitate ut sic, sed ab unione, a qua optime denominatur suppositum, cui humanitas unitur, non vero quod per ipsam simpliciter in esse constituitur: & ideo Petrus non dicitur humanatus, quod tamen proprie dicitur de Filio Dei: ab ipsa

Object. 3.
Respõsio.

vero

vero humanitate utrumque suppositum proprie denominatur homo. Proprium vero prædicatum denominativum ab humanitate sumptum, esset humanum: & hoc est ambiguum, nam interdum non sumitur hæc denominatio a substantiali natura, sed ab accidentali perfectione & idem significat, quod benignus, &c. interdum vero significat essentialem differentiam, ut cum dicitur natura humana: interdum vero significat substantialem denominationem personæ constitutæ per naturam, ut cum dicitur persona humana; quæ etiam denominatio æquivoca esse potest, significare enim potest personam propriam & connaturalem humanitatis, sicut persona angelica, & hoc modo non potest hæc denominatio Christo tribui. Alio modo significare potest personam subsistentem in humanitate, & hoc modo interdum appellatur Christus persona humana, sicut Ambros. epist. 40. dicit, in Christo esse personam hominis, & Damasc. lib. 3. c. 11. dicit, esse hypostasim carnis, & Deum & hominem esse eumdem propter personæ unitatem, sic enim ex Græco vertendum est, & non propter personarum unionem, ut male vertit Billius: & ita loquuntur interdum Theologi, ut patet ex Cajetano supra q. 2. art. 5. & Marsil. in 3. q. 6. art. 3. dub. 3. & aliis, quos infra referam art. 12. & hæc circa corpus artic.

De qualitate ejusdem propositionis. *b* Circa primum argumentum D. Th. occurrit quartum dubium de qualitate & materia hujus propositionis: *Deus est homo*, an, scilicet, sit per se vel per accidens, necessaria vel contingens, nam D. Th. hic docet, esse in materia naturali & per se. Idem in 3. d. 7. q. 1. art. 1. Idem Cajet. hic latissime, & Ferr. 4. lib. contra Gent. c. 45. Richard. in 3. d. 7. art. 1. q. 1. ad 3. Fundamentum D. Thom. est, quia homo dicitur de Deo tanquam de supposito humanæ naturæ; ergo dicitur sicut species de individuo: ergo per se & quidditative: est ergo propositio in materia naturali. Et confirmatur, quia illa propositio est vera, ratione unionis duarum naturarum in eodem supposito; sed neutra conjungitur illi per accidens, sed per se. Addit vero D. Thom. illam propositionem esse per se, non ratione formæ significatæ per hoc nomen *Deus*, sed ratione suppositi, quod est hypostasis humanæ naturæ, sub intelligendum autem est, subjectum illud, *Deus*, per prædicatum determinari, ut supponat pro illo supposito, non utcumque, sed ut conjuncto humanæ naturæ, quod ut sic sub specie humana constituitur.

Contrariam sententiam sequuntur communius Theologi in 3. d. 4. & 7. Bonav. d. 7. art. 1. q. 1. Scot. q. 1. Gabr. dub. 3. Durand. q. 1. ad 2. & in d. 4. q. 2. ubi idem sentit Capreol. ad argum. Scoti contra 2. conclus. Marsil. in 3. q. 6. ad 5. qui multas congerunt rationes, & sane difficiles. Prima, quia propositio affirmativa in materia naturali ita est vera, ut non possit esse falsa; hæc autem: *Deus est homo*, potest esse falsa: est ergo in materia contingenti, seu libera in ordine ad divinam potentiam, nam in ordine ad naturalem potentiam est in materia remota. Secundo, quia propositio per se est vera formaliter, etiam cum reduplicatione, illa autem, de qua est quæstio, non est hujusmodi: nam si dicas: *Deus in quantum Deus, est homo*, est falsa. Alias rationes omitto, quia dissensio est parvi momenti, pendens ex usu, vel acceptione vocum, res enim ipsa constat. Dubitari enim non potest, quin sumptis illis terminis in propria significatione & suppositione, propositio illa per se non sit, neque in materia naturali ut rationes factæ probant: quia prædicatum non est de ratione subjecti, neque ex natura sua cum illo connexum, non solum formaliter, sed neque etiam materialiter: humanitas enim, nec Deo, nec supposito divino est necessario & ex natura rei unita; sed hoc pendet ex unione libere facta a Deo. Sicut ergo in hoc sensu potest illa unio dici libera, & suo modo contingens: ita in eodem sensu posset illa propositio dici esse in materia contingenti, seu libera.

Ulterius vero addendum est, etiam considerata illa propositione in hoc sensu, non esse dicendam prædicationem accidentalem, sed substantialem: tum ad vitandos errores, tum quia, quod prædicatur, est substantia, & veritas prædicationis in substantiali unione fundata est. Et fere eodem sensu post factum mysterium potest dici aliquo modo per se, quia prædicatum est unum per se cum subjecto, & non per accidens, & similiter dici potest necessaria, quia ejus veritas fundatur in unione ex natura sua indissolubili, & immutabili. Quæ omnia sunt vera, loquendo in rigorosa & propria suppositione terminorum: at vero, si ex communi usu intelligatur subjectum illud, *Deus*, trahi a prædicato ad supponendum pro persona Filii composita, & conjuncta humanæ naturæ, sic concedi potest, propositionem illam esse per se, & in materia naturali, & ita locutus est D. Th. magis pie exponendo, & Theologice, quam in rigore dialectico, unde fit, hanc propositionem: *Jesus est homo*, esse propriissime in materia naturali, & per se, quia per illud nomen formaliter significatur individuum humanæ naturæ, & idem est censendum de hac: *Christus est homo*, quidquid Scotus & Gabr. dicant, quia etiam hoc nomen formaliter dicit humanitatem. Et, licet etiam dicat divinitatem, inde solum fit, Christum per se & essentialiter dici Deum, & hominem, quia nomen illud formaliter dicit individuum, & suppositum utriusque naturæ. Et ex his facile expeditur difficultas ex dub. 2. huc remissa, scilicet, quomodo *homo* dicatur univoce de Deo & de nobis, cum de nobis dicatur per se & formaliter, non tamen de Deo, sequendo enim modum loquendi D. Th. facile respondetur, negando assumptum: considerando autem præcisam & rigorosam significationem & suppositionem terminorum, dicendum est, id non esse contra rationem termini univoci, quia forma, quæ prædicatur seu applicatur subjecto, ejusdem rationis est, quamvis modus prædicationis sit diversus. Et si in hoc sensu dicatur prædicatio non esse univoca, quia modus seu qualitas prædicationis non est eadem, non est multum in verbis immorandum, quamvis caute, & sine offensione loqui oporteat. Homo univoce dicitur de Deo, & nobis.

c Quartum argumentum D. Thomæ (omissis 2. & 3. quæ expositione non indigent) est hoc. Absolutum prædicatum conveniens Deo, est commune toti Trinitati; sed homo est absolutum prædicatum; ergo, si dicitur de Deo, dicetur de tota Trinitate, quod omnino falsum est. Respondet D. Th. obscurissime, hoc nomen, *homo*, non sequi regulam absoluti, sed relativi prædicati respectu Dei, quia dicitur de Deo ratione unionis in persona, quæ est relatio. Quæ responsio Cajetano & aliis Thomistis negotium facessit. Sed res est clara, solutio enim argumenti facilis esse posset, prædicata, absoluta, quæ conveniunt Deo ab æterno, & sunt illi intrinseca & connaturalia, esse communia toti Trinitati, non vero prædicatum absolutum, quod convenit Deo ex tempore, ratione assumptæ naturæ. Et hoc ipsum explicavit D. Th. illis verbis, quibus simul declarare voluit, quomodo potuerit aliquod prædicatum absolutum convenire uni personæ ex tempore, & non aliis: quia unio, quæ est fundamentum hujus prædicationis, est unio in persona, & consequenter relationem dicit ad illam personam, & non ad alias; nam licet per hanc propositionem: *Deus est homo*, non prædicetur illa relatio, sed substantia absoluta, tamen per relationem optime explicatur, cum prædicatum illud aliis personis incommunicabile sit.

ARTICULUS II.

Utrum hæc sit vera, Homo est Deus.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit falsa, homo est Deus. Deus enim est nomen incommunicabile, secundum quod Sapient. 13. reprehenduntur idololatræ, do hoc quod hoc nomen, Deus, quod est incommunicabile, lignis & lapidibus imposuerunt. Ergo pari ratione videtur esse inconveniens, quod hoc nomen, Deus, prædicetur de homine. 1. Locis sup. art. 1. inductis.

2 *Præterea. Quicquid prædicatur de prædicato, prædicatur de subjecto. Sed hæc est vera, Deus est Pater, vel Deus est Trinitas. Si ergo hæc sit vera, homo est Deus, videtur, quod hæc etiam sit vera, homo est Pater, vel homo est Trinitas, quas quidem patet esse falsas: ergo & primã.*

3 *Præterea. In Psal. 80. dicitur: Non erit in te Deus recens. Sed homo est quiddam recens: non enim Christus semper fuit homo: Ergo hæc est falsa, Homo est Deus.*

Sed contra est, quod dicitur Roman. 6. Ex quibus est Christus secundum carnem, qui est super omnia Deus benedictus in secula. Sed Christus secundum carnem est homo. Ergo hæc est vera, Homo est Deus.

a *Respondeo dicendum, quod, supposita veritate utriusque naturæ, divinæ, scilicet, & humanæ, & unione in persona & hypostasi, hæc est vera & propria, Homo est Deus, sicut*

sicut & ista, Deus est homo. Hoc enim nomen, homo, potest supponere pro qualibet hypostasi humanæ naturæ, & ita potest supponere pro persona Filii Dei, quam dicimus esse hypostasim humanæ naturæ. Manifestum est autem, quod de persona Filii Dei vere & proprie prædicatur hoc nomen, Deus, ut in prima parte habitum est. Unde relinquitur, quod hæc sit vera & propria, Homo est Deus.* 1.q.39. ar. 3. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quod idololatræ attribuebant nomen Deitatis lapidibus & lignis, secundum quod in sua natura considerantur: quia putabant in illis aliquid numinis esse. Nos autem non attribuimus nomen Deitatis Christo homini secundum humanam naturam, sed secundum suppositum æternum, quod est etiam per unionem suppositum humanæ naturæ, ut dictum est. † In cor. ar.

Ad secundum dicendum, quod hoc nomen, Pater, prædicatur de hoc nomine, Deus, secundum quod hoc nomen, Deus, supponit pro persona Patris: sic autem non prædicatur de persona Filii, quia persona Filii non est persona Patris. Et per consequens non oportet, quod hoc nomen, Pater, prædicetur de hoc nomine, homo, de quo prædicatur hoc nomen, Deus, in quantum ly, homo, supponit pro persona Filii.

Ad tertium dicendum, quod, licet humana natura in Christo sit quiddam recens, tamen suppositum humanæ naturæ non est recens, sed æternum. Et quia hoc nomen, Deus, non prædicatur de homine, ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi, non sequitur, quod ponamus Deum recentem. Sequeretur autem, si poneremus, quod homo supponit suppositum creatum, secundum quod oportet dicere eos, qui in Christo ponunt duo supposita.

COMMENTARIUS.

Affirmat D. Thomas, & est res certa, & satis in superioribus confirmata. Et tota litera articuli est perspicua. Possunt tamen hic moveri fere eadem dubia, quæ in præcedenti articulo tractata sunt. Sed hic minorem habent controversiam, nam de suppositione illius subjecti, *homo*, parum refert, sive dicatur supponere indefinite, sive trahi a prædicato ad supponendum pro tali supposito, ut Cajetanus hic docet: utroque enim modo propositio est æque vera, & prior modus videtur magis consentaneus communi usui talium terminorum. De illo autem prædicato, *Deus*, non est dubium apud Catholicos, quin omnino proprie de homine Christo dicatur, & facilius de hac propositione concedi potest esse per se, saltem ratione suppositi, quia illud suppositum humanæ naturæ, ratione cujus verum est dicere, hominem esse Deum, per se & essentialiter est Deus, natura enim divina est illi intrinseca & connaturalis, & non adventitia, & assumpta, sicut humana.

ARTICULUS III.

Utrum Christus possit dici homo dominicus.

201. 3.d.7. q.1. art.2.q.3 6 circa medium.10.4 AD tertium sic proceditur. Videtur, quod Christus possit dici homo dominicus. Dicit enim August.* in lib. 83. quæst. Monendum est, ut illa bona expectentur, quæ fuerunt in illo homine dominico. Loquitur autem de Christo. Ergo videtur, quod Christus sit homo dominicus.*

2 Præterea. Sicut dominium convenit Christo, ratione divinæ naturæ, ita etiam humanitas pertinet ad humanam naturam. Sed Deus dicitur humanatus, ut patet per Damasc. in 3. lib. ubi dicit, quod humanatio eam, quæ ad hominem est, copulationem demonstrat. Ergo pari ratione potest dici denominative, quod homo ille sit Dominicus.* lib. 3. ort. fid. cap. 11

3 Præterea. Sicut dominicus denominative dicitur a Domino, ita divinus denominative dicitur a Deo. Sed Dion. Christum nominat, divinissimum Jesum. Ergo pari ratione potest dici, quod Christus sit homo dominicus.* ca.4 Eccl. hier. p.3. in tit.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. Retract. Non video, utrum recte dicatur homo dominicus Jesus Christus, cum sit utique Dominus.* Cont. in princ. Lib. 1. retr. c. 19. non procul. a

a Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, cum dicitur homo Christus Jesus, designatur suppositum æternum, quod est persona Filii Dei, propter hoc, quod est unum suppositum utriusque naturæ. De persona autem Filii Dei prædicatur Deus, & Dominus essentialiter, & ideo non debet prædicari denominative, quia hoc derogat veritati unionis. Unde, cum Dominicus dicatur denominative a Domino, non potest vere & proprie dici, quod homo ille sit dominicus, sed magis, quod sit Dominus. Si autem per hoc, quod dicitur homo Christus Jesus, designaretur suppositum aliquod creatum, secundum illos, qui ponunt in Christo duo supposita, posset dici homo ille dominicus, in quantum assumitur ad participationem honoris divini, sicut Nestoriani posuerunt. Et hoc etiam modo humana natura non dicitur essentialiter Dea, sed deificata: non quidem per conversionem ipsius in divinam naturam, sed per conjunctionem ad divinam naturam in una hypostasi, ut patet per Damascenum in lib. 3.* fi. to. 1. ar. pr. ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus verba illa, & similia retractat in lib. Retractat. Unde post verba præmissa in lib. Retract. subdit, Ubicumque hoc dixi, scilicet, quod Christus Jesus sit homo dominicus, dixisse me nollem, postea quippe vidi non esse dicendum. Quamvis nonnulla possit ratione defendi, quia, scilicet, posset aliquis dicere, quod dicitur homo dominicus ratione humanæ naturæ, quam significat hoc nomen, homo, non autem ratione suppositi.* li. 3. ort. fi. c. 3. 4. 13. & 17. lib. 1. retr. c. 19 decl. ad fi. to. 1.

Ad secundum dicendum, quod illud unum suppositum, quod est humanæ & divinæ naturæ, primo quidem fuit divinæ naturæ, scilicet, ab æterno: postea autem ex tempore per incarnationem factum est suppositum humanæ naturæ. Et hac ratione dicitur humanatum, non quia assumpserit hominem, sed quia assumpsit humanam naturam. Non autem sic est e converso, quod suppositum humanæ naturæ assumpserit divinam naturam, unde non potest dici homo deificatus vel dominicus.

Ad tertium dicendum, quod hoc nomen, divinum, consuevit prædicari, etiam de his de quibus prædicatur essentialiter hoc nomen Deus. Dicimus enim, quod divina essentia est Deus, ratione identitatis: & quod essentia est Dei sive divina, propter diversum modum significandi, & Verbum divinum, cum tamen Verbum sit Deus. Et similiter dicimus personam divinam, sicut & personam Platonis, propter diversum modum significandi. Sed dominicus non dicitur de his, de quibus Dominus prædicatur: non enim consuevit dici, quod aliquis homo, qui est Dominus, sit Dominicus. Sed illud, quod qualitercumque est domini, dominicum dicitur: sicut dominica voluntas, vel dominica manus, vel dominica passio. Et ideo ipse homo Christus, qui est Dominus, non potest dici dominicus: sed potest caro ejus dici caro dominica, & passio ejus potest dici passio dominica.

COMMENTARIUS.

Divus Thomas videtur movisse quæst. hanc propter August. qui interdum hac locutione usus est, & postea illam retractavit, ut D. Th. refert in articulo, constat etiam ex lib. 2. de serm. Domini in monte c. 10. Sed non solus August. ea locutione interdum usus est, sed etiam Athanas. in expositione fidei, quæ habetur in tom. 1. & Chrys. homil. de Cruce Domini in tom. 3. & Epiphan. hæres. 69. & in lib. Ancorato post medium, & Dydimus lib. 3. de Spiritu S. col. 4. in 6. tom. Biblioth. sanctæ, Nihilominus D. Th. sequens retractationem Augustini, negat simpliciter hanc locutionem, quia Dominicus dicitur denominative a Domino: unde, cum Christus sit ipse Dominus, non potest vere dici Dominicus, quia per hoc importatur solum quædam habitudo ad Dominum. Circa quam rationem & sententiam observanda est regula supra posita de prædicationibus denominativis, non enim omnis prædicatio denominativa repugnat huic mysterio, sed illa, quæ indicat distinctionem suppositorum, atque adeo unionem accidentalem; hoc vero prædicatum, *Dominicus*, significat sine ullo dubio habitudinem ad Dominum, & consequenter importat distinctionem rei sic denominatæ ab ipso Domino, unde fit, ut humanitas Christi vere possit denominari Dominica, quia est distincta a supposito. Et hoc fortasse modo locuti sunt Patres Græci, & August. in prioribus locis, frequens enim apud illos est, humanitatem hominem appellare. Et idem est de passione & aliis similibus: at vero homo Christus, cum non distinguatur a supposito, quod est Dominus, non potest Dominicus appellari, quia indicatur Nestorianus error, & distinctio suppositorum. Unde etiam Nazianz. orat. 51. refert, etiam Apollinarem illa voce usum esse, ipse vero subdit: *Nos vero rectius Deum, & Dominum nostrum appellamus non enim hominem a Domino separamus.* Addi vero potest, hæc omnia esse vera, si intelligamus, hoc nomen, *Dominicus*, dicere habitudinem ad ipsummet Verbum, ut revera contingit in illa propositione juxta communem usum terminorum: intelligi tamen

August. Athanas. Chrys. Epiphan. Dydimus.

men posset, hanc denominationem etiam sumi per habitudinem ad Patrem: sicut enim dicitur Christus Filius Dei propter habitudinem ad Patrem, ita etiam potest dici Filius, seu Verbum Domini, quomodo in Scriptura interdum appellatur: ergo ratione hujus habitudinis potest dici Verbum Dominicum, & Filius Dominicus, & per communicationem idiomatum homo Dominicus. Sed quia vocibus utendum est juxta communem usum, cui sensus hic non est consentaneus, ideo hæc locutio introducenda non est. Posset vero hic habere locum quæstio, an, saltem cum hac determinatione, *in quantum homo*, possit hoc prædicatum dici de Christo, sed hæc quæstio coincidit cum illa, an Christus in quantum homo, possit dici servus, quæ infra, q. 20. tractanda est.

Solutio ad primum simul cum art. explicata est. Solutiones vero ad 2. & 3. in disp. præc. sect. 3. tractatæ sunt.

ARTICULUS IV.

Utrum ea, quæ conveniunt Filio hominis, possint prædicari de Filio Dei, & e converso.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod ea, quæ sunt humanæ naturæ, non possint dici de Deo. Impossibile enim est, opposita de eodem prædicari. Sed ea, quæ sunt humanæ naturæ, sunt contraria his, quæ sunt propria Dei: Deus enim est increatus, immutabilis, & æternus: ad humanam autem naturam, pertinet, ut sit creata, temporalis, & mutabilis. Ergo ea, quæ sunt humanæ naturæ, non possunt dici de Deo.

2 Præterea. Attribuere Deo ea, quæ ad defectum pertinent, videtur derogare divino honori, & ad blasphemiam pertinere. Sed ea, quæ sunt humanæ naturæ, defectum quendam continent, sicut pati, mori, & alia hujusmodi. Ergo videtur, quod nullo modo ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de Deo.

3 Præterea. Assumi convenit humanæ naturæ. Non autem hoc convenit Deo. Non ergo ea, quæ sunt humanæ naturæ, de Deo dici possunt.

* lib. 3. orth. fi. c. 6. in medio. *Sed contra est, quod Damascen.* dicit in 3. lib. quod Deus suscepit ea, quæ sunt carnis idiomata, id est, proprietates, dum Deus passibilis nominatur, & Deus gloriæ crucifixus est.*

Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversitas fuit inter Nestorianos & Catholicos. Nestoriani enim voces, quæ dicuntur de Christo, dividere volebant hoc modo, ut ea, quæ pertinent ad humanam naturam, non dicerentur de Deo: nec ea, quæ pertinent ad divinam naturam, dicerentur de homine. Unde Nestorius dixit. Si quis Dei Verbo tentat passiones tribuere, anathema sit. Si quæ vero nomina sunt, quæ pertinere possunt ad utramque naturam, de talibus prædicabant ea, quæ sunt utriusque naturæ: sicut hoc nomen, Christus, vel Dominus. Unde concedebant Christum esse natum de Virgine, & fuisse ab æterno, non tamen dicebant, vel Deum natum de Virgine, vel hominem ab æterno fuisse. Catholici vero posuerunt, hujusmodi, quæ dicuntur de Christo (sive secundum divinam naturam, sive secundum humanam) dici posse tam de Deo, quam de homine. Unde Cyrillus dicit: Si quis duabus personis seu substantiis, id est, hypostasibus, eas quæ in Evangeliis, & Apostolis conscriptionibus sunt, dividit voces, vel ea, quæ de Christo a Sanctis dicuntur, vel ab ipso Christo de semetipso, & aliquas quidem ex his homini applicandas crediderit, aliquas vero soli Verbo deputaverit, anathema sit. Et hujus ratio est, quia, cum sit eadem hypostasis utriusque naturæ, eadem hypostasis supponitur nomine utriusque naturæ: sive ergo dicatur homo, sive Deus, supponitur hypostasis divinæ & humanæ naturæ. Et ideo de homine possunt dici ea, quæ sunt divinæ naturæ, tanquam de hypostasi divinæ naturæ: & de Deo possunt dici ea, quæ sunt humanæ naturæ, tanquam de hypostasi humanæ naturæ. Sciendum tamen, quod in propositione, in qua aliquid de aliquo prædicatur, non solum attenditur, quid sit illud, de quo prædicatur prædicatum: sed etiam secundum quid de illo prædicetur. Quamvis ergo non distinguantur ea, quæ prædicantur de Christo, distinguuntur tamen secundum id, secundum quod utrumque prædicatur. Nam ea, quæ sunt divinæ naturæ, prædicantur de Christo secundum divinam naturam: ea autem, quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de eo secundum humanam naturam. Unde August. dicit in primo de Trinit.* Distinguamus, quid in Scripturis sonet, secundum formam Dei, in qua æqualis est Patri, & quid, secundum formam servi, quam accepit, in qua minor est Patre. Et infra, quid, & propter quid, & quid secundum quid dicatur, prudens, & diligens, & pius lector intelliget.*

* In Conc. Epiph. 1. qui præfuit Cyril. an. 4. to. 3. conc.

* l. 1. c. 11. in prin. tom. 3.

Ad primum ergo dicendum, quod, opposita prædicari de eodem secundum idem, est impossibile, sed secundum diversa, nihil prohibet. Et hoc modo opposita prædicantur de Christo, non secundũ idem, sed secundũ diversas naturas.

Ad secundum dicendum, quod si ea, quæ ad defectum pertinent, Deo attribuerentur secundum divinam naturam, esset blasphemia, quasi pertinens ad diminutionem honoris ipsius: non autem pertinet ad Dei injuriam, si attribuantur ei secundum naturam assumptam. Unde in quodam sermone Ephesini Concilii dicitur. Nihil putat Deus injuriam, quod est occasio salutis hominibus, nihil enim abjectorum, quæ elegit propter nos, injuriam facit illi naturæ, quæ non potest esse subjecta injuriis, propria vero facit inferiora, ut salvet naturam nostram. Quando ergo abjecta & vilia sunt, divinam naturam non injuriantur, sed salutem hominibus operantur. Quomodo dicis ea, quæ causa nostræ salutis sunt, injuriæ occasionem Deo fuisse.

Ad tertium dicendum, quod assumi convenit humanæ naturæ, non ratione suppositi, sed ratione sui ipsius, & ideo non convenit Deo.

AFfirmat D. Thomas, & litera & doctrina ejus est satis clara. Nihil vero addendum occurrit iis, quæ in disputatione præcedenti, sect. 3. & 4. dicta sunt.

ARTICULUS V.

Utrum ea, quæ conveniunt filio hominis, possint prædicari de divina natura: & de humana, ea, quæ conveniunt Filio Dei.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de natura divina. Ea enim, quæ sunt humanæ naturæ, prædicantur de Filio Dei, & de Deo. Sed Deus est sua natura. Ergo ea, quæ sunt naturæ humanæ, possunt prædicari de divina natura.

2 Præterea. Caro pertinet ad naturam humanam. Sed, sicut dicit Damasc. in 3. lib. dicimus, naturam Verbi incarnatam esse, secundum Beatos Athanasium & Cyrillum. Ergo videtur, quod pari ratione ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de divina natura.* Lib. 3. or. fid. c. 6. circa fi. & c. 7. a medio.

3 Præterea. Ea, quæ sunt divinæ naturæ, conveniunt humanæ naturæ in Christo: sicut cognoscere futura, & habere salutiferam virtutem. Ergo videtur, quod pari ratione ea, quæ sunt humanæ naturæ, possint dici de divina natura.

Sed contra est, quod Damasc. dicit in 3. libro: Deitatem quidem dicentes, non nominamus de ea, quæ humanitatis idiomata sunt, id est, proprietates: non enim dicimus Deitatem passibilem, vel creabilem. Deitas autem est divina natura. Ergo ea, quæ sunt humanæ naturæ propria, non possunt dici de divina natura.* Lib. 3. c. 6.

Respondeo dicendum, quod ea, quæ sunt propria unius, non possunt vere de alio prædicari, nisi de eo quod est idem illi: sicut risibile non convenit nisi ei, quod est homo. In mysterio autem Incarnationis non est eadem natura divina & humana, sed eadem est hypostasis utriusque naturæ, & ideo ea, quæ sunt unius naturæ, non possunt de alia prædicari, secundum quod in abstracto significantur. Nomina vero concreta supponunt hypostasim naturæ, & ideo indifferenter prædicari possunt ea, quæ ad utramque naturam pertinent, de nominibus concretis, sive illud nomen, de quo dicuntur, det intelligere utramque naturam, sicut hoc nomen, Christus, in quo intelligitur, & Divinitas ungens, & humanitas uncta: sive solum divinam naturam: sicut hoc nomen, Deus, vel Filius Dei: sive solum naturam humanam, sicut hoc nomen, homo, vel Jesus. Unde Leo Papa dicit in Epistola ad Palestinos. Non interest, ex qua Christus substantia nominetur, cum, inseparabiliter manente unitate personæ idem sit & totus hominis filius, propter carnem, & totus Dei Filius, propter unam cum Patre Deitatem.* Est Epi. 83. inter med. & fin. illius.

Ad primum ergo dicendum, quod in divinis realiter est idem persona cum natura, & ratione hujus identitatis divina natura prædicatur de Filio Dei. Non tamen est idẽ modus significandi, & ideo quædam dicuntur de Filio Dei,

quæ non dicuntur de divina natura: sicut dicimus, quod Filius Dei est genitus, non tamen dicimus, quod natura divina sit genita, ut in 1. parte habitum est. * *Et similiter in mysterio Incarnationis dicimus, quod Filius Dei passus est, non autem dicimus, quod divina natura sit passa.*

1.q.q.39. ar.5.

Ad secundum dicendum, quod Incarnatio magis importat unionem ad carnem, quam carnis proprietatem. Utraque autẽ natura in Christo est unita alteri in persona, ratione cujus unionis, & divina natura dicitur incarnata, & humana natura deificata, ut supra dictum est.†

q.3. art.2.

Ad tertium dicendum, quod ea, quæ sunt divinæ naturæ, dicuntur de humana natura, non secundum quod essentialiter competunt divinæ naturæ: sed secundum quod participative derivantur ad humanam naturam. Unde ea, quæ participari non possunt a natura humana (sicut esse increatum, aut omnipotentem) nullo modo de humana natura dicuntur: Divina autem natura nihil participative recipit ab humana natura, & ideo ea, quæ sunt humanæ naturæ, nullo modo possunt dici de divina natura.

HIc articulus etiam expositus est in disputatione præcedenti, sectione secunda.

ARTICULUS VI.

Utrum hæc sit vera, Deus factus est homo.

105. Infra q.13 art.3.c. Et 3.dist.3.q. 5.ar.3.co. & dist.7.q. 2. Et op.1. cap.18. & op.2. c.6. & Ro.1.l. 2.c.3.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit falsa, Deus factus est homo. Cum enim homo significet substantiam, fieri hominem, est fieri simpliciter. Sed hæc est falsa, Deus factus est simpliciter. Ergo hæc est falsa, Deus factus est homo.

2 Præterea. Fieri hominem est mutari. Sed Deus non potest esse subjectum mutationis, secundum illud Malach. 3. Ego Dominus, & non mutor. Ergo videtur, quod hæc sit falsa, Deus factus est homo.

3 Præterea. Homo secundum quod de Christo dicitur, supponit personam filii Dei. Sed hæc est falsa, Deus factus est persona filii Dei. Ergo hæc est falsa, Deus factus est homo.

Sed contra est, quod dicitur Joan. 1. Verbum caro factum est. Et sicut Athanasius dicit in Epistola ad Epictetum. Quod dixit, Verbum caro factum est, simile est, ac si diceretur, quod Deus homo factus est.

a Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur esse factum illud, quod de novo incipit prædicari de ipso. Esse autem hominem vere prædicatur de Deo (sicut dictum est) ita tamen, quod non convenit Deo esse hominem ab æterno, sed ex tempore per assumptionem humanæ naturæ. Et ideo hæc est vera, Deus factus est homo. Diversimode tamen intelligitur a diversis, sicut & hæc, Deus est homo, ut supra dictum est*.*

Art.1.hujus quæst.

Art.1.hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod fieri hominem, est fieri simpliciter in omnibus his, in quibus humana natura incipit esse in supposito de novo creato. Deus autem dicitur factus homo, eo quod humana natura incepit esse in supposito divinæ naturæ, ab æterno praeexistente. Et ideo, Deum fieri hominem, non est, Deum fieri simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, fieri importat, quod aliquid prædicetur de novo de altero. Unde quandocumque aliquid de novo prædicatur de altero cum mutatione ejus, de quo dicitur, tunc fieri est mutari. Et hoc contingit in omnibus, quæ absolute dicuntur: non enim potest albedo aut nigredo de novo advenire alicui, nisi per hoc, quod de novo mutatur ad albedinem vel nigredinem. Ea vero, quæ relative dicuntur, possunt de novo prædicari de aliquo absque ejus mutatione: sicut homo de novo fit dexter absque sui mutatione, per motum illius, qui fit ei sinister. Unde in talibus non oportet omne, quod dicitur fieri, esse mutatum, quia hoc potest accidere per mutationem alterius. Et per hunc modum ad Deum dicimus, Domine refugium factus es nobis. Esse autem hominem, convenit Deo ratione unionis, quæ est relatio quædam, & ideo esse hominem prædicatur de novo de Deo absque ejus mutatione per mutationem humanæ naturæ, quæ assumitur in divinam personam. Et ideo, cum dicitur, Deus factus est homo, non intelligitur aliqua mutatio ex parte Dei, sed solum ex parte humanæ naturæ.

Ad tertium dicendum, quod homo supponit personam Filii Dei, non nudam, sed prout subsistit in humana natura. Et ideo, quamvis hæc falsa, Deus factus est persona Filii Dei, est tamen hæc vera, Deus factus est homo, ex eo quod est unitus humanæ naturæ.

COMMENTARIUS.

REspondet D. Thomas simpliciter & sine distinctione ulla illam propositionem esse veram. Quamquam enim in aliquo sensu, scilicet, si participium, *factus*, sit pars subjecti, & non prædicati, sit falsa, quia Christus non est Deus factus, sed Deus verus, juxta ea, quæ in simili docet D. Th. art. sequenti: tamen, quia ille sensus impropriissimus est, & in ea propositione nunquam usitatus, ideo merito D. Th. distinctionem illam prætermisit, & simpliciter affirmavit, quod in proprio sensu de fide Catholica certum est, juxta illud Joan. 1. *Verbum caro factum est*, & ad Rom. 1. *Qui factus est ei ex semine David, secundum carnem*, & ad Galat. 4. *Factum ex muliere*, ad Philip. 2. *In similitudinem hominum factus*, ac denique in Symbolo: *Et homo factus est*, & reliqua Concilia, & Patres omnes loquentes de hoc mysterio his fere, vel similibus verbis illud explicant. Ratio vero est, quia suppositum, quod prius simpliciter subsistit, & non est homo, vel aliquid hujusmodi, si postea est homo, vel aliquid tale, necesse est, ut factum sit tale: sed ita est in præsenti, nam suppositum Verbi antea erat, & non erat homo, & nunc est homo; ergo necesse est, ut factum sit homo, & ita ratione illius verum erit dicere, Deum factum esse hominem. Et confirmatur, quia Deus nunc est homo, & antea non erat homo; ergo vel homo factus est Deus, vel Deus homo: non primum, ut statim dicetur: ergo secundum. Respõsio.

Sed quæres primo, an illa locutio sit omnino propria. D. enim Bonavent. in 3. dist. 7. art. 1. q. 2. negat esse propriam, quia ille modus locutionis in rigore sermonis indicat subjectum illud, quod dicitur factum esse tale, mutatum esse, ut patet inductione in omnibus similibus; sed Deus non est mutatus, cum est incarnatus; ergo non proprie dicitur factus homo. Dicendum tamen est, illam propositionem tam propriam esse, quam veram; sicut enim Deus nunc est propriissime homo, licet antea non fuisset; ita propriissime dicitur factus homo; quia per hanc locutionem in tota ejus proprietate nihil aliud significatur, quam acquisivisse, esse hominem, quod antea non habebat, per aliquam veram actionem seu effectionem, sive per illam fiat mutatio in subjecto, quod dicitur fieri tale, sive in alio, ex cujus mutatione resultet, ut tale subjectum denuo sit tale. Quamquam enim in creaturis fere semper fiat priori modo, in hoc tamen mysterio posteriori modo, scilicet, per mutationem solius humanitatis, Deus factus est homo, ut supra disp. 8. fuse tractatum est, & hic D. Thom. in solut. ad secundum explicat exemplo relativorum, in quibus dicitur aliquis factus dexter, aut similis, sine mutatione sui, per alterius extremi mutationem. Quod exemplum optimum est ad explicandam propriam vim, & significationem illius verbi, *factum*, quod ex vi sua non importat mutationem in subjecto, cui attribuitur. Tenet etiam illud exemplum in hoc, quod per hoc mysterium nihil additum est Deo inhærens ipsi, per quod mutari potuerit, quia relatio unionis in eo tantum est rationis. Quoad alia vero non oportet exemplum in omnibus esse simile, ut in supra citata disputatione latius tractatum est.

Dices, saltem per communicationem idiomatum necesse est fateri, Deum mutari, si fit homo, quia illa mutatio, quæ fit in humanitate, per communicationem idiomatum tribui poterit Verbo & Deo. Respondent aliqui, negando sequelam, quia ex vi illius propositionis significatur, Deum esse mutatum. Sed nulla ratio redditur, cur hoc magis per illam propositionem significetur, quam per hanc: *Deus est mortuus*, vel similes. Alii ergo existimant, in rigore illam propositionem esse veram in dicto sensu Catholico, quamvis propter ambiguitatem distinguenda sit, quod in aliis motibus factis in Christo homine ego supra dixi in fine disput. 32. Tamen de hac mutatione, per quam humanitas juncta est Verbo, existimo, id non esse verum in propria & rigorosa communicatione idiomatum; quia per illam mutationem non mutatur homo, sed sola humanitas, communicatio autem idiomatum non sumitur a proprietatibus, vel actionibus humanitatis ut sic. Et ratio hujus est, quia hæc mutatio non supponit unionem, sed est via ad unionem, & ideo, sicut humanitas dicitur uniri, & non homo, ita & mutari, & propterea ratione hujus mutationis non potest dici Verbum mutari, etiam Objectio. Respõsio.

per

per communicationem idiomatum. Dices; ergo nec poterit dici Deus genitus ex Virgine per communicationem idiomatum, quia generatio, a qua illa denominatio sumitur, fit in humanitate prius natura, quam uniatur Verbo, tanquam in subjecto. Respondetur, negando consequentiam, primo quidem, quia generatio substantialis non denominat subjectum, sed terminum, qui est suppositum ipsum. Deinde, quia hæc generatio nihil aliud est, quam unio formæ cum materia naturali modo facta, & hæc ordine naturæ supponit unionem ipsius animæ, & corporis ad Verbum, ut in superioribus dictum est, & inferius late dicemus, agentes de B. Virgine.

Objectio. Respon.

Secundo dubitari potest, an hæc propositio etiam vera sit: *Deus factus est hic homo*. Respondetur breviter, affirmando, sequitur enim ex præcedenti; Deus enim non fit homo in communi, sed in particulari, nec assumpsit humanitatem in communi, sed hanc humanitatem, unde ideo factus est homo, quia factus est hic homo. Et confirmatur, quia Deus factus est Filius Virginis: ergo factus est Jesus, & hic homo, illa enim tria nomina idem individuum significant, quamvis diverso modo. Præterea, quia, fieri hominem, significat actionem, quæ non versatur nisi circa singulare, & ratione illius dicitur de universali: ergo fit Deus homo, quia fit hic homo. Denique cum dicitur Deus factus homo, ibi, *homo*, non supponit simpliciter aut immobiliter, ut sophistæ dicunt; ergo licet sub illo prædicato descendere, & designare hunc vel illum hominem, ratione cujus vera sit propositio. Sed contra. Hic homo designat suppositū, sed Deus non est factus hoc suppositum: ergo non est factus hic homo. Respondetur primum, negando majorem, sed hic homo formaliter designat hanc humanitatem ut subsistentem, seu subsistens in hac humanitate: quia de ratione hujus hominis non est hoc suppositum, sed tantum subsistens in hac humanitate, & ita hic homo ex vi suæ significationis hoc tantum designat, præsertim positus a parte prædicati, quod sumi solet formaliter. Deinde, quamvis hic homo diceret hoc suppositum, non tamen utcumque, sed ut compositum ex humanitate, & ita potest Deus dici fieri hic homo, non quia ipsum suppositum fiat, sed quia ex supposito divino, & humanitate fit hic homo.

Object. 2. Respon.

Sed contra secundo, nam sequitur per communicationem idiomatum posse dici: *Verbum caro factus est Deus*, nam hic homo est Deus, & Verbum factum est hic homo: ergo Verbum factum est Deus; videtur enim hic syllogismus expositorius. Consequens autem est omnino falsum, significat enim, Verbum per aliquam effectionem acquisivisse divinitatem, quod nullo sensu potest esse verum. Repondetur, negando consequentiam; rationem reddit Scot. in 3. dist. 7. q. 2. ad 3. quia communicatio idiomatum non fit in iis, quæ significant unionem: sed hoc, ut dixi dubio præcedenti, verum est in terminis significantibus mutationem naturæ unitæ, non vero in iis, quæ significant productionem ipsius termini, & ipsum denominant, ut sunt *generari, nasci, & fieri hominem*. Ratio ergo facilius redditur, quia in illo syllogismo variatur appellatio, & proceditur in quatuor terminis: aliud est enim, fieri hominem, quod in antecedenti sumitur, aliud fieri Deum, quod in conclusione concluditur, in qua aliquid additur majori extremitati, quod in minori non erat positum. Sed contra, nam saltem sequitur, Christum factum esse hominem, quod videtur falsum, quia Christus potius est terminus hujus effectionis, terminus autem ut sic, non potest dici fieri talis per actionem, propter quod non dicimus proprie, Petrum factum esse hominem, sed factum esse simpliciter. Cujus ratio est, quia, quod dicitur fieri tale, supponitur actioni, ut articulo sequenti dicetur. Sequela vero probatur, expositorie arguendo: *Verbum factum est homo*, & *Christus est Verbum: ergo Christus factus est homo*. Respondetur, concedendo sequelam, est enim illa conclusio vera ratione suppositi, pro quo Christus in subjecto illius propositionis supponit: & ideo, quamvis totum compositum, quod est Christus, non supponatur actioni, tamen ipsum suppositum Christi illi supponitur. Et hoc satis est, ut illa propositio sit vera, & ex his sufficienter est exposita litera D. Thomæ cum solutionibus argumentorum.

Object. 3. Respon. Object. 4. Respon.

ARTICULUS VII.

Utrum hæc sic vera, Homo factus est Deus.

AD septimum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit vera, Homo factus est Deus. Dicitur enim Rom. 1. Quod ante promiserat per Prophetas suos in Scripturis sanctis de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem. Sed Christus, secundum quod homo, est ex semine David secundum carnem. Ergo homo factus est Filius Dei. 106. Locis sup. art. 6. cit.

2 Præterea. Augusti. dicit in primo de Trinit. Talis erat illa susceptio, quæ Deum hominem faceret, & hominem Deum. Sed ratione illius susceptionis hæc est vera, Deus factus est homo. Ergo similiter hæc est vera, Homo factus est Deus.* Lib. 1. c. 13 circa prin. to. 3.

3 Præterea. Gregor. Nazianzenus dicit in epistola ad Clidonium: Deus quidem humanatus est, homo autem Deificatus, vel quomodolibet aliter nominaverit. Sed Deus ea ratione dicitur humanatus, qua est homo factus. Ergo homo ea ratione dicitur Deificatus, qua est factus Deus. Et ita hæc est vera, Homo factus est Deus.* In epist. 1. ad Clidonium inter princ. & med.

4 Præterea. Cum dicitur, Deus factus est homo, subjectum factionis vel mutationis non est Deus, sed humana natura, quam significat hoc nomen, homo. Sed illud videtur esse subjectum factionis, cui factio attribuitur. Ergo hæc magis est vera, Homo factus est Deus, quam ista, Deus factus est homo.

Sed contra est, quod Damascen. dicit in 3. lib. Non hominem Deificatum dicimus, sed Deum humanatum. Idem autem est fieri Deum, quod Deificari. Ergo hæc est falsa, homo factus est Deus.* Lib. 3. c. 2. non longe a fine.

2 Respondeo dicendum, quod ista propositio, Homo factus est Deus, tripliciter potest intelligi. Uno modo, ita quod participium, factus, determinet absolute, vel subjectum, vel prædicatum. Et in hoc sensu est falsa, quia neque homo ille, de quo Deus prædicatur, est factus; neque Deus est factus, ut infra dicetur. Et sub eodem sensu hæc est falsa, Deus factus est homo. Sed sub hoc sensu non quæritur hic de istis suppositionibus. Alio modo potest intelligi, ut ly, factus, determinet compositionem, ut sit sensus, Homo factus est Deus, id est, factum est, ut homo sit Deus. Et sub hoc sensu utraq; est vera. Et homo factus est Deus, & Deus factus est homo. Sed hic non est proprius sensus harum locutionum, nisi forte intelligatur secundum quod ly, homo, non habet personalem suppositionem, sed simplicem. Licet enim hic homo non sit factus Deus, quia hoc suppositū, scilicet, persona Filii Dei, ab æterno fuit Deus: tamen homo, cōmuniter loquendo, non semper fuit Deus. Tertio modo proprie intelligitur, secundum quod hoc participium, factus, ponit fieri circa hominem in respectu ad Deū, sicut ad terminū, factionis. Et in hoc sensu, supposito quod in Christo sit eadem persona, & hypostasis, & suppositum Dei, & hominis (ut supra ostensum est*) ista propositio est falsa: quia, cum dicitur, Homo factus est Deus, ly, homo, habet personalem suppositionem. Non enim, esse Deum verificatur de homine ratione humanæ naturæ, sed ratione suppositi sui: suppositum autē illud humanæ naturæ, de quo verificatur esse Deum, est idem, quod hypostasis, seu persona Filii Dei, quæ semper fuit Deus. Unde non potest dici, quod iste homo incepit esse Deus, vel quod fiat Deus, aut quod factus sit Deus. Si vero esset alia persona, vel hypostasis Dei, & hominis, ita quod esse Deum, prædicaretur de homine, & e converso, per quandam conjunctionem suppositorū, vel dignitatis personalis, vel affectionis, vel inhabitationis (ut Nestoriani dixerunt) tunc pari ratione posset dici, quod homo factus est Deus, id est, conjunctus Deo, sicut & quod Deus factus est homo, id est, conjunctus homini.* Art 8. & 9. hujus q. Quæ. 2. a. 3

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis Apostoli hoc relativum, qui, quod refert personam Filii Dei, non debet intelligi ex parte prædicati: quasi aliquis existens ex semine David secundum carnem sit factus Filius Dei, in quo sensu objectio procedebat, sed debet intelligi ex parte subjecti, ut sit sensus, quod Filius Dei factus est, scilicet, homo, ad honorem Patris (ut Gl. exponit) existens ex semine David secundum carnē. Ac si diceret, Filius Dei factus est habens carnē ex semine David, ad honorē Dei. Glos. inter. sup. illa verba Rom. 1.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Augustini est intelligendum in illo sensu, secundum quod ex illa susceptione Incarnationis factum est, ut homo esset Deus, & Deus esset homo. In quo sensu ambæ locutiones sunt veræ, ut dictum est. in corp. a.

Et similiter dicendum est ad tertium: nam Deificari idem est, quod fieri Deum.

Ad quartum dicendum, quod terminus in subjecto positus tenetur materialiter, id est, pro supposito: positus vero in prædicato, tenetur formaliter, id est, pro natura significata. Et ideo, cum dicitur, Homo factus est Deus, ipsum fieri non attribuitur humanæ naturæ, sed supposito humanæ naturæ, quod est ab æterno Deus, & ideo non convenit ei fieri Deum. Cum autem dicitur, Deus factus est homo, factio intelligitur terminari ad ipsam humanam naturam. Et ideo, proprie loquendo, hæc est vera, Deus factus est homo: sed hæc est falsa, Homo factus est Deus. Sicut si Sortes, cum fuerit homo, postea factus est albus, demonstrato Sorte, hæc est vera, Hic homo hodie factus est albus: hæc tamen est falsa, Hoc album hodie factum est homo. Si tamen ex parte subjecti poneretur aliquod nomen significans naturam humanam in abstracto, posset hoc modo significari ut subjectum factionis: puta, si dicatur, quod natura humana facta est Filii Dei.

COMMENTARIUS.

Distinguit D.Th. tres sensus hujus propositionis. Primus est, ut participiũ illud, *factus*, sit pars subjecti, vel prædicati: quo sensu dicit esse propositionem inusitatam, impropriam & falsam. Quod est certissimum, præcipue si, *factus*, sit pars prædicati, absolute illud determinans, nam tunc sensus est, Christum esse Deum, seu per participationem: si vero sit pars subjecti, significat, Christum esse hominem factum simpliciter, quod in rigore non est verum, ut infra dicetur. Posset tamen sumi subjectum illud in alio sensu, scilicet, ut significet non factum simpliciter, sed factum hominem, ita ut sensus sit, quia factus est homo, est Deus. Et hoc modo esset vera propositio, sed in re est eadem, quæ articulo præcedenti tractata est, aut cum hac: *Verbum incarnatum est Deus*.

Secundus sensus est, ut participium, *factus*, cadat in totam propositionem, quæ, sicut in tempore cœpit esse vera, ita dici potest facta vera, seu factum esse, ut vere dici possit. *Homo est Deus*. Et hoc sensu ait D.Th. propositionem esse veram, quia non significat, aliquem hominem per actionem aliquam acquisivisse Deitatem, sed solum simpliciter factum esse hoc totum, *hominem esse Deum*: & ideo dixit D.Th. juxta hunc sensum subjectum illud, *homo*, supponere simpliciter, seu immobiliter, ita ut nullum suppositum sub illo liceat designare. Propter quod merito dicit, hunc etiam sensum esse improprium, & præter usitatam suppositionem terminorum, maxime, ut notarunt idem D.Th. & Bonav. in 3. dist. 7. cum vox illa, *factus*, masculini generis sit, sic enim non potest proprie cadere in totam propositionem. Dixi autem subjectum illud, *homo*, in hoc sensu, ita supponere immobiliter, ut non liceat sub illo designare certum suppositum, quia, ut statim dicam, nullum suppositum est, quod factum sit Deus: licebit tamen formaliter designare hunc hominem, quia in eodem sensu etiam factum est, ut verum sit dicere, hunc hominem esse Deum: hoc enim non semper fuit verum, & aliquando incepit esse verum: imo ideo indefinite cæpit hoc vere dici de homine, quia cæpit vere dici de hoc homine.

Tertius sensus, & propriissimus illius propositionis est, quem ipsa præ se fert, scilicet, aliquem hominem acquisivisse divinum esse, seu divinam naturam, per aliquam effectionem, hoc enim est, quod D.Th. ait, participium, *factus*, in hoc sensu applicare effectionem homini, tanquam subjecto actionis, respicere vero Deum, tanquam terminum illius. Et hoc sensu, atque adeo simpliciter & proprie loquendo, ait D.Th. propositionem illam falsam esse: quæ est sententia communis Theologorum in 3. dist. 7. Bonavent Richard. Durand. Palud. & Marsil. q. 6. art. 3. dub. 8. & ejus propositionis falsitas fere ex ipsa explicatione satis constat, quam D.Th. ita declarat: quia, *homo*, in illa propositione supponit personaliter; de nulla autem persona subsistente in humanitate vere dici potest, factam esse Deum verum, de quo loquimur, maxime enim de persona Christi; illa autem non est facta Deus, sed per se & essentialiter est Deus. Unde si diceretur, *homo genitus est Deus*, vere diceretur, quia hic homo per generationem habet, ut sit Deus, non per effectionem. Unde confirmatur primo, nam per illam propositionem significatur Deum ut sic, esse terminum effectionis, ad quem ipsa terminatur, quod repugnat Deitati. Confirmatur secundo, quia per illam propositionem significatur, hunc hominem supponi illi actioni, per quam talis homo fit Deus, quod etiam repugnat veritati hujus mysterii. Antecedens patet ex communi modo significandi illius participii, *factus*: supponit enim suppositum, cui applicatur, unde recte dicimus, Petrum factum esse calidum, non vero calidum factum esse Petrum. Confirmatur tertio, quia aliàs sequitur, Christum factum esse Deum: quia, ut supra dicebam, si hoc vere dici potest de homine, est ratione hujus hominis: consequens autem falsum est, aliàs etiam ulterius sequitur, expositorie concludendo, Verbum factum esse Deum. Tandem confirmatur, quia illa propositio neque est vera ratione humanæ naturæ, quia neque illa est homo, neque fit Deus, neque ratione illius homo est Deus: neque etiam potest esse vera ratione suppositi, seu personæ, quia illa non fit Deus: neque etiam ratione hujus hominis, abstrahendo a supposito, quia, cum effectio sit actio realis, versatur circa singulare, & determinatum suppositum, & ideo non potest applicari huic homini, abstrahendo a supposito: in quo differt hoc participium, *factus*, a participio, *prædestinatus*, de quo dicetur infra q. 24. Potest denique hæc sententia confirmari ex his, quæ supra diximus disp. præced. sect. 3. hominem non posse dici deificatum, sed verum Deum, ratione hujus mysterii, ubi & Patres pro hac sententia citavimus, & exposuimus aliquos, qui interdum videntur aliter locuti. Sic etiam Fulgent. lib. de Incarn. & grat. c. 10. inquit. *Non ipsa caro*, id est, ipse homo, *in se formam divinitatis accepit, sed Deus formam servi*: & Petrus Diacon. lib. de Incarnat. c. 5. *Deum dicimus factum esse Christum, non Christum factum esse Deum*. Idem Nicet. lib. 3. Thes. c. 32. & Elias Cretensis orat. 1. Nazianzeni. §. *Hæc assumpta caro est, &c.*

Contra hanc vero sententiam sentit Scotus in dist. 7. q. 2. Cujus fundamentum solum est, quia per aliquam actionem factum est, ut homo sit Deus; sed hoc solum significatur per illam propositionem; ergo. Facile tamen respondetur, negando minorem, quia etiam significatur, illam actionem terminatam esse ad Divinitatem, & supposuisse hominem: & utrumque falsum est. Sed objicitur, quia per conversionem simplicem recte videtur sequi, *Deus factus est homo: ergo homo factus est Deus*: quod argumentum eo magis urget, quo sancti Patres interdum ita loquuntur, August. lib. 1. de Trinit. c. 13. *Talis*, inquit, *erat illa susceptio, ut Deum hominem faceret, & hominem Deum*, & ideo in Enchirid. cap. 40. & 41. & de præd. Sanct. c. 15. dicit, hunc hominem fuisse conjunctum in unitate personæ Filio Dei, quamquam ibi hominem pro humanitate sumpsisse videatur. Simili tamen modo Damascen. lib. 3. c. 11. *Verbum*, inquit, *caro factum est, & caro Verbum, Deus homo, & homo Deus*: sic etiam Nazian. orat. 35. n. 86. *Hic homo*, inquit, *Deus effectus est, postquam cum Deo coaluit*: & orat. 51. circa principium dicit, Deum & hominem connexione unum esse, Deo nimirum humanitatem, & homine divinitatem suscipiente.

Objectio 1. Responsio. Objectio 2.

Respondetur ad argumentum, illam non esse legitimam conversionem, quia mutatur suppositio, seu appellatio terminorum, ut per se satis constat: fieri ergo debet conversio hoc modo: *Deus factus est homo: ergo is, qui factus est homo, est Deus*: Patres vero citati, quãdo ex adjunctis, & ex contextu sermonis constat eorũ sensus, non tam dialecticum rigorem, quam sermonis elegantiam, & ipsius rei veram expositionem observant. Unde in citatis locis loquuntur in secundo sensu a D.Th. explicato, scilicet, per hoc mysterium factum esse, ut homo sit Deus, & ut eadem sit persona hominis & Dei. Sed quæres, si humanitas Christi præextitisset prius tempore in alio supposito, quam assumeretur a Verbo, an posset vere tunc dici homo factus Deus, jam enim illi actioni supponeretur homo, & hic homo. Respondetur, etiam in eo casu non posse id proprie dici, quia etiam tunc nullum esset suppositum, de quo vere dici posset factum esse Deum: nam si præcessisset in alia natura suppositum creatum, illud non solum non fieret Deus, sed potius desineret esse in suæ naturæ assumptione: & ita proprie non supponitur actioni, nisi ut terminus a quo. Quod si supponatur, suppositum illud esse increatum, scilicet, aliam divinam personam, illa per se esset Deus, unde nec fieret Deus, nec Filius Dei, quia unum suppositum non fit aliud.

Responsio. Dub. Responsio.

b In solutione ad primum tractat D. Thomas locum illum

illum Paul. ad Rom. 1. ubi loquens de Filio Dei subdit: *Qui factus est ex semine David secundum carnem*, ubi videtur dicere Paulus, Christum, qui est ex semine David secundum carnem, factum esse Filium Dei. Circa quem locum Adamus secutus Laurentium Vallam, putat vertendum potius fuisse *genitum*, quam *factum*, quia vox Græca γενόμενος utrumque sensum patitur. Divus tamen Augustinus q.44. novi testamenti, quamquam fateatur potuisse generationis nomen eo loco poni, vel intelligi, mysterium tamen in hoc invenit, quod Apostolus nomine, *facti*, potius quam, *geniti*, usus est, sicut ad Galat. 4. cum dixit: *Factum ex muliere*. *Quoniam enim*, inquit Augustinus, *sine humano semine concreta caro Domini est in utero Virginis, & corpus effecta, sed effectu, & virtute sancti spiritus, ideo sic locutus est Apostolus: aliud est enim semine admisto, sanguinem coagulare & generare, & aliud, non permistione, sed virtute procreare, ideo* factum *potius dicit, quam* genitum. Ut autem recte D.Th. exposuit, non Christus dicit factus Filius Dei, sed potius Filius Dei, illum enim refert participium, *qui factus est*, non simpliciter, sed secundum carnem, ut recte ibi notavit Chrysostomus. *Nam de homine*, inquit, *est sermo, propterea adjecit juxta carnem, & ex semine David, id est ex Virgine a David descendente*. Unde sensus planus est, Filium Dei factum esse hominem ex Maria Virgine, ut recte ibi Anselmus & alii fere omnes exponunt, & Augustinus sermon. 193. de tempore.

ARTICULUS VIII.

Utrum hæc sit vera, Christus est creatura.

107. Infr. q. 20. ar. 1. ad 1. Et 1. q. 41. ar. 3. c. & 4. & 3. d. 4. q. 2. a. 2. ad 4. & d. 11. q. 1. a. 2. & d. 11. q. 1. ar. 3. ad 2. & 4. concil. v. cap. 48. & ver. c. 19 ar. 1. ad 1. & opusc. 3 c. 223. Et 1. Corp 15 l. 2. col. 1. fin. * Art. 5. hujus q.

AD octavum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit vera, Christus est creatura. Dicit enim Leo Papa. Nova & inaudita conventio. Deus, qui est & erat, fit creatura. Sed illud potest prædicari de Christo, quod Filius Dei factus est per Incarnationem. Ergo hæc est vera, Christus est creatura.

2 *Præterea. Proprietates utriusque naturæ possunt prædicari de hypostasi communi utriusque naturæ, quocumque nomine significetur, ut supra dictum est.* Sed proprietas humanæ naturæ est esse creaturam, sicut & proprietas divinæ naturæ est esse creatorem. Ergo utrumque potest dici de Christo, scilicet, quod sit creatura, & quod sit increatus, & creator.*

3 *Præterea, principalior pars hominis est anima, quam corpus. Sed Christus ratione corporis, quod de Virgine traxit, dicitur esse simpliciter natus de Virgine. Ergo ratione animæ, quæ creata est a Deo, debet simpliciter dici, quod Christus sit creatura.*

In lib. 1. de fide c. 7 circa med. to. 2.

*Sed contra est, quod Ambrosius dicit in lib. de Trinit. * Nunquid dicto factus est Christus? nunquid mandato creatus est Christus? quasi dicat, non. Unde subdit. Quomodo autem creatura in Deo esse potest? etenim Deus naturæ simplicis est, non conjunctæ. Ergo hæc non est concedenda, Christus est creatura.*

Refert in 4 sent. dist. 13. in fin.

a *Respondeo dicendum, quod, sicut Hieronymus * dicit, ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Unde cum hæreticis nec nomina debemus habere communia, ne eorum errori favere videamur. Ariani autem hæretici Christum dixerunt esse creaturam, & minorem Patre, non solum ratione humanæ naturæ, sed etiam ratione divinæ personæ. Et ideo non est absolute dicendum, quod Christus sit creatura, vel minor Patre, sed cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam? Ea vero, de quibus suspicari non potest, quod divinæ personæ conveniant secundum se ipsam, possunt simpliciter dici de Christo ratione humanæ naturæ, sicut simpliciter dicimus, Christum esse passum, mortuum, & sepultum. Sicut etiam in rebus corporalibus, & humanis, ea, quæ in dubitationem venire possunt, an conveniant toti vel parti, si insunt alicui parti, non attribuimus toti simpliciter, id est, sine determinatione: non enim dicimus, quod Æthiops est albus, sed quod est albus secundum dentes. Dicimus autem absque determinatione, quod est crispus, quia hoc non potest convenire, nisi secundum capillos.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquando sancti doctores causa brevitatis, determinatione omissa, nomine creaturæ utuntur circa Christum: est tamen in eorum dictis subintelligenda determinatio, in quantum homo.

Ad secundum dicendum, quod omnes propietates humanæ naturæ, sicut & divinæ, possunt aliqualiter dici de Christo. Unde Damasc. dicit in 3. lib. quod Christus, qui Deus est & homo, dicitur, & creatus & increatus, passibilis & impassibilis. Sed tamen illa, quæ dubitationem habent circa alterutram naturam, non sunt dicenda absque determinatione. Unde ipse postea alibi subdit.* Ipsa una hypostasis, scilicet, Christi, & increata est deitate, & creata est humanitate. Sicut & e converso non esset dicendum sine determinatione, Christus est incorporeus, vel impassibilis ad evitandum errorem Manichæi, qui posuit, Christum verum corpus non habuisse, nec vere passum esse, sed dicendum est cum determinatione, quod Christus secundum deitatem est incorporeus, & impassibilis.*

Lib. 3. c. 4. fin. & c. 3. a medio.

Lib. 4. c. 5. a medio.

Ad tertium dicendum, quod de nativitate ex Virgine nulla dubitatio potest esse, quod conveniat personæ Filii Dei, sicut potest esse de creatione. Et ideo non est similis ratio utrobique.

COMMENTARIUS.

QUamquam D.Thomas negat, simpliciter Christum appellandum esse creaturam, an vero id consulat propter vitandum periculum erroris, an vero id doceat, quia in proprietate sermonis falsa est propositio, obscurum & incertum est. Quod factum est, ut non solum de re ipsa, sed etiam de sententia & mente D.Thom. variæ sint opiniones. Prima ergo est, eam propositionem in rigore & proprietate sermonis verum habere sensum: tamen, quia est ambigua, & potest ad Arianum sensum facile trahi, simpliciter asserendam non esse, sed cum aliqua determinatione & explicatione. Ita exponit D.Th. Cajet. hic, & habet fundamentum in principio corporis articuli, ubi solum dicit, non esse ita absolute loquendum, ne Arianorum errori favere videamur. Deinde expressius in solutione ad secundum, idem judicium facit de hac propositione: *Christus est creatura*, quod de hac *Christus est impassibilis, & incorporeus*: quod negat, simpliciter esse dicendum, ne errori Manichæorum favere videamur. Constat autem, illas locutiones, & in proprietate sermonis, & rigore veras esse. Deinde infra q.20. art.1. ad 1. similiter judicat de hac: *Christus est creatura*, ac de hac: *Christus est subjectus Patri*, & solum ait, convenientius esse, addere determinationem. Et eamdem sententiam tenet Bonavent. in 3. dist. 11. art. 2. q. 1. præsertim in solutionibus argumentorum, quamquam male in contrarium citari soleat. Et Scotus idem probabile hoc censet. Tenet etiam Waldens. lib. 1. doctrinalis fidei, ubi c. 40. & 41. late probat, Christum secundum se non esse creaturam, tamen c. 42. tandem concludit, per communicationem idiomatum posse ita appellari. Et huic sententiæ favet usitatus modus loquendi Sanctorum: Sophronius in enim illa epila, quæ habetur in VI. Synod. act. 11. sæpe vocat Christum, creatum & increatum. Leo Pap. serm. 3. Pentec. *Si homo*, inquit, *ad imaginem Dei factus legem Dei servasset, creator hominum creatura non fieret*. Nazian. orat. 34. *O novam mistionem, & admirandam temperationem, qui est, fit, & qui non est creatus, creatur*. August. de Fid. & Sym. c.4. *Quando Verbum caro factum est, eadem sapientia, quæ de Deo genita est, dignata est in hominibus creari*; & in Enchir. c. 38. *Illam creaturam, quam Virgo concepit, &c.* & epist. 57. *Quod ad Verbum attinet, creator est Christus, quod vero ad hominem, creatura est Christus*; lib. 4. de Trinit. c. 19. ita inquit: *Factum quippe creaturam, per quem facta est omnis creatura, omnem creaturam testem habere oportebat*; & serm. 16. de tempore: *Propter nos creatus est creator*; & ser. 25. *Creatur ex Matre, quam creavit*; & ser. 27. *Creator cœli creatus sub cœlo*. Similia habet Fulgent. de Fide ad Petrum c. 2. & 45. & lib. de Incarnat cap. 2. quamvis hic determinationem addat. Damasc. lib. 3. c. 4. & lib. 4. c. 5. & 19. *Verbum caro factum, creatura & novissimus appellatur*. Ambros. lib. 3. de Fid. cap. 4. *eumdem dicit creatum esse ex Virgine, creatum ex homine, creatum ad causam, qui est generatus ante secula*. Nec dissimiliter Gregor. lib. 5. Moral. c. 25. *Redemptor noster, quia divinitatis ejus status capi ab humana mente non potuit, hunc se nobis ad nos veniens, creatus, natus, mortuus, &c. quasi transeundo monstravit*.

Sed quoniam ad hos Patres responderi potest, vel late usos esse nomine creationis pro nomine conceptionis, vel generationis, aut subintellexisse determinationem illam, *in quantum homo*, & fere semper aliquid illi æquivalens

valens addidisse, conjungendo creatorem cum creatura, vel aliquid simile: assero Hieronymum, qui non videtur hanc expositionem pati posse, tractans enim hanc quæst. fere in terminis super epist. ad Ephes.c.2.circa illa verba: *Ipsius enim factura sumus*, & lib.3. in Isaiam in principio, circa illa verba c.45. *Ego Dominus creavi eum*,& referens, quosdam dubitasse, Christum vocare creaturam, *Nos*, inquit, *libere proclamamus, non esse periculum, illum dicere creaturam. Nam creari in Scriptura*, inquit, *interdum significat, fieri, quod non erat, interdum, id quod erat, transferri in aliud esse, ut Psalm.*50. *Cor mundum crea in me Deus*, & ad Ephes.2. *Creati in operibus bonis*: quam doctrinam videtur sumpsisse ex Hilario lib.12. de Trin. ubi circa finem dicit, Christum esse facturam, vel creaturam, de Christo intelligens illud ad Ephes.4. *Induite novum hominem, qui secundum Deum creatus est*, id est, Christum, de quo dicitur etiam ad Rom.13. *Induimini Dominum Jesum Christum*: & eamdem fere doctrinam habet Cyrill. Alexand. lib. 5. Thes. c.4. de Christo exponens illud Prov.8. *Dominus possedit me*: & in epistola ad Anastasium circa finem, quæ habetur in Concil. Ephe.2.tom.c.ult.

Rationes adduci solent multæ: tres videntur potissimæ. Primo, quia non videtur majus incommodum, vocare Christum creaturam, quam tribuere illi proprietates creaturæ, quæ eamdem imperfectionem includere videntur, ut esse *mutabilem, finitum, passibilem*, &c. sed hæc tribuuntur Christo; ergo. Secunda, quia esse creaturam est de essentia hominis; sed omnia, quæ sunt de essentia hominis, dicuntur de Christo, ut supra dictum est: ergo. Tertia quia in humanitate Christi est relatio creaturæ ad Deum, nam humanitas sine controversia creatura est; sed relationes, quæ sunt in humanitate, tribuuntur Christo in concreto: sic enim dicitur Christus *similis*, *æqualis*, &c. ergo.

Secunda opinio negat, illam propositionem esse veram in rigore, & proprietate sermonis. Hæc videtur esse sententia Magistri in 3. dist.11. quam ibi D.Th. q.1.art. 2. secutus est, & Durandus, Paludanus, & Capreolus q.1. Richard. art.1.q.2. idem S.Thomas lib.4. contra Gent.c. 48. ubi Ferrar. idem etiam D.Th.q.29. de verit.art.1. ad 3. & hic in fine corporis articuli, non videtur ab hac sententia alienus: tam falsum enim existimat vocare Christum simpliciter creaturam, sicut nigrum hominem appellare simpliciter album, solum quia habet dentes albos. Et hanc opinionem sequuntur fere moderni Thomistæ, ut Cano lib.12. de locis c.11. & alii. Et pro illa referuntur Sancti Basilius lib. 2. contra Eunom. ubi ex professo probat, Christum non posse dici creaturam: Ambros. lib.1. de Fid.c.6. & 7. Chrysost. hom.3. in Joan. & tom. 5.hom. *Quod Christus est Deus.* August.lib.83.q. in 67. Sed hi Sancti, & alii, qui sæpe hoc confirmant, aperte loquuntur de Christo secundum divinitatem, & contra Arianos, & ideo nihil ad præsentem causam ex eis afferri potest. Rationes pro hac sententia affert quatuor Medina, quas evidentes vocat. Prima, quia omnis creatura aliquando non fuit, sed Christus semper fuit; ergo. Secunda, quæ eadem est, Omnis creatura incipit esse, Christus non incepit esse: ergo. Tertia, similiter eadem, creatura includit negationem præcedentis esse, quæ Christo repugnat. Quarta, quia sequitur, Verbum esse creaturam, quod est hæreticum, sequela patet, expositorie arguendo, Christus est creatura, & Christus est Verbum; ergo Verbum est creatura.

Objectio. Hæc controversia pendet ex illa regula supra posita disputatione præcedenti, sectione ultima, scilicet prædicata, quæ involvunt suppositum creatum, non posse simpliciter prædicari de Christo, & difficultas est, an hoc prędicatum, *creatura*, involvat hujusmodi suppositum, quod magis pendet ex usu & acceptione vocis, quam aliunde. Advertendum ergo est, hanc vocem proprie & in rigore sumptam, significare posse rem ex nihilo productam; creatio enim significat productionem ex nihilo, & creatura proprie significat terminum creationis. Alio modo sumitur hæc vox ad significandam quamcumque rem in tempore productam per aliquam actionem vel effectionem; omne enim, quod increatum non est, creatura dici potest, ut supra tractatum etiam est disp.7.sect.5.

Dico ergo primo, Christum non posse dici crieaturam, si hæc vox in priori, & rigoroso sensu sumatur. Hæc conclusio certa est, quia Christus non est ex nihilo productus, includit enim suppositum divinum, quod non est ex nihilo productum. Dices. Hoc sensu etiam Petrus non poterit dici creatura, quia non est productus ex nihilo; nulla ergo est in hoc differentia inter Christum, & alios homines.

Respondetur, esse maximam. Primo quidem, quia Petrus, licet immediate non sit productus ex nihilo, sed per generationem, tamen mediate est productus ex nihilo, quia tota materia, ex qua productus est, facta est ex nihilo: at vero Christus includit rem aliquam, scilicet, personam, quæ non est facta ex nihilo, & ideo totus Christus nec proxime, nec remote factus est ex nihilo. Unde fit secundo, ut Petrus, vel alius similis homo, licet actu non sit productus ex nihilo, tamen producibilis sit, & hoc est, quod per se pertinet ad rationem creaturæ, quæ magis consistit in intrinseca aptitudine, quam in actuali denominatione extrinseca: at vero Christus, neque est productus, neque produci potuit ex nihilo. Componitur enim Christus ex natura humana & persona divina; hoc autem compositum, non est producibile per creationem, sed solam assumptionem humanitatis, quia necessario supponit personã, quę ex nihilo produci non potest, quod a contrario manifeste patet, nam Petrus, qui est creatura dicto modo, annihilari potest a Deo, Christus autem annihilari non potest, cum enim necessario semper mansura sit persona, non potest totus Christus in nihilum redigi. Respōsio.

Dico secundo. Si creatura sumatur posteriori modo, ut idem significet, quod factura, seu quid factum, illa locutio potest habere sensum proprium, & verum: tamen, quia est ambigua, & suspicionem erroris ingerere potest, usurpanda non est, sine sufficienti expositione seu determinatione. Hæc conclusio videtur esse juxta mentem D. Th. hic, & tota sumitur ex Patribus citatis, ita enim approbant illam locutionem, ut satis semper explicent, sermonem esse de Christo, ut ex humanitate componitur. Ratio vero est, quia Christus significat compositum ex divinitate & humanitate; sed hoc compositum est quid creatum in dicto sensu, ut supra dicta sect.5. disp.7. late ostensum est; ergo Christus eadem ratione poterit dici quid creatum, atque adeo creatura.

Dices. Christus positus ex parte subjecti, simpliciter & sine determinatione, non stat seu supponit pro toto composito ut sic, sed pro supposito tantum; subjecta enim stant materialiter, ut dicunt Dialectici; at vero de supposito non potest vere dici, esse quid creatum, seu esse creaturã. Objectio.

Respondetur primo, supra dictum esse, subjecta interdum determinari a prędicatis, ut stent formaliter, ut constat in his locutionibus, album est quale, calidum est terminus calefactionis: sic ergo dici poterit Christus terminus effectionis cujusdam, & tunc stabit formaliter ratione prædicati: ergo eadem ratione dici poterit factura, atque adeo creatura, quia his vocibus idem terminus effectionis significatur. Quando cumque enim prædicatum accommodatur subjecto formaliter sumpto, & per se illi convenit, potest illud determinare, ut ita accipiatur: ita vero est in præsenti. Non est ergo, cur negetur, hunc sensum esse proprium & verum supposita illa propria, & usitata significatione terminorum. Nihilominus reliquæ partes conclusionis per se notæ sunt, vitanda est enim omnis suspicio erroris, & ideo cum hæreticis nec in vocibus convenire debemus, quando sensus est ambiguus, sed Catholicus sensus sufficienter explicari debet. Respōsio.

Argumenta primæ opinionis probant hanc secundam conclusionem. Si vero contra primam fiant, respondetur omnia illa Sanctorum testimonia juxta secundam conclusionem intelligenda esse.

Ad primam vero rationem respondetur primo, attributa creaturarũ convenire Christo ratione naturæ creatæ, quando illa non includunt suppositum creatum, & simpliciter ex nihilo productum, & ideo ex illis solum inferri potest, Christum posse dici creaturã posteriori modo dicto, non vero priori. Secundo dicitur, quædam esse prædicata creaturarum, quæ per se statim indicant dici de Christo ratione humanæ naturæ, de quibus inter nos, & hæreticos nulla est controversia, ut esse *mortalem, passibilem*, &c. Alia vero sunt prædicata, de quibus dubium esse potest, an tribuantur Christo ratione naturę humanę, vel etiam ratione suppositi, de quibus est controversia inter nos & hæreticos, ut esse *mutabilem*, esse *finitum*, esse *minorem Patre*. Et hæc licet in proprietate, & rigore dici Prædicata creaturarum, duplicia, respectu Christi.

diei possent de Christo ratione humanæ naturæ, simpliciter tamen asserenda non sunt sine sufficienti determinatione, propter rationes factas.

Ad secundam rationem respondetur, esse creaturam priori modo, non esse de essentia hominis, sed tantum posteriori modo, quia non est essentia hominis, ut sit persona creata, sed tantum, ut per naturam creatam constituatur. Ad tertiam respondetur, quod licet humanitas sit facta ex nihilo mediate, vel immediate, ut supra dictum est, & sub hac ratione sit in illa relatio creaturæ ad Deum, inde non fit, ut totus Christus per se primo, seu ratione totius compositi referatur ad Deum illa relatione, sed solum, ut in se habeat naturam, in qua est illa relatio; totum vero compositum ut sic non refertur ad Deum illa relatione fundata in creatione, sed alia fundata in actione unitiva, a qua Christus denominatur creatura secundo modo supra explicato.

Argumenta secundæ opinionis probant primam conclusionem. Si vero contra secundam fiant, nihil urgent; ad Patres enim ibi responsum est. Ad tres vero rationes primas, quæ una sunt, respondetur, *creaturam* in hac significatione non includere negationem totius esse simpliciter, sed solum illius esse, sub quo denominatur creatura. Unde, ut Christus sit creatura, non oportet, ut aliquando non fuerit, sed ut aliquando non fuerit Christus; neque ut inceperit esse simpliciter, sed ut inceperit esse Christus. Ad ultimam primo negatur sequela, scilicet, Verbum posse dici creaturam. Et ad probationem negatur consequentia, quia mutatur suppositio, & appellatio terminorum: quia, cum Christus dicitur creatura, subjectum non stat materialiter pro supposito, sed formaliter pro toto composito. Cum vero Christus dicitur esse Verbum, aut Verbum creatura, subjectum sumitur pro solo supposito. Secundo respondetur, in Catholico sensu posse dici Verbum creaturam, eo modo, quo dicitur homo: est enim homo, quia terminat humanitatem; dicetur ergo creatura, quia terminat naturam creatam. Sicut enim per humanitatem constituitur in esse hominis, ita per naturam creatam in esse creaturæ: sic enim dixit Leo Pap. creatorem fieri creaturam in hoc mysterio. Et Hieronymus dixit, in quodam sensu in Scriptura usitato non significare fieri simpliciter, quod non erat, sed quod erat, fieri tale. Quomodo dixit Augustinus de Fide, & Symbolo c.4. *Quando Verbum caro factum est, eadem sapientia, quæ a Deo genita est, dignata est in hominibus creari.* Sed quamquam hoc verum sit, istæ locutiones multo magis sunt vitandæ, quia est major æquivocatio, & majus periculum erroris; Verbum enim simpliciter est persona increata, & ideo absolute nullo modo dici debet creatura.

An Verbũ possit dici creatura,

ARTICULUS IX.

Utrum hæc sit vera, iste homo, demonstrato Christo, incepit esse.

108. 3.d.12.q.1 art.unic. Tract.105 a med. to. 9.

AD nonum sic proceditur. Videtur, quod ille homo, demonstrato Christo, inceperit esse. Dicit enim Augustinus super Joan. Priusquam mundus esset, nec nos eramus, nec ipse mediator Dei & hominum, homo Jesus Christus. Sed illud, quod non semper fuit, incepit esse. Ergo ille homo, demonstrato Christo, incepit esse.*

2 Præterea. Christus incepit esse homo. Sed esse hominem, est esse simpliciter. Ergo ille homo incepit esse simpliciter.

3 Præterea. Homo importat suppositum humanæ naturæ. Sed Christus non semper fuit suppositum humanæ naturæ. Ergo ille homo incepit esse.

Sed contra est, quod dicitur Hebr. ultimo, Jesus Christus heri & hodie, ipse & in secula.

a Respondeo dicendum, quod non est dicendum, quod ille homo, demonstrato Christo, inceperit esse, si nihil addatur, & hoc duplici ratione. Primo quidem, quia hæc locutio est simpliciter falsa secundum sententiam Catholicæ fidei, qua ponimus in Christo unum suppositum & unam hypostasim, sicut & unam personam. Secundum hoc enim oportet, quod in hoc, quod dicitur, iste homo, demonstrato Christo, designetur suppositum æternum, cujus æternitati repugnat incipere esse. Unde hæc est falsa, hic homo incepit esse. Nec obstat, quod incipere esse convenit humanæ naturæ, quæ significatur per hoc nomen, homo, quia terminus in subjecto positus non tenetur formaliter pro natura, sed magis materialiter pro supposito, ut supra dictum est. Secundo, quia etiamsi esset vera, non tamen esset enuntiandum absque determinatione, ad evitandam hæresim Arii: quia sicut personæ Filii Dei attribuit, quod esset creatura, & quod esset minor Patre, ita attribuit ei, quod esse inceperit, dicens, quod erat, quando non erat.* Art.7.hujus q.ad 3.

Ad primum ergo dicendum, quod authoritas ista est intelligenda cum determinatione: ut, scilicet, dicamus, quod homo Jesus Christus non fuit antequam mundus esset, secundum humanitatem.

Ad secundum dicendum, quod cum hoc verbo, Incipit, non sequitur argumentum ab inferiori ad superius: non enim sequitur, hoc incipit esse album; ergo incipit esse coloratum. Et hoc ideo quia incipere, importat nunc esse & non prius: non autem sequitur, hoc non erat prius album: ergo non erat prius coloratum. Esse autem simpliciter, est superius ad esse hominem: unde non sequitur, Christus incepit esse homo: ergo incepit esse.

Ad tertium ergo dicendum, quod hoc nomen, homo, secundum quod accipitur pro Christo, licet significet humanam naturam, quæ incepit esse, tamen supponit suppositum æternum, quod esse non incepit. Et ideo, quia secundum quod ponitur in subjecto, tenetur pro supposito, secundum autem quod ponitur in prædicato, refertur ad naturam, ideo hæc est falsa; homo Christus esse incepit: sed hæc est vera: Christus incepit esse homo.

COMMENTARIUS.

DIvus Thomas aliter huic quæstioni respondet, quam præcedenti, hanc enim locutionem: *Christus incepit esse*, dicit esse falsam in proprietate, & rigore sermonis. Et ratio ejus est, quia significat, personam Christi simpliciter incepisse, quod illius æternitati repugnat. Antecedens probat, quia subjecta tenentur materialiter pro suppositis, unde cum dicitur: *Christus incepit esse*, inceptio tribuitur ipsi supposito. Quæ ratio, atque adeo tota hæc doctrina, magnam patitur difficultatem, præsertim suppositis, quæ articulo præcedenti dicta sunt.

Primo quidem, quia subjecta interdum etiam stant formaliter, si determinentur a prædicatis, ut ibi dictum est: ergo hoc subjectum, *Christus*, potest determinari ab illo prædicato, *incepit*, ut stet formaliter pro toto composito, quod est Christus: sed illud compositum vere dicitur incepisse; ergo. Confirmatur ad hominem, nam in hac propositione: *Deus est homo*, dicunt Thomistæ, subjectum determinari a prædicato, ut stet pro supposito, quatenus substat humanitati, ut illa propositio sit per se: cum tamen illa suppositio multo magis sit aliena a significatione illius termini, *Deus*, qui nullo modo humanitatem significat. Unde illa sententia probabilior est, si propositio fiat sub nomine Christi scilicet: *Christus est homo*, illa enim est per se, & formalis prædicatio, quia prædicatum determinat subjectum: ergo idem dici poterit de hac: *Christus incepit esse*. Confirmatur secundo, ex communi modo concipiendi, cum enim dicimus, *hoc album incepit hodie*, non significamus, ipsum subjectum incepisse simpliciter, sed incepisse esse album.

Propter hæc & similia argumenta, Scotus in 3.dist.11. q.3. dicit, illam propositionem in rigore sermonis esse veram. A qua sententia parum discrepat Bonaventura art.2.q.2. quamvis variis distinctionibus utatur. Et Durand.dist.12.q.1. qui dicit, illam esse æquivocam & distinguendam. Hi tamen omnes simpliciter negant hanc: *Verbum incepit esse*, quia hæc repugnat æternitati Verbi: nec sequitur per communicationem idiomatum ex illa: *Christus incepit esse*, quia mutatur formalis suppositio in materialem, atque adeo variatur appellatio, nam in una tribuitur inceptio Christo ut sic, in alia autem Verbo. Nec modus loquendi Sanctorum videtur ab hac sententia alienus. Augustinus enim tract.105.in Joan. ait: *Antequam mundus fieret, nec nos eramus, nec ipse mediator Christus*; si ergo non erat, incepit esse. Deinde Nazianz. orat.35. n.72. dicit Christum esse factum, quod perinde est. Denique Leo Papa in dicto ser.3.Pentecost.c.2.dicit, Christum esse *temporalem*, quod est dicere, incepisse.

Nihilominus sententia D.Th. est communior Doctorum, cum Magistro in 3.dist.11.& 12. ubi Palud.Hervæus, Capreolus, & alii. Marsil.q.9. in fine, Cajetanus late hic, refert varia argumenta Scoti & Durandi, & illa solvit. Ratio vero D.Th. quæ est fundamentum hujus sententiæ, ita explicanda est. Nam, licet illa propositio: *Christus incepit*

incepit esse affirmativa videatur, tamen includit hanc negativam: *Christus aliquando non fuit*: hæc vero est falsa, quia ejus contradictoria est de fide, quia Christus semper fuit, est enim æternus, juxta illud Joan. 8. *Antequam Abraham fieret, ego sum*. Et ad Heb. 13. *Jesus Christus heri, & hodie ipse & in secula*: non possunt autem de Christo verificari contradictoria, etiam per communicationem idiomatum, quia negatio simpliciter omnia negat, ut nos etiam supra dicebamus.

Unde licet Christus possit vocari spiritualis, & materialis, non potest negari, quod sit spiritualis vel omnipotens; unde sicut hæc simpliciter est falsa: *Christus non est omnipotens*, ita & hæc: *Christus non est æternus*; ergo & illa, Christus incepit esse, quæ hanc includit. Confirmatur primo, quia hæc simpliciter est falsa, Christus habuit ex matre suum esse simpliciter, sed hoc significatur per illam propositionem, nam esse absolute dictum seu secundum adjacens, ut Dialectici dicunt, significat esse simpliciter illius rei cui tribuitur. Unde confirmatur secundo, nam in illa propositione simpliciter prolata *Christus incepit esse*, inceptio attribuitur esse divino, quod est esse simpliciter Christi; secus vero erit, si addatur determinatio, *in quantum homo*, quia jam tunc ratione illius inceptio attribuitur esse humano.

Inter has sententias, quod ad rem attinet, nulla esse potest differentia, quam Fulgentius lib. de Incarnat. c. 10. optime his verbis complexus est. *Verbum incepit esse Christus, Verbum tamen mansit æternum, & caro in ipso sumpsit initium.* Quod ad modum vero loquendi attinet, quamquam prior sententia sit probabilis, quia ille usus vocum, & sensus illius locutionis non est omnino alienus a significatione terminorum, neque a communi modo loquendi hominum, nihilominus tamen simpliciter & in rigore sententia D. Th. verior est & securior, quia non dicitur aliquis simpliciter & absolute incipere esse, nisi denuo acquirat præcipuum ac principale esse suum: Christus autem non acquisivit denuo illud esse, quod in ipso est primarium, atque adeo esse simpliciter, & ideo huic prædicato non potest convenire, ut determinet subjectum illo modo, quo prima sententia afferebat, quia prædicatum significans inceptionem, cadit super esse absolute dictum, atque adeo super esse simpliciter: non ergo potest determinare subjectum in ordine ad esse secundum quid, respectu suppositi, pro quo supponit. Tum etiam, quia prædicatum negativum non determinat subjectum, sed simpliciter negat: propter quod hæc est falsa, Christus non est omnipotens, quia revera non significat, non esse omnipotentem, secundum humanam naturam, sed simpliciter & absolute: propter quod etiam hæc est falsa, Christus non fuit ab æterno. Illa vero propositio, Incepit esse, includit hanc negationem, & per illam exponitur, ut dictum est, & constat ex Dialectica. Et per hoc satisfactum est argumentis primæ sententiæ.

Unde a fortiori constat hanc esse falsam, Christus incepit esse Deus, tum quia includit illam negativam, aliquando non fuit Deus: tum quia quod incipit esse tale, supponitur actioni, per quam incipit esse tale; quod hic dici non potest, ut art. 7. tractatum est. De hac vero propositione, Christus est factus, idem indicat D. Th. quod de hac, Christus incipit esse, quia fieri simpliciter dictum, refertur ad esse simpliciter illius subjecti, cui tribuitur, unde includit eamdem negationem, quam verbum, *incipit*. Non est autem idem de his prædicatis, *natus ex virgine*, seu *mortuus*, quia hæc ex vi suæ negationis solum referuntur ad esse humanum, secundum quod natus est Christus, vel mortuus.

ARTICULUS X.

Utrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est creatura.

110. *AD decimum sic proceditur. Videtur, quod hæc sit fal-*
3. d. 1. q. 4. *sa: Christus, secundum quod homo, est creatura,*
ar. 3. q. 1. c. *vel, incepit esse. Nihil enim in Christo est creatum nisi*
& q. 2 a. 2. *humana natura. Sed hæc est falsa, Christus, secundum*
Et 3 d. 10. *quod homo, est humana natura. Ergo hæc etiam est falsa,*
q. 1. ar. 1. q. *Christus, secundem quod homo, est creatura.*
2. & d. 11.
ar. 3.

2 *Præterea, prædicatum magis prædicatur de termino in reduplicatione posito, quam de ipso subjecto propositionis: sicut si dicam, corpus, secundum quod coloratum, est visibile, sequitur quod coloratum sit visibile. Sed hæc non est absolute (sicut dictum est*) concedenda, homo Christus est creatura. Ergo neque hæc, Christus secundum quod homo, est creatura.* Art. præc.

3 *Præterea. Quicquid prædicatur de quocumque homine, secundum quod homo, prædicatur de eo per se & simpliciter, idem enim est per se, & secundum quod ipsum, ut dicitur 5. Metap.* Sed hæc est falsa, Christus est per se, & simpliciter creatura. Ergo etiam hæc est falsa, Christus secundum quod homo, est creatura.* Lib. 5. Metaphy. tex. 28. tom. 3.

Sed contra, omne quod est, vel est creator, vel creatura. Sed hæc est falsa, Christus secundum quod homo est creator. Ergo hæc est vera, Christus secundum quod homo est creatura.

a *Respondeo dicendum, quod cum dicitur, Christus secundum quod homo, hoc nomen, homo, potest resumi in reduplicatione, vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Si quidem resumatur ratione suppositi, cum suppositum humanæ naturæ in Christo sit æternum & creatum, hæc erit falsa, Christus secundum quod homo, est creatura. Si vero resumatur ratione humanæ naturæ, sic est vera: quia ratione humanæ naturæ, sive secundum humanam naturam convenit sibi esse creaturam, ut supra dictum est.* Sciendum tamen, quod nomen sic resumptum in reduplicatione magis proprie tenetur pro natura, quam pro supposito: resumitur enim in vi prædicati, quod tenetur formaliter. Idem enim est dictu, Christus secundum quod homo, ac si diceretur, Christus secundum quod est homo. Et ideo hæc magis est concedenda, quam neganda, Christus, secundum quod homo, est creatura. Si tamen adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset propositio magis neganda, quam concedenda: puta, si diceretur, Christus, secundum quod hic homo, est creatura.* * Art. 8. hujus quæst.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet Christus non sit humana natura, est tantum habens humanam naturam. Nomen autem creaturæ, natum est prædicari non solum de abstractis, sed etiam de concretis: dicimus enim, quod humanitas est creatura, & quod homo est creatura.

Ad secundum dicendum, quod ly, homo, secundum quod ponitur in subjecto, magis respicit suppositum: secundum autem quod ponitur in reduplicatione, magis respicit naturam, ut dictum est. Et quia natura est creata, suppositum vero increatum: ideo licet non concedatur ista simpliciter, Homo Christus est creatura: conceditur tamen ista, Christus secundum quod homo, est creatura.* In corp. articuli.

Ad tertium dicendum, quod cuilibet homini, qui est suppositum solius naturæ humanæ, competit quod non habeat esse, nisi secundum humanam naturam: & ideo de quolibet tali supposito sequitur, si secundum quod homo est creatura, quod sit creatura simpliciter. Sed Christus non solum est suppositum humanæ naturæ, sed etiam divinæ, secundum quam habet esse increatum: & ideo non sequitur, si secundum quod homo est creatura, quod sit simpliciter creatura.

COMMENTARIUS.

QUamvis D. Thomas distinctionem præmittat, tamen absolute docet, illam propositionem debere concedi, quia per illam determinationem positam a parte subjecti, si proprie usurpetur, determinatur subjectum, ut non accipiatur pro supposito absolute & secundum se, sed prout substat humanitati, constat autem ex dictis, Christum hoc modo vere posse dici creaturam. Et ex hoc facile solvitur objectio, quam hic refert Cajetanus ex Scoto in 2. dist. 11. q. 2. qui primum dicit, non magis hanc propositionem esse veram: *Christus, in quantum homo, est creatura*, quam illam: *Christus est creatura*, quia cum illud, *in quantum*, non sit conditio diminuens, illa propositio reduplicata includit propositionem de inesse, seu præjacentem: unde Gabriel. 3. dist. 11. q. 1. art. 3. putat, quidquid de Christo absolute negatur, vel conceditur, etiam cum illa determinatione negandum esse, vel concedendum, quod etiam Major, Almain, & alii ibi insinuant. Sed hæc regula absolute sumpta nobis non placet, quia ex vi formæ locutionis non semper est eadem ratio utriusque propositionis, ut ex dictis facile patet, quia, quando subjectum est sine determinatione, solet supponere pro supposito, quasi materialiter, per determinationem autem fit, ut stet formaliter: illa enim determinatio in hac propositione, non sumitur reduplicative, sed specificative, & ideo non oportet, ut possit simpliciter resol-

Objectio Scoti.

Respõsio.

vi in suam de inesse, quia poterit facile mutari suppositio & acceptio terminorum. Et hoc modo dici potest illa particula, *in quantum*, aliquo modo, non quidem diminuens significationem aut proprietatem terminorum, sed quasi limitans & determinans suppositionem subjecti. Et hac etiam ratione, ut D. Th. hic indicavit, & Cajetan. explicuit, quamvis hæc non sit vera simpliciter: *Christus incepit esse*, cum prædicta vero limitatione, *in quantum homo*, est vera, quia Christus in quantum homo, non est æternus, sicut neque in quantum homo est Deus: ergo in quantum homo, est creatura, & incepit esse.

Object. 2. Secundo vero addit Scotus, etiamsi hujusmodi modus loquendi verus sit, tamen esse improprium, quia hujusmodi determinatio specificans, deberet potius poni in subjecto, quam in prædicato, ut si dicamus Christum incepisse secundum esse humanum. Et confirmatur hoc, quia alias in rigore est falsa hæc propositio: *Christus in quantum homo, incepit esse*, quia illud prædicatum significat esse simpliciter ipsius Christi, ut supra dictum est: Christus autem non incepit in suo esse simpliciter, etiam in quantum homo. Respondetur tamen, proprietatem sermonis ex communi usu esse accipiendam: at vero juxta communem & proprium modum loquendi, non solum in prædicato, sed etiam in subjecto, poni solet determinatio: & merito, quia per illam indicatur propria ratio, secundum quam convenit subjecto tale prædicatum. Unde fit, ut consequenter etiam prædicatum accommodetur tali subjecto, ut cum dicitur: *Christus in quantum homo, incepit esse*, hoc ipso quod limitatur subjectum, ut stet pro supposito humano ut sic, limitatur etiam prædicatum, ut solum tribuat illi subjecto ut sic inceptionem essendi, scilicet, in esse humano. Et ita solvitur confirmatio, nam licet, *esse*, absolute dictum, & applicatum subjecto, simpliciter etiam sumpto, & sine addito, significet esse simpliciter illius suppositi: tamen, quando applicatur subjecto, sub determinatione aliqua tantum significat esse, quod supposito sub tali determinatione convenit. Et ita facile concordat hæc doctrina cum iis, quæ dicta sunt disputatione præcedenti sect. 4. regula 4. nam hoc prædicatum significans inceptionem absolute dictum de supposito, requirit suppositum creatum; non vero, si dicatur de subjecto cum prædicta determinatione. Unde etiam intelligitur, cum Christus, in quantum homo dicitur creatura, ibi, *creaturam*, non significare aliquod omnino ex nihilo productum, sed aliquid effectum & productum per actionem aliquam, quia Christus, in quantum homo, non est ex nihilo productus, quia illud, *in quantum*, non designat solam humanitatem, sed totum compositum ut sic, quod non est factum ex nihilo, ut constat. Unde ad hoc magis explicandum observare oportet, non omnino esse idem dicere, *secundum humanitatem*, *& in quantum homo*, nam prior particula videtur solam designare humanitatem, quæ omnino est creatura producibilis ex nihilo; posterior vero particula, *in quantum homo*, totum compositum designat, ut dictum est.

Respõsio.

Et ex his tandem facile intelligitur, quod ultimo loco addidit D. Th. si addatur ex parte subjecti articulus demonstrativus, ut dicendo: *Christus, in quantum hic homo, est creatura*, propositionem esse magis ambiguam: erit enim falsa, demonstretur ipsum suppositum. Tamen in rigore & ex proprietate sermonis, etiam potest admittere sensum verum: quia hic homo, & formaliter non designat suppositum, sed subsistentem in hac humanitate, ut sic, & licet designet illud, non tamen absolute & secundum se, sed ut cum hac humanitate componit hunc hominem, qui sub hac ratione dici potest creatura, ut explicatum est.

ARTICULUS XI.

Utrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est Deus.

111. 3. d. 10. q. 1. art. 1. q. 1. & q. 3. & *AD undecimum sic proceditur. Videtur, quod Christus, secundum quod homo, sit, Deus. Christus enim est Deus per gratiam unionis. Sed Christus, secundum quod homo habet gratiam unionis. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.*

2 Præterea. Dimittere peccata, est proprium Dei, secundum illud Isaiæ 43. Ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me. Sed Christus, secundum quod homo, dimittit peccata, secundum illud Matth. 16. Ut autē sciatis, quia filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, &c. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

3 Præterea. Christus non est homo communis, sed est homo iste particularis. Sed Christus, secundum quod est iste homo, est Deus, quia in isto homine designatur suppositum æternum, quod naturaliter est Deus. Ergo Christus, secundum quod homo, est Deus.

Sed contra, illud, quod convenit Christo, secundum quod homo, convenit cuilibet homini. Si ergo Christus, secundum quod homo, est Deus, sequitur, quod omnis homo sit Deus, quod patet esse falsum.

2 Respondeo dicendum, quod iste terminus, quod homo, in reduplicatione positus, potest dupliciter accipi. Uno modo quantum ad naturam, & sic non est verum, quod Christus, secundum quod homo, sit Deus, quia humana natura est distincta a divina secundum differentiam naturæ. Alio modo potest accipi ratione suppositi & sic, cum suppositum naturæ humanæ in Christo, sit persona Filii Dei, cui per se convenit esse Deum, verum est, quod Christus, secundum quod homo, sit Deus. Qui tamen terminus in reduplicatione positus magis proprie tenetur pro natura, quam pro supposito (ut supra dictum est) ideo magis est ista neganda, Christus, secundum quod homo, est Deus, quam sit affirmanda.* Art. præced. in corpor. & ad 2.

Ad primum ergo dicendum, quod non secundum idem convenit alicui, moveri ad aliquid, & esse illud: nam moveri convenit alicui ratione materiæ vel subjecti, esse autem in actu ratione formæ. Et similiter non secundum idem convenit Christo ordinari ad hoc, quod sit Deus per gratiam unionis, & esse Deum. Sed primum convenit sibi secundum humanam naturam, secundum vero secundum divinam. Et ideo hæc est vera, Christus, secundum quod homo, habet gratiam unionis: non tamen ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

Ad secundum dicendum, quod filius hominis habet in terra potestatem dimittendi peccata, non virtute humanæ naturæ sed virtute naturæ divinæ. In qua quidem natura divina consistit potestas dimittendi peccata per auctoritatem, in humana autem natura consistit instrumentaliter & per ministerium. Unde Chrysostomus super Matth. hoc exponens, dicit: Signanter dixit, In terra dimittendi peccata, ut ostenderet, quod humanæ naturæ potestatem divinitatis univit indivisibili unione, quia etsi factus est homo, tamen Dei Verbum permansit.* Homil. 30 in Math. circa me. n. 1.

Ad tertium dicendum, quod, cum dicitur, iste homo, pronomen demonstrativum, hoc nomen, homo, trahit ad suppositum. Et ideo magis est hæc vera, Christus, secundum quod iste homo, est Deus: quam ista, Christus, secundum quod homo, est Deus.

COMMENTARIUS.

DIvus Thomas hic eadem distinctione utitur, qua in articulo præcedenti, scilicet, si dictio, *in quantum*, reduplicet suppositum, propositionem esse veram, si autem naturam, esse falsam. Quia vero prior sensus est valde improprius, & contra vim illius reduplicationis, quæ in illo sensu superflue & sine fructu fieret, sequitur, propositionem illam simpliciter & in rigore falsam esse, quia significat, esse Deum, convenire Christo formaliter, ut subsistenti in humanitate, quod falsum est. Addit vero D. Th. hanc propositionem magis posse concedi: *Christus, in quantum hic homo, est Deus*, quia ille articulus facit, ut prior sensus melius hic applicari possit, designando suppositum per dictionem illam, *in quantum*: quam sententiam non probat Durand. in 3. dist. 10. q. 1. num. 12. & Bonavent. art. 1. q. 1. & 2. in eamdem sententiam inclinare videtur. Et est probabilis sententia propter ea, quæ dixi in simili, circa articulum præcedentem: sed res est parvi momenti: & revera videtur etiam hoc modo impropria propositio, atque adeo ambigua & distinguenda. Hinc vero fit, hanc esse magis falsam: *Christus, in quantum Deus, est homo*, quia nec ratione naturæ, nec ratione suppositi potest habere unum verum sensum. Videantur generales regulæ supra positæ disp. præced. sect. 3. & 4.

ARTICULUS XII.

Utrum hæc sit vera, Christus, secundum quod homo, est hypostasis vel persona. 112. 3. d. 10. q. 1. art. 2. Et Ro. 1. lc. 3. col.

AD duodecimum sic proceditur. Videtur, quod Christus, secundum quod homo, sit hypostasis vel persona.

na. Illud enim, quod convenit cuilibet homini, convenit Christo, secundum quod est homo: est enim aliis hominibus similis, secundum illud Phili.2. In similitudinem hominum factus, sed omnis homo est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

2 Præterea. Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturæ, non autem substantia universalis: ergo substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam rationalis naturæ individua substantia, ut Aliquantulum a prin. io. 3. pag.
Boetius dicit in libro de duabus naturis. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.*

3 Præterea. Christus, secundum quod homo, est res humanæ naturæ, & suppositum & hypostasis ejusdem naturæ. Sed omnis hypostasis & suppositum & res humanæ naturæ, est persona. Ergo Christus, secundum quod homo, est persona.

Sed contra, Christus, secundum quod homo, non est persona æterna. Si ergo Christus, secundum quod homo, sit persona, sequeretur, quod in Christo sint duæ personæ,
q.2. art.3. & 6. *una temporalis & alia æterna. Quod est erroneum, ut supra dictum est.**

art.10. hujus q. a *Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est,* iste terminus homo, in reduplicatione positus, potest accipi vel ratione suppositi, vel ratione naturæ. Cum ergo dicitur: Christus secundum quod homo est persona, si accipiatur ratione suppositi, manifestum est, quod Christus, secundum quod homo, est persona, quia suppositum humanæ naturæ nihil aliud est, quam persona Filii Dei. Si autem accipiatur ratione naturæ, sic potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur, quod humanæ competat esse in aliqua persona. Et hoc etiam modo verum est: omne enim, quod subsistit in humana natura, est persona. Alio modo potest intelligi, ut naturæ humanæ in Christo propria personalitas debeatur, causata ex principiis humanæ naturæ. Et sic Christus, secundum quod homo, non est persona, quia humana natura non est per se seorsum subsistens a divina natura, quod requirit ratio personæ.*

Ad primum ergo dicendum, quod omni homini convenit esse personam, secundum quod omne subsistens in humana natura est persona. Sed quod est proprium homini Christo, quod persona subsistens in humana natura ejus, non sit causata ex principiis humanæ naturæ, sed sit æterna. Et ideo uno modo est persona, secundum quod homo,
In corpo. articul. *alio modo, sicut dictum est.**

Ad secundum dicendum, quod substantia individua, quæ ponitur in definitione personæ, importat substantiam completam per se subsistentem separatim ab aliis: alioquin manus hominis posset dici persona, cum sit substantia quædam individua, quia tamen est substantia individua, sicut in alio existens, non potest dici persona. Et eadem ratione, nec humana natura in Christo, quæ tamen potest dici individuum, vel singulare quoddam.

Ad tertium dicendum, quod, sicut persona significat quid completum, & per se subsistens in natura rationali, ita hypostasis, suppositum, & res naturæ, in genere substantiæ significant quiddam per se subsistens. Unde, sicut humana natura non est per se persona seorsum a persona Filii Dei: ita enim non est per se hypostasis, vel suppositum, vel res naturæ. Et ideo in sensu, in quo negatur ista, Christus secundum quod homo, est persona, oportet etiam negari omnes alias.

COMMENTARIUS.

Divus Thom. fere sub eadem distinctione respondet, & in summa sentit, illam propositionem esse ambiguam & distinguendam. Advertendum autem videtur ex Altisiod. lib.3. Summæ tract.1.c.1.q.8. distinctionem illã, *in quantum*, non debere applicari homini, vel humanitati in communi, quia ut sic abstrahit a personis debet ergo applicari homini seu humanitati ut subsistenti in re ipsa: & hoc modo fere idem est dicere, Christum, in quantum hominem, vel in quantum hunc hominem, esse personam. Hoc autem modo duplex videtur esse posse sensus non improprius hujus propositionis. Primus est, Christum ab humanitate habere, quod sit persona, quomodo sumitur, *in quantum*, reduplicative: & sic est plane falsa propositio, quia significat, Christum esse personam creatam, cujus veluti causa & radix est humanitas. Secundus sensus est, Christum etiam ut subsistentem in humana natura esse personam, quomodo sumitur, *in quantum*, specificative: & ita est propositio verissima, ut per se constat, & hic est sensus D.Th. in hoc articulo, & aliorum Theologorum in 3.d.10. Bonavent. Richard. Durand. & Alens. 3.p.q.6.mem.2.art.4. Neque in hoc occurrit difficultas explicatione digna.

Solum quæri potest, an saltem concedi possit, Christum in quantum hominem, esse personam humanam, eo sensu, quo supra art.1. dictum est, esse personam humanam. Respondetur, illam propositionem concedi posse & debere in utroque sensu supra posito, ut colligitur ex S.Th. 4.cont.gent.c.49 ad 6.7.& 10. & Cajet. supra q.2.art.5. & Richard. d.10. art.1.q.1. ad ultim. Et ratio est, quia Christus, ut est sub humanitate, est persona composita, ut patres loquuntur: ergo est persona humana. Item, licet ab humanitate non habeat, ut persona sit, habet tamen, quod humana sit. Et cum hoc optime consonat, quod definit Alexander III. cap. Cum Christus, de hæreticis, Christum, ut hominem esse aliquid, id est, primam substantiam humanam. Nec sequitur: *Christus, in quantum homo, est persona humana: ergo, in quantum homo, est persona in sensu causali*: quia respectu Christi est argumentum a secundum quid, ad simpliciter. Et hactenus de ista quæstione.

QUÆSTIO XVII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo, quantum ad esse, in duos articulos divisa.

Deinde considerandum est de his, quæ pertinent ad unitatem in Christo in communi. Nam de his quæ pertinent ad unitatem vel pluralitatem in speciali, suis locis determinandum est, sicut supra determinatum est* quæst. 8.
quod in Christo non est una tantum scientia, & infra determinabitur, quod in Christo non est una tantũ nativitas.* quæst. 35.

Considerandum est ergo primo de unitate Christi, quantum ad esse. Secundo, quantum ad velle. Tertio, quantum ad operari. Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum Christus sit unum vel duo.

Secundo, utrum in Christo sit tantum unum esse.

ARTICULUS I.

Utrum Christus sit unum vel duo.

*Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit unum, sed duo. Dicit enim August. in primo de Trinitate * quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus, propter accipientem Deum: utrumque autem homo, propter acceptum hominem. Sed utrumque dici non potest, nisi ubi sunt duo. Ergo Christus est duo.* 111. 3.d.6.q.2. art.1.& d. 21.q.1.a.1. q.2. ad 6. Et 4.cont. c.37. fin. Et unio art.2.2. & 7 & art.3. & 4. per totum, & art.4. ad 14. Lib.1. de Trinit. c.7. in fin. tom. 3.

2 Præterea. Ubicumque est aliud, & aliud, ibi sunt duo. Sed Christus est aliud & aliud: dicit enim Augustinus. in Enchirid. Cum in forma Dei esset, formam servi accepit, utrumque unus, sed est aliud propter Verbum, aliud propter hominem. Ergo Christus est duo.* Enchi. c. 35. a med. tom.3.

3 Præterea. Christus non est tantum homo, quia sic purus homo esset. Ergo est aliquid aliud, quam homo: & ita in Christo est aliud & aliud. Ergo Christus est duo.

4 Præterea. Christus est aliquid, quod est Pater, & est aliquid, quod non est Pater. Ergo Christus est aliquid & aliquid. Ergo Christus est duo.

5 Præterea. Sicut in mysterio Trinitatis sunt tres personæ in una natura, ita in mysterio Incarnationis sunt duæ naturæ in una persona. Sed propter unitatem naturæ, non obstante distinctione personæ, Pater, & Filius sunt unum secundum illud Joann.10. Ego & Pater unum sumus. Ergo non obstante unitate personæ, propter dualitatem naturarum, Christus est duo.

6 Præterea. Philosophus dicit in 2. Physi. quod unum & duo denominative dicuntur. Sed Christus habet dualitatem naturarum. Ergo Christus est duo.* Lib.5.tex. 18. tom.2.

7 Præterea. Sicut forma accidentalis facit alterum, ita forma substantialis aliud, ut Porphyrius dicit, Sed in Christo sunt duæ naturæ substantiales, humana, scilicet, & divina. Ergo Christus est aliud & aliud. Ergo Christus est duo.* In prædic. in c. de diffe. to 1. inter oper. Arist.

Sed contra est, quod Boetius dicit in libro de duab. naturis. Omne, quod est, in quantum est, unum est. Sed Christum esse confitemur. Ergo Christus est unum.* In lib. du. omne quod est, bonũ sit.

*Respondeo dicendum, quod natura secundum se considerata, prout in abstracto significatur, non potest vere prædicari de supposito seu persona, nisi in Deo, in quo non differt, quod est, & quo est, ut in 1. parte habitum est.** 1.par.q.3. art.3. & 4.
In Christo autem cum sint duæ naturæ divina, scilicet, & huma-

humana, altera earum, scilicet, divina, potest de eo prædicari, & in abstracto, & in concreto: dicimus enim, quod Filius Dei, qui supponitur in hoc nomine, Christus, & est divina natura, & est Deus. Sed humana natura non potest prædicari de Christo secundum se in abstracto, sed solum in concreto, prout, scilicet, significatur in supposito. Non enim vere potest dici, quod Christus sit humana natura, quia natura humana non est nata prædicari de suo supposito. Dicitur autem, quod Christus est homo, sicut & quod Christus est Deus; Deus autem significat habentem deitatem, & homo significat habentem humanitatem. Aliter tamen habens humanitatem significatur per hoc nomen, homo, & aliter per hoc nomen, Jesus, vel Petrus. Nam hoc nomen, homo, importat habentem humanitatem indistincte, sicut & hoc nomen, Deus, indistincte importat habentem deitatem; hoc autem nomen, Petrus vel Jesus, importat distincte habentem humanitatem, scilicet, sub determinatis individualibus proprietatibus: sicut & hoc nomen, Filius Dei, importat habentem Deitatem sub determinata proprietate personali. Numerus autem dualitatis in Christo ponitur circa ipsas naturas, & ideo si ambæ naturæ in abstracto prædicarētur de Christo, sequeretur, quod Christus esset duo. Sed quia duæ naturæ non prædicantur de Christo, nisi prout significantur in supposito, oportet secundum rationem suppositi prædicari de Christo unum vel duo. Quidam autem posuerunt in Christo duo supposita, sed unam personam, quæ quidem videtur se habere secundum eorum opinionem tanquam suppositum cōpletum ultima completione. Et ideo, quia ponebāt in Christo duo supposita, dicebant, Christum esse duo neutraliter, sed quia ponebant unam personam, dicebant Christum unum masculine: nam neutrum genus designat quiddam informe, & imperfectum: genus autem masculinum designat quiddam formatum & perfectum. Nestoriani autem ponentes in Christo duas personas, dicebant, Christum non solum esse duo neutraliter, sed etiam duo masculine. Quia vero nos ponimus in Christo unam personam & unum suppositum (ut ex supra dictis patet) sequitur, quod dicamus, quod non solum Christus est unus masculine, sed etiam, quod est unum neutraliter.*

q.2. art.3. & 6.

c *Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustin.* non est sic intelligendum, quod ly, utrumque, teneatur ex parte prædicati, quasi dicat, quod Christus sit utrumque, sed tenetur ex parte subjecti. Et tunc ly, utrumque, ponitur non quasi pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus duas naturas in concreto. Possum enim dicere, quod utrumque scilicet, Deus & homo, est Deus, propter accipientem Deum: & utrumque scilicet, Deus & homo, est homo, propter acceptum hominem.*

citatum in argum.

d *Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur, Christus est aliud & aliud, locutio est exponenda, ut sit sensus, habens aliam & aliam naturam. Et hoc modo exponit Augustin.† in lib. contra Felicianum. Ubi cum dixisset: In mediatore Dei & hominum, aliud Dei Filius, aliud hominis Filius, subdit. Aliud (inquam) pro discretione substantiæ, non alius pro unitate personæ. Unde Gregorius Nazianzenus in Epistola ad Clidonium dicit.† Si oportet compendiose dicere, aliud quidem & aliud, ea, ex quibus Salvator est: si quidem non idem est invisibile visibili, & quod absque tempore, ei, quod sub tempore, non autem alius & alius, absit, hæc enim ambo unum.*

cap.11. in fin. tom.6.

Ad Clidon. epist. 1. inter prin. & medium incipit Honorandissimo.

e *Ad tertium dicendum, quod hæc est falsa, Christus est tantum homo: quia non excludit aliud suppositum, sed aliā naturam: eo quod termini in prædicato positi formaliter tenentur. Si vero adderetur aliquid, per quod traheretur ad suppositum, esset vera locutio: puta, Christus est tantum id, quod est homo. Non tamen sequitur, quod sit aliquid aliud, quam homo: quia ly, aliud, cum sit relativum diversitatis substantiæ, proprie refertur ad suppositum (sicut & omnia relativa facientia personalem relationem); sequitur autem; ergo habet aliam naturam.*

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Christus est aliquid, quod est Pater, ly, aliquid, tenetur pro natura divina, quæ etiam in abstracto prædicatur de Patre & Filio. Sed cum dicitur, Christus est aliquid, quod non est Pater, ly, aliquid, tenetur non pro ipsa natura humana, secūdum quod significatur in abstracto, sed secundum quod significatur in concreto: non quidem secundum suppositum distinctum, sed secundum suppositum indistinctum, prout, scilicet, substat naturæ, non autem proprietatibus individuantibus. Et ideo non sequitur, quod Christus sit aliud & aliud, vel quod sit duo: quia suppositum humanæ naturæ in Christo, quod est persona Filii Dei, non ponit in numerum cum natura divina, quæ prædicatur de Patre & Filio.

Ad quintum dicendum, quod in mysterio divinæ Trinitatis natura divina prædicatur etiam in abstracto de tribus personis, & ideo simpliciter potest dici, quod tres personæ sint unum. Sed in mysterio Incarnationis non prædicantur ambæ naturæ in abstracto de Christo, & ideo non potest simpliciter dici, quod Christus sit duo.

Ad sextum dicendum, quod duo dicitur, quasi habens dualitatem, non quidem in aliquo alio, sed in ipso, de quo duo prædicantur. Fit autem prædicatio de supposito, quod importatur per hoc nomen, Christus. Quāvis igitur Christus habeat dualitatem naturarum, quia tamen non habet dualitatem suppositorum, non potest dici Christus esse duo.

Ad septimum dicendum, quod alterum importat diversitatem accidentis, & ideo diversitas accidentis sufficit ad hoc, quod aliquis simpliciter dicatur alterum. Sed aliud importat diversitatem substantiæ: substantia autem dicitur, non solum natura, sed etiam suppositum: ut dicitur in 5. Metaph. & ideo diversitas naturæ non sufficit ad hoc, quod aliquid simpliciter dicatur aliud, nisi adsit diversitas secundum suppositum. Sed diversitas naturæ facit aliud secundum quid, scilicet, secundum naturam, si non adsit diversitas suppositi.* Lib.5.meta. h tex. 15. tom.3.

COMMENTARIUS.

Videtur magis D.Thom. tractare hoc loco modum loquendi in hac quæstione, quam rem ipsam, res enim ipsa satis in qu.2. tractata & explicata videtur: ibi enim ostensum est, Christum esse unam personā ex duabus naturis compositam non accidentaliter, sed per se ac substātialiter. Hic ergo inquiritur, an hoc satis sit, ut Christus simpliciter dicatur unus, vel unum: nam licet D.Th. in titulo tantum proponat, an Christus sit unum, vel duo in neutro genere, ut Cajet. advertit, tamen in articulo, tam in neutro genere, quam in masculino satisfacit quęstioni.

b Respondet ergo D.Th. duplici assertione. Prima est: *Christus est unus*, etiamsi hoc prædicatum masculine sumatur. In qua conveniunt cum D.Th. Scholastici in 3. dist.6. ubi bene Scotus q.2. & res est certa de fide. Quę probari potest primo, omnibus Scripturæ testimoniis, quibus in superioribus ostensum est, unum & eūdem esse Deum & hominem, ad Timot.2. *Unus Mediator Dei, & hominum, homo Christus Jesus*. Secundo ita docent Concilia omnia, quæ de hoc mysterio loquuntur. Ephesinum in cōfessione fidei, & canon.2. & 3. ubi damnantur, qui Christum in duo dividunt, Chalcedon. actio.1. V. Synod. actio. 8. VI. Synod. actio.11. & 18. Concil. Lateranen. sub Martin. I. Et denique, ubicumque agitur contra Nestorium, definitur, Christum esse unam personam compositam: & in Symbolo Athanasii: *Non duo tamen, sed unus est Christus*; & infra; *Nam sicut anima rationalis & caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus*; & infra: *unus omnino, non confusione substantiæ, sed unitate personæ*; & in Symbolo Niceno: *Et in unum Dominum Jesum Christum*; & Eutych. Pap. de Christo loquens, inquit: *Utrinque unus existens, dum ipse ex unitis in id ipsum naturis, naturæ utriusque res eadem est*: & Leo Papa epist. 95. aliàs 97. ad Leonem August. c.2. *Cum ergo*, inquit, *unus sit Dominus Jesus Christus, & veræ Deitatis, veræque humanitatis in ipso una prorsus eademque persona sit, &c.* & infra: *Inseparabiliter unus, atque idem est, & totus hominis filius propter carnem, & totus Dei Filius, propter unam cum Patre Deitatem*: & ibidem multa congerit Patrum testimonia in hujus veritatis confirmationem. Idem Ambros. l.2. de Fide c.4. August. in Enchirid. c.38. & tract.78. in Joan. dicit: *Utrumque simul, scilicet, Deus, & homo, non duo, sed unus Christus*. Fulgent. lib. de Incarn. c.11. in hujus confirmationem, adducit illud Matth.28. *Baptizantes eos in nomine Patris, & Filii, & Spiritus sancti*, adjungens, quod Actorum 2. & ad Rom.6. dicitur Baptismus dari in nomine Christi. *Nam, quia omnino unus*, inquit, *est Filius & Christus Deus homo, quod datur in nomine Filii, dari dicitur in nomine Christi*: similia habet Petr. Diaconus lib. de Incarn. c.3. & ex professo probat Damasc. lib.3. de Fide c.5.7. & 11. & Cyrillus Alexand. l.b. de fide ad Theodosi. dicit, post unionem non posse intelligi Christus esse duo. *Quia licet mens in eo intelligat duas naturas, hæc tamen contemplatio*, inquit, *utriusque*

in uni-

in unitatem concursum non excludit, *unus itaque ad numerum est Christus* Ratio vero est, quia, *unus*, masculine & simpliciter dictus, indicat unitatem suppositi seu personæ, ut ex communi modo loquendi constat: unde in Trinitate tres personæ licet dicantur unum in neutro, & unus Deus, non tamen unus simpliciter, ne significetur unitas personæ. *Unus* enim hoc modo sumptus, adjectivus terminus est, & ideo simpliciter positus a parte prædicati suum significatum applicat supra suppositum subjecti. Tandem Christus est unus homo, & unus Deus, & unus Deus homo; ergo.

Secunda assertio D.Thomæ est, Christum etiam esse unum simpliciter, & absolute, quamvis illud prædicatum in neutro genere sumatur. Consentiunt etiam Theologi supra citati. Marsil.q.6.art.3.dub.1. ad 4. dicit, in Christo esse plura individua, licet ipse non sit plura, sed illud primum dixit propter plures naturas. Et hæc conclusio etiam sumitur ex omnibus testimoniis citatis, nam hoc etiam intendunt, ut bene notavit Nicetas libro 3. Thes.c.38. & constat, quia hoc sensu definiunt in Christo esse veram unitatem per propriam compositionem, & unitionem sine imperfectione. Et hinc sumitur ratio conclusionis, quia *unum*, cum substantive dicatur, significat vel unum suppositum, vel unum individuum, vel unum ens: sed Christus est unum suppositum, & unum individuum utriusque naturæ, & unum ens, non simplex, sed compositum: quia compositio ex multis rebus, præsertim si substantialis sit, & ex eis resultet unum per se, non tollit unitatem simpliciter: at vero licet in Christo sint plures naturæ, tamen illæ substantialiter conjunguntur ad constituendum per se unum. Alia ratione hoc probat D.Th. quia in Christo non sunt aliqua duo, quæ de ipso prædicari possint, quia licet in illo sint duæ naturæ humanitas & divinitas, tamen illæ in abstracto, & ut duæ sunt, non possunt prædicari de Christo: ergo Christus simpliciter non est duo: ergo est unum, sicut humanitas licet ex anima & corpore constet, quæ duo sunt, tamen, quia anima & corpus non prædicantur de humanitate, sed compositum ex illis, ideo simpliciter non est duo, sed unum. Contra hanc D.Th. doctrinam sentit Durand. in 3.dist.6. q.1. art.2. qui dicit, Christum simpliciter non esse dicendum unum, neque plura, sed cum addito, esse unum suppositum, & habere duas naturas. Sed multum errat in modo loquendi, neque affert probabile fundamentum, cui oporteat satisfacere.

Solet vero hic disputari circa rationem D.Th. quamvis Christus non sit duę naturę divisive, an cōplexive possit dici, quod sit duæ naturæ, sive humanitas, & divinitas. Sed de hoc dubio satis dictum est disp.præc.sect.2.in fine.

c Argumentum primum D.Th. fundatur in testimonio August.lib.1. de Trinit. c.7. circa finem, ubi sic inquit. *Quia forma Dei accepit formam servi, utrumque Deus, & utrumque homo: sed utrumque Deus propter accipientem Deum, utrumque autem homo propter acceptum hominem*: ubi verbum illud, *utrumque*, videtur indicare Christum esse plura: exponit autem D. Th. August. posuisse nomen illud, *utrumque*, non pro duobus suppositis, sed pro duobus nominibus significantibus idem suppositum sub diversis naturis, scilicet: *Deus & homo*. Aliter exponi posset mens August. ex alio ejus loco sup.cit.tract. 78. in Joan. ut scilicet, nomen illud, *utrumque*, propter duas naturas positum sit, ita ut sensus sit, utramque simul unum esse, seu componere Christum, qui sensus ex verbis ejus colligi videtur, sic enim inquit: *Agnoscamus geminā substantiam Christi, divinam, scilicet, qua æqualis est Patri, humanam, qua major est Pater, utrumque autem simul, non duo, sed unus est Christus, ne sit quaternitas, non trinitas, Deus: sicut enim unus est homo, anima rationalis & caro, sic unus est Christus, Deus & homo, ac per hoc Christus est Deus, anima rationalis, & caro.* Ubi ex contextu constat illud verbum, *utrumque*, ad utramque naturam referri: & eumdem esse sensum alterius loci, patet ex verbis sequentibus, cum enim dixisset, *Utrumque Deus & homo*, subdit: *Neque enim illa susceptione alterum eorum in alterum conversum est, nec divinitas in creaturam, nec creatura in divinitatem*. In hoc autem sensu explicari potest hæc propositio in sensu causali, juxta supra dicta disp.præceden.sect.2.

d In secundo, tertio, & septimo argumento, insinuat D.Th. dubium, an Christus possit dici aliud & aliud, & quidem D.Th. hic simpliciter videtur negare hanc locutionem, & rationem reddit ad 3. quia, cum, *aliud*, sit relativum diversitatis substantiæ, proprie refertur ad suppositum, & hanc sententiam sequitur Scotus dist. 6. At vero idem D.Th. supra q. 2. art. 3. ad 1. expresse docuit contrariam sententiam, dicens: *Sicut alterum & alterum in creaturis non significant diversitatem suppositorum, sed formarum accidentalium: ita aliud & aliud in Christo, non significare distincta supposita, sed diversas naturas substantiales*: quam sententiā sequuntur Palud. & Richard. dicta dist.6. & Waldens. lib. 1. Doctrin. fid. antiq.c.22. & videtur esse expressa sententia Damasc.lib. 3. de Fid. c.7. dicentis: Aliud, *personam indicat*, aliud, *naturam*: unde August. lib. contra Felician. c.11. *In homine*, inquit, *non alius homo anima, alius homo corpus, sed anima, aliud corpus, sic in Mediatore, aliud Dei Filius, aliud hominis filius, sed non alius, & alius, sed unus & idem.* Idem fere in enchirid.c.35.& 36. Et confirmari potest, nam, si *aliud & aliud* diceret diversitatem suppositorum, in Trinitate Pater & Filius possent dici aliud & aliud, quod est contra omnes Sanctos, Aug. & Damasc. supra Nazian. & alios, quos statim referam. Quod si respondeatur relativum, *aliud*, dicere diversitatem suppositi & naturæ, & ex secundo capite, illam locutionem in Trinitate esse falsam. Contra hoc est ratio, quæ ex D.Th. supra desumitur, quia *alterum & alterum* non dicunt diversitatem suppositi, nam idem dicitur alter a se ipso, si accidentaliter mutatus sit: ergo neque *aliud & aliud* necessario dicit diversitatem suppositorum: nam licet sit relativum substantiæ, solum dicit diversitatem essentialem in natura substantiali.

In hac re primo certum est, Christum non posse dici alium & alium. Ita docent Patres citati, quia, sicut *unus masculine* proprie refertur ad unitatem personæ, ita *alius*, ad ejusdem distinctionē, & ideo in Trinitate Pater dicitur alius a Filio. Secundo est certum, in Christo esse aliud & aliud, quia natura divina est aliud ab humana, & e converso, quomodo Nazian. *Aliud*, inquit, *& aliud sunt, ex quibus est Salvator, non tamen alius atque alius, ambo enim hæc connexione unum sunt*: cujus contrarium dicit esse in Trinitate, ubi Pater est alius a Filio, non aliud. Quæ doctrina Nazia. refertur, & probatur in Conc. Chalced. act.4. & similem habet Athanas. ep. ad Ep. sub fin. Cyril. lib. de Incarn. c.36. ubi dicit, Christum esse Deū & hominem, secundum aliud & aliud. Leo Pap. ep. 10. c.4. *Quamvis in Domino Jesu Christo Dei & hominis una persona sit, aliud tamen, unde contumelia in utroque communis, aliud, unde cōmunis est gloria.* Tertio illa propositio: *Christus est aliud & aliud*, neganda potius est, quam concedenda, quia juxta communem significationē & sensum ejus, significando diversitatem in natura substantiali, significat etiam diversitatem in supposito, quia significat diversitatem simpliciter, quæ includit utramque distinctionem, in quo differt ab illo relativo, *alterum*, quod tantum dicit diversitatem secundum quid. Et licet fortasse contrarium probabiliter defendi posset, tamen cum propositio sit ambigua, & possit facere erroneū sensum, simpliciter admittenda non est: dicatur ergo Christus habere aliud & aliud, & esse Deum & hominem secundum aliud & aliud, & componi ex his, quæ sunt aliud & aliud: non vero simpliciter esse aliud, & aliud. In solutione ad 3. docet D.Th. hanc propositionem esse falsam: *Christus est tantum homo*, quia illa dictio exclusiva posita in prædicato cadit supra formale ejus, unde excludit aliam naturam, non aliud suppositum, unde eadem ratione hæc etiam est falsa: *Christus est tantum Deus*, & constat, quia est utrumque: ergo non est tantum alterum illorum.

Christus non potest dici alius & alius.

An possit dici aliud & aliud.

Quod si objiciatur, quia illa dictio exclusiva ita resolvenda est, quia Christus est homo, & non est aliud, quam homo: sed utraque est vera, quia juxta dicta, Christus non est aliud, & aliud. Respondet D.Th. illam propositionem exclusivam non ita esse exponendam: sed hoc modo *Christus est homo, & non habet aliud esse, quam hominis*, & hęc posterior falsa est. Quam doctrinam admittunt Scotus, & fere alii Theologi in 3.dist.6. & est consentanea Damas. lib.3. de Fid.2.7. qui addit hanc locutionem posse admitti. *Totus Christus est homo, & totus Christus est Deus, & Christus est totus homo, & Christus est totus Deus.* Et quidem in his posterioribus locutionibus, cum particula, *totus*, est pars prædicati, nulla est difficultas, quia, ut bene Da-

Objectio.

Responsio.

Damascenus inquit, in eis solum significatur, Christum esse perfectum Deum, & perfectum hominem, & habere in se totam Dei naturam, & totam hominis naturam: at vero in prioribus locutionibus ubi particula, *totus*, est pars subjecti, & conjungitur cum Christo, cavenda est ambiguitas: significari enim per illas potest, totam personam Christi esse Deum, & totam esse hominem, & ita sunt veræ, ut recte Damasc. explicavit: significari etiam potest Christum totaliter, ut ita dicam, constitui humanitate vel Divinitate, atque adeo, vel Divinitatem solam, vel humanitatem esse totam formam, qua Christus constituitur: & hic sensus esset falsus, & ideo non videtur esse loquendum sine sufficienti expositione. Sic enim dixit August. sermon. 30. de verbis Apostoli. *Qui Jesum Christum plusquam hominem non noverunt, Jesum Christum utique non noverunt: si enim tantummodo homo est, & nihil amplius, non est ipse Jesus Christus.*

Reliqua argumēta D.Th. alia expositione non indigēt.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sit tantum unum esse.

114. 3.d.q.1.ar. 2.q.1.col. fin.& d ft. 6.q.2.a.2. & unio. art.4.& quodl.9. q.2.a t.2. & opus.3. c.216.& 219.lib.3. cap.13.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non sit tantum unum esse, sed duo. Dicit enim Damasc. in 3. lib. quod ea, quæ consequuntur naturam, in Christo duplicantur. Sed esse consequitur naturam, esse enim est a forma. Ergo in Christo sunt duo esse.*

2 Præterea. Esse Filii Dei est ipsa natura divina, & est æternum. Esse autem hominis Christi non est divina natura: sed est esse temporale. Ergo in Christo non est tantum unum esse.

3 Præterea. In Trinitate quamvis sint tres personæ, est tamen unum esse propter unitatem naturæ. Sed in Christo sunt duæ naturæ, quamvis sit una persona. Ergo in Christo non est tantum unum esse, sed duo.

4 Præterea. In Christo anima dat aliquod esse corpori, cum sit forma ejus. Sed non dat sibi esse divinum, cum sit increatum. Ergo in Christo est aliud esse, præter esse divinum, & sic in Christo non est tantum esse.

Sed contra. Unumquodque secundum hoc dicitur ens, secundum quod dicitur unum: quia unum & ens convertuntur. Si ergo in Christo essent duo esse, & non tantum unum, Christus esset duo, & non unum.

Respondeo dicendum, quod quia in Christo sunt duæ naturæ & una hypostasis, necesse est, quod ea, quæ ad naturam pertinent in Christo, sint duo, quæ autem pertinent ad hypostasim in Christo, sint unum tantum. Esse autem pertinet & ad naturam & ad hypostasim. Ad hypostasim quidem, sicut ad id, quod habet esse: ad naturam autem, sicut ad id, quo aliquid habet esse. Natura enim significatur per modum formæ, quæ dicitur ens ex eo, quod ea aliquid est, sicut albedine est aliquid album, & humanitate est aliquis homo. Est autem considerandum, quod si est aliqua forma vel natura, quæ non pertineat ad esse personale hypostasis subsistentis, illud esse non dicitur esse illius personæ simpliciter, sed secundū quid, sicut esse album est esse Sortis, non in quantum est Sortes, sed in quantum est albus. Et hujusmodi esse nihil prohibet multiplicari in una hypostasi, vel persona: aliud enim est esse, quo Sortes est albus, & quo Sortes est musicus. Sed illud esse, quod pertinet ad ipsam hypostasim, vel personam, secundum se impossibile est in una hypostasi vel persona multiplicari: quia impossibile est, quod unius rei non sit unum esse. Si igitur humana natura adveniret Filio Dei, non hypostatice vel personaliter, sed accidentaliter (sicut quidam posuerunt) oporteret in Christo duo esse: unum quidem, secundum quod est Deus, aliud autem secundum quod est homo. Sicut in Sorte ponitur aliud esse secundum quod est albus, & aliud secundum quod est homo, quia esse album non pertinet ad ipsum esse personale Sortis. Esse autem capitatum, & esse corporeum, & esse animatum, totum pertinet ad unam personam Sortis: & ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Sorte. Et si contingeret, quod post constitutionem personæ Sortis, advenirent Sorti manus, vel pedes, vel oculi (sicut accidit in cæco nato) ex his non accresceret Sorti aliud esse, sed solum relatio quædam ad hujusmodi, quia, scilicet, diceretur esse, non solum secundum ea, quæ prius habebat, sed etiam secundum ea, quæ sibi post modum advenerunt. Sic igitur, cum humana natura conjungatur Filio Dei hypostatice vel personaliter (ut supra dictum est) & non accidentaliter, consequens est, quod* q.2. art.6. *secundum humanam naturam non adveniat sibi novum esse personale, sed solum nova habitudo esse personalis præexistentis ad naturam humanam, ut scilicet, persona illa jam dicatur subsistere, non solum secundum divinam naturam, sed etiam secundum humanam.*

Ad primum ergo dicendum, quod esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem sive hypostasim consequitur, sicut habentem esse. Et ideo magis retinet unitatem secundum unitatem hypostasis, quam habeat dualitatem secundum dualitatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod illud esse æternum Filii Dei, quod est divina natura, fit esse hominis, in quantum humana natura assumitur a Filio Dei in unitatē personę.

Ad tertium dicendum, quod sicut in prima parte dictum est, quia persona divina est idem cum natura, in* 1.p.q.3. art.3.& 4. *personis divinis non est aliud esse personæ præter esse naturæ: & ideo tres personæ non habent nisi unum esse. Haberent autem triplex esse, si in eis esset aliud esse personæ, & aliud esse naturæ.*

Ad quartum dicendum, quod anima in Christo dat esse corpori, in quantum facit ipsum actu animatum: quod est dare ei complementum naturæ & speciei. Sed si intelligatur corpus perfectum per animam absque hypostasi habente utrumque hoc totum compositum ex anima & corpore (prout significatur nomine humanitatis) non significatur, ut quod est sed ut quo aliquid est. Et ideo ipsum esse est personæ subsistentis, secundum quod habet habitudinē ad talem naturam: cujus habitudinis causa est anima, in quantum perficit humanam naturam, informando corpus.

COMMENTARIUS.

IN hoc articulo, non solum est quæstio de modo loquendi, sed etiam de re ipsa. Et quoniam mens D.Th. in toto articulo obscura est, prius res ipsa disputanda videtur, & deinde sensus D. Th. & vera ejus mens ac sententia explicanda: ipse enim simpliciter docet, in Christo esse tantum unum esse personale. Quid autem intelligat nomine esse personalis, quomodo etiam illud affirmet esse unum, non satis declarat, neque etiam exponit, quomodo per illud esse humanitas ipsa existat; omnia ergo hæc ex sequenti disputatione constabunt.

DISPUTATIO XXXVI.

In duas Sectiones distributa.

De esse existentiæ Christi, & humanitatis ejus.

DUo breviter in hac disputatione tractanda sunt. Primum est, per quam existentiam humanitas Christi in rerum natura existat, alterum vero est, an & quomodo esse existentiæ Christi unum sit; quæ disputatio, quod ad rem ipsam attinet, & præsertim quoad primam ejus partem, ad quæstionem secundam D.Thomæ pertinebat, ubi mysterium ipsum & unio Incarnationis explicata est. Ibi enim videndum erat, an hæc unio sit in ipsa existentia increata, nec ne: tamen in hunc locum remissa est, ut hoc consuetudini daremus, & quia maxime videtur hæc disputatio necessaria ad ea intelligenda, quæ D. Thomas in hoc articulo tradit.

SECTIO I.

An humanitas Christi formaliter, & intrinsece existat in rerum natura per existentiam increatam, vel per propriam & creatam.

PRima sententia negat, in Christi humanitate esse aliquam existentiam creatam, sed per unionem assumptam esse ad existendum per ipsam existentiam increatā Verbi divini. Hæc est sententia communis Thomistarū: Cajet. hic, Capreol. in 3.dist.*6*. Ferrar.4. contra Gent. c. 35.& 41. tenet etiam Henric. quodlib. 3. q. 2. & communiter censetur esse D. Thom. Quæ sententia supponit unum metaphysicum fundamentum, scilicet existentiam & essentiam in rebus creatis realiter, seu ex natura rei, ita distingui, ut possit natura creata in essentia sua conservari, & privari sua existentia, & per alienam terminari. Nam ex hoc fundamento sequitur, possibile esse humanitatem Christi esse privatam propria existentia creata, & per existentiam Verbi ita esse terminatam, ut per eam formaliter existat. Sicut enim supra dicebamus, Verbum potuisse assumere naturam ad suam subsistentiam, quia ex parte naturæ est distinctio sufficiens, & ex parte Verbi nulla est imperfectio, seu defectus perfectionis, unde hoc possit impediri: ita, supposita distinctione existentiæ creatæ ab essentia, est ex parte naturæ sufficiens fundamentum, ut possit privari propria existen-

tia, & assumi ad existendum existentia aliena; ex parte autem Verbi est sufficiens perfectio, ut possit supplere existentiam alienam, quia est suum esse perfectissimum, & infinitum, eminenter continens omnes esse creaturæ, & sine imperfectione hoc facere potest post mutationem creaturæ, sine mutatione sui. Quod si hoc fieri potest, non est negandum, quin factum sit in hoc mysterio: primo quidem, quia ita insinuant sancti Patres, Sophron. Damasc. & D.Th. Et deinde, quia hoc modo melius intelligitur substantialis unio ac per se, quæ alia ratione vix potest intelligi. Quæ omnia commodius proponemus infra, cum illis satisfaciendum erit, nunc solum insinuata sunt ad explicandum fundamentum hujus sententiæ.

Impossibile est humanitatē existere existentia increata. Dico primo. Impossibile est humanitatem existere in rerum natura per existentiam increatam Dei, seu divini Verbi, unde necesse est, ut existat per existentiam propriam & creatam. Hæc est communior sententia Theologorum, Altisiod. lib.3. summ. tract.1.c.1.q.8. Albert. in 3.dist.6.q.2.art.4.& ibi Scot. Durand. Gabr. Almay. Bonavent. dist.5.a.2.q.1. ad argum. & ex Thomistis, Hervæ. dist.9.q.1.art.3. Paludan.q.3. qui late defendit, hanc sententiam non esse contrariam D. Th. sed potius illius doctrinæ consentaneam. In Conciliis vel sanctis Patribus pauca reperientur, quibus satis possit hæc conclusio confirmari; in hoc vero favent huic assertioni, quod loquentes de hoc mysterio semper supponunt humanitatem Christi habere in se intrinsecam entitatē actualem creatam, distinctam ab entitate & actualitate Verbi, & prærequisitam ad ipsam unionem. Ex quo principio potissimum confirmanda nobis est hæc conclusio. Deinde in VII. Synod. act.6. tom.3. col.8. quidam Epiphanius Episcopus ita distinguit naturam ab hypostasi, quod natura dicit tantum humanitatem existentem, hypostasis vero addit subsistentiam. Præterea Damasc. lib.3. cap.3. dicit, Verbum assumpsisse humanitatem: *Nec substantia, nec existentia privatam*: Sic enim vertit Faber, aliter enim vertit Billius, scilicet: *Assumpsit humanitatem redactam in nihilum*, id est, non privatam existentia. Hoc enim ad literam significat vox Græca, ac si idem sit, privari existentia, quod redigi in nihilum. Et c.11.& 12. dicit Damasc. humanitatem habuisse existentiam in Verbo, non per Verbum: & ibidem distinguit existentiam humanitatis ab assumptione.

Existētia quid sit. Ut ratione probemus hanc conclusionem, oportet, ut in æquivoco non laboremus, & inter authores utriusque opinionis conveniat, quid nomine existentię significetur. Ego enim per existentiam intelligo id, quo unaquæque res formaliter habet, ut sit actualis entitas in rerum natura, & extra nihil, seu extra causas suas: ut verbi gratia anima Christi, vel humanitas prius quam crearetur, actu nihil erat, sed solum in potentia; cum primum ergo intelligitur exire ex illa potentia in actum, & desinere esse nihil, intelligitur actu existens: & existentia illius erit ille modus, vel illa actualitas, quo intrinsece, & formaliter constituitur extra nihil. Quod autem iste sit proprius & precisus conceptus existentię, late ostensum est in propria disputatione metaphysica de hac re. Nunc breviter declaratur primo, quia res, quæ actu est extra nihil, & extra causas, hoc ipso intelligitur actu existens, quid enim aliud significare potest hoc verbum existendi? Sed existentia est id, quo res existit formaliter; ergo. Secūdo omnis res, cum primum intelligitur producta a sua causa, & esse extra nihil, intelligitur habere aliquod esse, quod ab ęterno non habuit ergo illud esse est esse existentiæ. Antecedens per se notum est, quia habet aliquod esse, quod est terminus actionis novæ, quæ ab æterno non fuit. Consequentia vero probatur, quia illud esse non est esse essentię, ut sic, quia esse essentiæ, quod a D.Th. aliquando distinguitur ab esse existentiæ in creaturis, dicitur esse æternum, & immutabile, & inseparabile ab essentia; & propterea distingui dicitur ab ipsa existentia: at vero hoc esse novum, quod habet res, cum primo producitur, seu per ipsam productionem, est temporale & separabile ab essentia: potest enim res amittere hoc esse, quamvis rei essentia semper eadem maneat; non est ergo hoc esse essentię, sed existentiæ. Tertio quia si ex hoc, quod res intelligitur actu esse in rerum natura extra causas suas, non intelligitur actu existens, quæro, quid illi addat existentia postea adveniens? Certe non potest illi tribuere, ut actu sit, hoc enim aperte supponitur ex vi prioris cōceptus: tribuet ergo, quod hoc vel illo modo sit: at vero hoc jam non pertinet ad rationem existendi absolute, sed ad determinationem quandam & modificationem ipsius existentiæ, unde hoc potius pertinet ad rationem subsistentię vel inhærentiæ. Quod si quis contendat, hunc modum determinantem, ut ita dicam, entitatem actualem, ut sic, vel aliter sit, vocari existentiam, & non illud ipsum esse, quo constituitur res in esse entitatis actualis, de significatione vocis potius, quam de re contendit, & contra communem modum concipiendi non solum sapientum, sed etiam omnium hominum, utitur nominibus: quamvis enim quantitas, v. g. in Sacramento Eucharistiæ mutet modum existendi, nullus tamen dicet mutare ipsam existentiam, quæ eadem est in quantitate, sive inhæreat, sive a subjecto separetur.

Ex ratione vero existentiæ sic explicata colligitur primo, fieri non posse, ut aliquid sit ens in actu, seu ut concipiatur tanquam actualis entitas, quin in suo conceptu formaliter & intrinsece includat existentiam, ita ut nec per abstractionem præcisivam intellectus possit unum ab altero separari, manente vero conceptu utriusque. *Existētia est de formali conceptu entis in actu.* Quod patet ex dictis, addito generali principio, impossibile esse concipere effectum aliquem formaliter constitutum per aliquam formam, aut per actum intrinsecum similem formæ, quin in illo includatur talis forma. Exēplis res fit manifesta, non enim potest concipi album constitutum in ratione albi, quin in illo conceptu intrinsece includatur albedo: & in hoc mysterio impossibile est concipere Christum constitutum hominem, quin ibi includatur humanitas, quæ est forma constituens hominem. Et pari ratione impossibile est concipere eumdem Christum constitutum in ratione hujus personæ compositæ, quin ibi includatur subsistentia Verbi, tanquam intrinsecus terminus quasi formaliter constituens Christum in esse personæ. Et ratio generalis est, quia causa formalis, vel actus quasi formalis concurrit ad suum effectum vel quasi effectū, intrinsece, & per se ipsum illū constituendo, & ideo intime includitur in conceptu constituti: constat autem ex dictis, entitatem actualem ut sic, intrinsece, & quasi formaliter constitui in esse entitatis actualis per existentiam; ergo impossibile est concipere entitatem actualem ut sic, quin in illa intrinsece includatur existentia. Unde mea sententia valde decipiuntur, qui dicunt essentiam creatam intrinsece constitui in esse entitatis actualis, non per existentiam ipsam, sed per habitudinem ad existentiam, seu per capacitatem existentiæ, ita ut rem esse entitatem actualem, sit esse proxime capacem existentiæ, ipsa vero existentia sit quædam conditio, seu quidam ultimus terminus & actus illius entitatis, seu capacitatis. Est enim hoc repugnans veræ ac propriæ rationi existentiæ a nobis explicatæ: & improbatur facile, quia essentia secundum se, ut dicitur esse æterna in potentia suæ causæ, est capax existentiæ secundum potentiam objectivam, seu per extrinsecam denominationem a potentia suæ causæ; entitas ergo actualis non consistit in hac capacitate, ut sic.

Objectio. Dicetur fortasse, hanc esse capacitatem remotam, rationem vero entitatis actualis consistere in capacitate proxima. *Responsio.* Sed contra, nam vel hæc capacitas proxima est objectiva tantum, & sic non est extra latitudinem entis in potentia, neque est realitas actu producta: vel est capacitas subjectiva fundata in aliqua actuali entitate jam producta, & sic necesse est, ut illa entitas, in qua fundatur, habeat aliquod esse intrinsecum novum & productum, quod necesse est, ut sit esse existentiæ, ut probatum est: ergo talis entitas non constituitur per capacitatem existentiæ, sed intrinsece per existentiam ipsam. Quin potius, ut supra dicebam, si res jam habet hoc esse actualis entitatis, non intelligitur, quomodo sit in potentia, vel capacitate, ut ulterius terminetur per existentiam: sed recte intelligitur esse in potentia, ut terminetur per inhærentiam, vel per subsistentiam nam, ut recte dixit Damascenus lib.5. c.3. *Subsistentia est modus existentiæ.* Unde etiam obiter intelligitur, essentiam non vere, neque proprie comparari ad existentiam per modum subjecti, vel potentiæ receptivæ, quia in subjecto, vel receptiva potentia necesse est præintelligi actualitatem aliquam, ut possit alium actum suscipere; ipsi vero existentiæ nulla actualitas seu actualis entitas supponitur, sed per illam intime & formaliter constituitur. Et eadem ratione obiter colligitur, essentiam non comparari ad exi-

existentiam per modum principii effectivi, neque per propriam actionem, neque per naturalem resultantiam: quia in omni principio effectivo supponi debet aliquod actuale esse, ut ab illo possit aliquid fieri vel manere. Quod enim actualiter nihil est, nullo modo potest aliquid efficere: at vero essentia, ut præintelligitur existentiæ, non est actualis entitas, sed in potentia tantum: nihil ergo potest efficere, nisi prius per ipsam existentiam constituatur in esse actualis entitatis; ergo impossibile est, ut sit principium efficiens ipsam existentiam.

Humanitas Christi, ut cō-distincta a Verbo, est actualis entitas. Ex his principiis metaphysicis demonstratur Theologica conclusio a nobis posita, quia humanitas Christi, ut condistincta a Verbo, intelligitur esse quædam actualis entitas, quam ipsa secum affert, & illam a Verbo formaliter non recipit: ergo intelligitur esse existens per existentiam propriam, & creatam, omnino a Verbo distinctam. Consequentia patet ex dictis, quia idem est, esse entitatem existentem, quod entitatem actualem, & quia in intrinseco conceptu entitatis actualis includitur existentia, in intrinseco autem conceptu humanitatis, ut est entitas actualis, non includitur Verbum. Quod simul cum antecedenti probatur, primum ex modo, quo Concilia & Sancti explicant hoc mysterium, dicunt enim, factum esse per ineffabilem compositionem unius personæ ex duabus naturis realibus, & actualibus, & ut sic inter se distinctis: unde plane significant, sicut Divinitas seu Verbum habet suam actualem entitatem, in cujus intrinseco conceptu non includitur humanitas: ita & e converso, humanitatem habere etiam suam entitatem actualem, in qua intrinsece non includitur Verbum, neque aliquid increatum: necesse est ergo, ut ibi includatur existentia creata. Et revera per se incredibile est, humanitatem, quæ, ut est actualis entitas, tota est creata, formaliter cōstitui in esse talis entitatis per divinitatem, seu Verbum increatum, quod argumentum infra amplius urgebimus.

Secundo hoc declaratur, nam Angelus bonus vel malus virtute naturali intuitive videt humanitatem Christi, & totam actualem entitatem ejus: ergo videt id, quo illa humanitas intrinsece & formaliter constituitur in esse talis entitatis actualis. Fieri enim non potest, neque intelligi, ut aliquis intuitive videat album ut album, & non videat albedinem ipsam: sed Angelus virtute naturali non poterat intueri Verbum, vel divinitatem unitam humanitati; ergo signum evidens est, humanitatem non constitui in esse actualis etitatis per hanc unionem, nec per rem increatam, sed per existentiam propriam, & creatam, quam Angelus intueri potest. Quod ex eodem mysterio ita confirmatur, nam quia humanitas Christi in ratione subsistentis constituitur per ipsam subsistentiam increatam, quam dæmon intueri non potest, fit, ut ipse non possit illam intueri & clare videre in ratione subsistentis: ergo, si per existentiam divinam constitueretur in esse actualis entitatis, non posset illam sub hac ratione clare intueri, non visa ipsa existentia divina, quod est evidenter falsum.

Tertio. Humanitas ut actualis entitas ordine naturæ supponitur assumptioni; ergo non constituitur in esse actualis entitatis per ipsam assumptionem, & consequenter nec per existentiam increatam, nam terminus assumptionis non potest illi supponi. Antecedens, primum est D.Thom. supra q.4.art.2.& 3. ubi inquit, quod assumitur, non esse terminum assumptionis, sed præintelligi assumptioni: vult autem præintelligi secundum esse existentiæ actualis, nam secundum esse in potentia, etiam quod creatur, præintelligitur creationi, & terminus resultans per assumptionem præintelligitur ut possibilis: & ideo apertius q.6.art.4. ad 3. dicit, carnem Christi non prius natura esse ens, quam sit a Verbo effecta, prius autem natura esse ens, quam sit Verbo personaliter unita. Ratione vero probatur primo, quia, quod assumitur, oportet, ut sit aliquod ens in actu, quia Verbum non assumit essentiam humanitatis, prout intelligitur esse in potentia objectiva, sed prout intelligitur esse in actu. Secundo, quia esse, ordine naturæ prius est, quam uniri, quia, quod assumitur in hac unione, est subjectum unionis, & ideo supponitur illi, ut actuale ens.

Objectio. Dices, interdum aliquid non prius natura fit, quam uniatur, quia, si fit in alio, ut accidens, simul fit, & unitur, quia in ipso subjecto fit, unde accidens non prius natura est, quam insit: idem ergo dici poterit de humanitate Christi, scilicet, fieri in ipso supposito Verbi, & ideo non prius natura existere, quam uniri.

Responsio. Respondet ur, non esse simile exemplum, quod affertur, nam quando forma fit in subjecto per mutationem ipsius subjecti, & per actionem in ipso susceptam, & cum concursu materiali ipsius subjecti, ex quo educitur forma, tunc recte intelligitur, illam et actione & concursu formam fieri, & uniri subjecto. At vero, cum in præsenti mysterio actio unitiva & mutatio non recipiatur in supposito Verbi tanquam in subjecto, sed in ipsa humanitate, necesse est, ut humanitas ipsa supponatur unioni, sicut subjectum ejus, non potest autem supponi ut subjectum, nisi supponatur in ratione actualis entis jam producti. Quod ita confirmatur, nam modus rei, præsertim extraneus, supponit ordine naturæ rem, cujus est modus; unio autem vel assumptio est modus ipsius humanitatis extra naturam ejus; ergo ordine naturæ supponit illam in ratione entis actualis, & consequenter non habet humanitas per hanc unionem, ipsam rationem actualis entis, atque adeo neque existentiam ipsam.

Unde arguitur quarto, nam creatio animæ Christi, & unio illius ad Verbum, sunt actiones distinctæ, quarum prima secundæ supponitur, sicut creatio ejusdem animæ distincta est ab unione ad corpus, & illi supponitur: sed per creationem recipit anima aliquod esse: ergo existentiam creatam: major supra probata est disp.1.sect.9. tum rationibus, tum authoritate D. Th. & aliorum Theologorum. Nunc breviter declaratur, tum quia creatio animæ est productio ex nihilo, unio vero est mutatio vel actio ex præsupposito subjecto: tum etiam, quia creatio animæ Christi est actio naturalis ejusdem ordinis & rationis cum creatione alterius animæ, at vero unitio est actio supernaturalis distinctæ rationis & ordinis. Tum etiam, quia, ut supra dicebam, non potest intelligi, Verbum terminare animam, ut erat ab æterno in potentia, sed ut est aliquid jam factum; ergo alia est actio, per quam anima fit, & alia, per quam unitur, ut terminetur a Verbo, & idem proportionaliter est de tota humanitate. Prima vero & secunda consequentia probantur, quia per illam creationem fit aliquod esse in ipsa anima, & non fit esse essentiæ, ut condistinguitur ab esse existentiæ, quia ut sic non est esse novum, sed æternum, quia revera tantum est esse in potentia: est ergo esse existentiæ creatum, cum per creationem fiat, quod manet in ipsa anima Verbo unita, non enim potest perdere per assumptionem illud esse, quod per creationem habuit: aliàs non possent creatio & assumptio simul esse in eodem instanti.

Ad hanc, & præcedentem rationem, respondet quidam modernus author, verum quidem esse, creationem & assumptionem animæ & humanitatis esse actiones seu mutationes diversas, & creationem in via seu in fieri præsuppositam fuisse ordine naturæ assumptioni; nihilominus tamen in termino seu in facto esse, assumptionem fuisse priorē productione, ita ut licet hæc propositio vera sit, *humanitas prius natura producitur, quā sit assumpta*, hæc tamen sit falsa, *humanitas prius natura est producta, quam assumpta*; sed e contrario verum sit, humanitatem prius natura fuisse assumptam, quam productam; atque hinc defendit, per illam creationem in fieri non fuisse communicatum animæ Christi aliquod esse existentiæ, quia per assumptionem fuit præventa, ne ad suum terminum deveniret: nam ex vi creationis in fieri tēdebat anima Christi ad existendum, non tamen obtinuit existentiam, quia per unionem impedita est, seu præventa.

Verumtamen hæc responsio, & doctrina tot includit falsa, & inintelligibilia, ut ad confirmandam doctrinam nostram sufficiat. Nam in primis manifestam involvit repugnantiam, quod aliquid intelligatur prius assumptū, quam productum, vel creatum: quamvis enim defendi possit, aliquid non prius produci, quam uniri, tamen, quod uniatur, priusquam producatur, aperta est repugnantia, cum esse unitum essentialiter supponat vel includat esse, & consequenter unio in rerum natura existens supponat vel includat productionem vel existentiam unibilium cum proportione debita, id est, si unio fit in fieri, supponat vel includat productionem in fieri, si vero in facto esse, similiter. Et declaratur in præsenti, nam hæc unio, vel supponit existentiam, & est ad subsistendum; & sic necessario supponit rem productam quoad existentiam, ut nos dicimus: vel est ad existendum simul & subsistendum, ut alii ajunt; & sic necesse est, ut in quocumque signo

ſigno intelligitur humanitas aſſumpta & unita in facto eſſe, intelligatur etiã exiſtens: & conſequenter producta: non ergo poteſt eſſe prius natura aſſumpta, quã producta in facto eſſe. Quod vero neque in præſenti materia illa duo ſint omnino ſimul, late probatum eſt, cit. diſ. 8. ſect. 1.

Deinde ex his, quæ in illa reſponſione conceduntur, demonſtratur aperte; nam cum dicitur creatio in fieri eſſe prius natura, quam aſſumptio, interrogo, an in re ipſa talis creatio exiſtat, ut eſt fieri paſſivum humanitatis, an non. Hoc poſterius conſequenter dici non poteſt, quia alioqui non intervenient ibi duæ mutationes, ut conceditur, ſi utraq; in re ipſa non exiſtit. Itẽ, quomodo eſt prior creatio in fieri, ſi ſecundum illud fieri in rerũ natura non eſt? Admittenda ergo eſt juxta illam reſponſionem vera & realis creatio in fieri in re ipſa exiſtens. Hoc autem poſito, impoſſibile eſt, talem creationem ſeu quaſi mutationem impediri, ne in re ipſa ſuum habeat terminum, quod in univerſum in omni mutatione vel actione, ſeu in omni fieri, verum eſt, quia actio ſeu fieri dicit eſſentialem habitudinem ad terminum, non aptitudinalem, ut ſic dicã, ſed actualem, ut eſt, quatenus actu fit: ergo implicat contradictionem, quod ipſum fieri in rerũ natura ponatur, & quod impediatur terminus juxta gradum & latitudinem talis fieri; unde, ſi fieri eſt momentaneum & ſimul totum, neceſſario habet integrum terminum. Et declaratur in præſenti, nam, ſi ordine naturæ anteceſſit creatio animæ in fieri, quidnam factum eſt, aut quidnam conſecuta eſt illa anima per tale fieri? Reſpondent, nihil in re eſſe conſecutam, niſi quod tendebat ad exiſtendum, niſi impediretur. Sed quidnam, quæſo, eſt tendere ad exiſtendum? Aut quid eſſe poteſt talis tendentia, niſi ipſa exiſtentia, prout in fieri? tendere enim ad calorem nihil aliud eſt, quam habere calorẽ in fieri: & idem eſt in omnibus aliis tendentiis: ſicut ergo impoſſibile eſt, eſſe actualem calefactionem, ſeu tendentiam ad calorem, quin reſultet aliquis calor: ita impoſſibile eſt intelligere tendentiam ad exiſtẽdum per veram creationem in fieri, quin per tale fieri aliqua exiſtentia facta intelligatur: ſi ergo creatio in fieri ordine naturæ antecedit, & illa non potuit impediri per aſſumptionem a ſuo intrinſeco termino, neceſſe eſt, ut ſecundum eumdem naturæ ordinem in facto eſſe anteceſſerit. Quod ſi quis tandem reſpondeat, verum eſſe, creationẽ illam in fieri non impediri a ſuo intrinſeco termino; hunc autem terminum non eſſe rem ſecundum eſſe exiſtentiæ, ſed ſecundum eſſe eſſentiæ, hoc in primis nihil confert ad prædictam reſponſionem defendendam; concedendum enim conſequenter eſt, animam Chriſti non ſolum prius natura creari, quam aſſumi, ſed etiam prius natura eſſe creatam, quam aſſumptam, quia illa creatio non fuit impedita quoad ſuum intrinſecum terminum; & quia anima ſecundum illud eſſe eſſentiæ, quod dicitur habere per creationem, ſupponitur aſſumptioni. Deinde ſatis oſtenſum eſt in ſuperioribus, illud eſſe, cum ſit novum & temporale, neceſſario eſſe debere eſſe exiſtentiæ.

Quinto, eadem numero entitas actualis humanitatis, quæ nunc eſt unita Verbo, poſſet in rerum natura conſervari ſeparata a Verbo; ergo in utroque ſtatu conſtitueretur in eſſe actualis entis per eumdem numero actum, atque adeo per eamdem numero exiſtentiam: ſed ſeparata conſtituitur in eſſe entis per exiſtentiam creatam, ut per ſe notum eſt; ergo & unita. Antecedens evidens eſt ex iis, quæ ſupra diximus de hac unione, unde a nemine in dubium revocatur. Prima vero conſequentia probatur, quia impoſſibile eſt, effectum formalem, ſeu rem conſtitutam per aliquem intrinſecum actum ſeu formam, eſſe eamdẽ numero, quin actus ſeu forma, qua conſtituitur, eadem numero ſit, ut in hoc eodem myſterio ſeparata humanitate, non maneret eadem numero perſona, quia non conſtitueretur in eſſe perſonæ per eamdem numero perſonalitatem increatam. Si ergo humanitas unita conſtitueretur in eſſe entis actualis per ipſam exiſtentiam increatã, diſſoluta unione non poſſet conſervari eadem numero entitas actualis: unde etiam fit, diſſoluta unione, humanitatem corrumpi, quia amitteret ſuum eſſe exiſtentiæ, & hoc eſt corrumpi; & eadem ratione ſi maneret ſub alia exiſtentia, produceretur de novo, quia acquireret novum eſſe exiſtentiæ, quod eſt proprius terminus productionis, ut oſtenſum eſt: eſſet ergo entitas numero diſtincta, vel maneret eadem numero entitas in eodem inſtanti producta & corrupta, quod inintelligibile eſt.

Sexto. In Chriſto Domino ſunt duæ naturæ habentes diſtinctas entitates actuales creatam & increatam: ergo conſtituuntur in ſuis entitatibus per exiſtẽtias diſtinctas, creatam & increatã: patet conſequentia, tum ex ratione facta, quod non poſſunt effectus, ſeu res conſtitutæ per aliquem actum eſſe diſtinctæ, ut conſtituuntur per illum, & tamen actus, quo conſtituuntur, eſſe omnino iidem: tum etiam, quia ſi exiſtentia eſt, qua formaliter conſtituitur actualis entitas, intelligi non poteſt, per exiſtentiam increatam conſtitui entitatem aliquam in eſſe entitatis createſ: ſicut, quia perſonalitas eſt formale conſtitutivum perſonæ, intelligi non poteſt per increatam perſonalitatem conſtitui perſonã creatam; formalis enim effectus, vel quaſi effectus, debet eſſe proportionatus actui intrinſeco ſeu formæ, per quam conſtituitur. Scio, multa ex his argumentis poſſe juxta contrariam ſententiam nonnullis exemplis metaphyſicis enervari, ut v. g. de materia, quæ juxta multorum opinionem nullam habet propriam exiſtentiam, & ſub diverſis formis per diverſas exiſtentias eadem numero exiſtit. Sed hæc & ſimilia non ſolum non impediunt rationes factas, verum eiſdem, aut ſimilibus convincuntur illa exempla eſſe falſa.

Ultimo tandem arguitur ex propriis principiis theologicis, quia, ſi humanitas Chriſti exiſtit per increatam exiſtentiam, ſequitur, unionem Incarnationis factam eſſe in aliquo eſſentiali, quod eſt omnino falſum, ut ſupra contra Durand. viſum eſt ex ſententia etiam D. Th. & totius ſcholæ ejus. Sequela patet, quia eſſe exiſtentię in Deo eſt eſſe abſolutum & eſſentiale, ut ſupra viſum eſt, & hic ad 3. docet S. Thom. Ex quo ulterius ſequitur, hanc unionem factam eſſe in natura, quia cõpoſitio in eſſe & eſſentia, eſt compoſitio unius naturę exiſtentis: vel certe ſequitur, hic eſſe duas uniones, ſaltem ratione diſtinctas, alterã eſſentiæ humanitatis ad exiſtentiam Dei, altera humanitatis exiſtentis ad ſuppoſitum, & illam terminari ad abſolutum, hanc vero ad relativum, atque adeo illã per hanc determinari ad unam tantũ perſonam, quę tamen omnia ſeu ſimilia graviter in Durando reprehenduntur. Ad hãc vero rationem reſponderi poteſt, primo exiſtentiam naturæ creatæ, nihil aliud eſſe, quam perſonalitatem ejus, & ideo unica aſſumptione & unione aſſumptam eſſe humanitatem ad exiſtentiam & perſonalitatem alienam. Sed hæc reſponſio in primis fundatur in opinione Capreoli, quam pauciores Thomiſtæ ſequuntur, ſcilicet, ſubſiſtentiam ſeu perſonalitatem naturæ creatæ eſſe illius exiſtẽtiam, quæ opinio falſa eſt, ut in diſp. metaph. de hac re latius tractavi, & ex dictis ſupra circa q. 2. D. Th. & hic non obſcure intelligi poteſt, quia, naturam ſubſtantialem exiſtere, nihil aliud eſt, quã eſſe actu ens, extra nihil, & extra cauſas ſuas: ſubſiſtere vero aut perſonari pertinet ad modũ per ſe, & complete exiſtendi. Deinde, ſuppoſitis iis, quę ſupra diſp. 11. diximus, negari non poteſt, quin exiſtentia abſoluta in Deo a perſonalitate Verbi, ſaltem ratione, diſtinguatur. Sed reſponderi poteſt ſecũdo, in Trinitate dari in ſingulis perſonis exiſtentias relativas ratione diſtinctas ab abſoluta, quæ in ſingulis perſonis non diſtinguuntur a propriis relationibus, ita unica unione humanitatis terminata ad proprietatem Verbi aſſumi potuiſſe humanitatem, tam ad exiſtendum, quam ad ſubſiſtendum, quia illa proprietas, & ſubſiſtentia eſt, & exiſtentia relativa. Sed quamquam hæc videri poſſit apparens fuga vel evaſio, tamen non ſibi conſtat, neque conſequenter loquitur: nam ex eodem fundamento, ex quo cogimur ponere in Trinitate exiſtentiam abſolutam & relativam, cogimur ponere in duabus Chriſti naturis exiſtentiam creatam & increatam, & ideo vel utrumque affirmandum eſſet, vel utrumque negandum. Quod ita declaratur, quia, ſi in Deo eſt exiſtentia abſoluta & relativa, ideo eſt, quia exiſtentia nihil aliud intrinſece eſt, quam ipſa actualis entitas rei, & ideo quot ſunt modi entitatum, tot neceſſe eſt eſſe modos exiſtentiarum: & hinc concluditur, quia in Deo eſt entitas abſoluta & relativa ratione diſtinctæ, eſſe etiam proportionalem exiſtentiam: ergo pari ratione, quia in Chriſto ſunt duæ naturæ, quæ ſunt duæ entitates actuales, altera creata, altera increata, proportionaliter erunt exiſtentia creata & increata. Vel e contrario confirmatur, quia ſi in perſona creata exiſtentia eſt unicus actus indiviſibilis, per quam & perſona, & natura exiſtit, multo magis in perſonis divinis ipſum eſſe abſolutum naturæ erit etiam exiſtentia omnium relationum, & exiſtentia erit tantum abſoluta, & in ea facta erit unio, & procedet ratio facta. Si autem in Deo, ſicut perſona

ſona

ſona & natura ratione diſtinguuntur,ita etiam eſſe naturæ & eſſe perſonæ:ergo multo magis in natura & perſona creata diſtinguetur eſſe naturæ ab eſſe perſonæ, & in Chriſto homine diſtinguetur eſſe naturæ creatæ, quod creatum eſt, ab eſſe perſonæ increato. Et confirmatur tandem, quia humanitas Chriſti eſt res abſoluta: ergo conſtituitur ut ſic per aliquod eſſe abſolutum,& non per relativum: ſicut e contrario, perſona Chriſti non eſt abſoluta, ſed relativa, quia in ratione perſonæ non conſtituitur per terminum abſolutum, ſed per relativum.

Qualis ſit exiſtentia creata animæ Chriſti. Dico ſecundo. Creata exiſtentia humanitatis Chriſti non eſt omnino perfecta & completa in genere ſubſtantiæ, & ideo habet potius rationem inexiſtentiæ, quam exiſtentiæ ſimpliciter. Hæc concluſio colligitur ex authoribus ſupra citatis, & ipſo myſterio; nam per hanc exiſtentiam non habet humanitas Chriſti,ut in ſe exiſtat, ſeu per ſe, & independenter ab alio, exiſtit enim in Verbo, a quo pendet: unde caret ultimo termino & complemento ſuo, & habet modum exiſtendi in alio, ſicut ſupra diſp.9.explicatum eſt; habet ergo rationem inexiſtentię.

Objectio. Dices. Hinc ſolum colligitur,deeſſe illi humanitati & exiſtentiæ ejus, ultimum & connaturalem terminum, qui eſt propria ſubſiſtentia ſeu perſonalitas,quæ ex natura rei diſtinguitur ab exiſtentia naturæ; non tamen inde fit, ipſam exiſtentiam naturæ eſſe in ſe minus perfectam & completam, quam in quacumque alia humana natura.

Reſpõſio. Reſpondetur ex principiis poſitis, quidquid actu eſt, eo modo,quo eſt, habere aliquid exiſtentiæ: unde fit, ut perſonalitas creata eo modo, quo eſt aliquid diſtinctum a natura, ita ſuo modo habeat propriam exiſtentiam, qua conjuncta cum exiſtentia naturæ ex utraque conflatur una abſoluta, & cõpleta ſubſtantialis exiſtentia. Exiſtentia igitur ſolius naturæ comparata cum hac completa exiſtentia, dicitur imperfecta & incompleta: nam ſicut ipſa natura ſeu humanitas præciſa a perſona, eſt incompleta ſubſtantia,ita ejus exiſtentia pręciſe ſumpta incompleta eſt, & hoc modo dicimus exiſtentiam humanitatis Chriſti eſſe incompletam, & capacem modi inexiſtendi in Verbo: quia, licet nihil illi deſit de exiſtentia naturæ, tamen hoc totum eſt de ſe incompletum præciſe ſumptũ, & carens ultimo ſuo termino, ut explicatum eſt. Fundamentum contrariæ ſententiæ fere ex dictis everſum eſt. Oſtenſum eſt enim, exiſtentiam non ita diſtingui ab eſſentia, ut poſſit res aliqua exiſtere per exiſtentiam alterius, ſicut non poteſt eſſe entitas per entitatem alterius: quia, ſicut nihil eſt magis intrinſecum,& (ut ita dicam) magis idem cum unaquaque re,quam ipſa ejus entitas,ita nullus quaſi effectus formalis requirit actum magis intrinſecum & proprium ipſius rei, quam ipſum exiſtere: & propterea illa compoſitio ex eſſentia creata & exiſtentia increata,& in univerſum ex eſſentia propria, & exiſtentia aliena, impoſſibilis eſt. Sed ne videamur difficultatem ſubterfugere, oportet in particulari diſſolvere, quæ in contrarium objici ſolent.

Objectio. Objicitur enim primo authoritas Sophronii VI.Synod. act.11.ubi de Chriſti humanitate loquens,inquit,*in ipſo*, id eſt in Verbo,*& non in ſe, habuit exiſtentiã unam cum Verbo.* Secundo objicitur authoritas Damaſc.lib.3.c.22. ubi dicit, humanitatem Chriſti exiſtere per exiſtentiam Verbi. Hæc duo teſtimonia affert Medina hic,his eiſdem verbis,idcirco ita illa propoſui. Addunt etiam authoritatem D.Th. quam nunc omitto,quia de illius mente latius ſect. ſequenti dicturus ſum. Adjungi vero poteſt teſtimonium Leonis Papæ epiſt.11.dicentis,humanitatem Chriſti ipſa aſſumptione fuiſſe creatam, & Fulgent. lib. de Incarnat. cap.3. ubi ſic ait: *Ipſa acceptatio carnis fuit conceptio Virginalis.*

Reſpõſio. Ad Sophronium reſpondetur primum,illam particulam ultimam,ſcilicet, *cum Verbo*,additam eſſe ab arguente, non enim ita habetur in textu: qua ſublata, reliqua verba ſimpliciter intellecta, ut ſonat, noſtram ſententiam potius confirmant,quia non eſt ſermo de Chriſto, ſed de humanitate, ut patet aperte ex verbis antecedentibus:*Simul*,inquit,*caro,ſimul Dei Verbi caro,ſimul caro animata rationalis*, *ſimul Dei Verbi caro animata rationalis*, *in illo itaque, & non in ſemetipſa,habuit exiſtentiam unam*;de humanitate autem veriſſime dicitur habere tantum unicam exiſtentiam,eamque non in ſe,ſed in Verbo. Verus tamen ſenſus Sophronii, ejuſque intentio eſt,docere contra hæreticos, humanitatem in eodem inſtanti temporis, in quo incepit eſſe in rerum natura, fuiſſe Verbo unitam; & hoc modo dicit, ſemper habuiſſe unam exiſtentiam invariatam, & ejuſdẽ modi,quia non prius per ſe extitit, poſtea in Verbo, ſed ſemper in Verbo.Qui ſenſus facile patet ex verbis citatis, & ex omnibus, quæ antecedunt ab illo loco. *Incarnatur ergo Verbum Deus, quod noſtrum eſt, non præfractæ carni copulatus, præformative atque in ſeſe præſubſiſtenti aliquando corpori conlinitus, vel animæ præexiſtenti conjunctus: ſed tunc his ad ſubſiſtendum venientibus,quando eis ipſum verbum & Deus naturaliter copulatus eſt, contemporalem habens unitionem atque ſubſiſtentiam,& non ante veriſſimum ipſius Verbi conventum in ſe ipſis unquã extiterunt, vel cujuſpiam ſecundum nos alterius hominis penitus extiterunt, ſed Verbi ipſius naturali conventu, ſubſiſtentiam habitura concurrerunt, & nec quantum in ictu occuli,hanc quam illam priorem habentia,ſicut Paulus Samoſ. perſtrepit, atque Neſtorius: ſimul quippe, &c.* ut ſupra: & poſtea ſubjungit rationem, qua id ipſum declarat,dicens:*Cum conceptu quippe Verbi hæc ad ſubſiſtẽdum prolata ſunt, &c.* Difficiliora videri poſſunt verba, quę poſt tres fere columnas ſubjunxit,dicẽs: *Quæ enim extat perſona compoſita ex inconfuſo conſtans temperamento, partitionem convenientium neſcit, ſed eſſe unum, & permanere unum indiviſum ſortitur*: & infra; *Eſt unum & duo, unum ſecundum ſubſiſtentiam atque perſonam, duo vero ſecundum ipſas naturas, atque earum proprietates, ex quibus eſſe unum ſortitur natura duplex, & unum permanere ſervavit.* Reſpondetur tamen, eumdem ſenſum per hæc omnia verba intendere, ſcilicet, illas naturas ſemper fuiſſe unitas, & hoc modo habuiſſe ſemper unum eſſe perſonale, in quo ſemper permanſerunt indiviſæ & indiſſolutæ,componendo ſemper unam perſonam Chriſti. Poſſunt etiam hæc verba ultima explicari juxta doctrinam ſtatim ſectione ſequenti tradendam, quæ illis poterit confirmari.

Teſtimonium Damaſceni falſo confictum eſt,quia nec illa verba, nec alia ſimilia, vel in citato capite, vel in toto 3.lib. de Fide reperiuntur, ſed in illo c.22. dicit: *carnem ab ultimo ortu Deo Verbo unitam eſſe*, *imo potius in ipſo extitiſſe, ac perſonalem cum eo identitatem habuiſſe.* Quæ verba aliter vertit Faber, dicens: *Verbum fuiſſe unitum carni extremæ exiſtentiæ*:Ex quo verbo aliqui nituntur noſtram ſententiam confirmare, quia indicat, Verbũ fuiſſe unitum carni exiſtenti *extrema*, id eſt, imperfecta exiſtentia. Sed melius vertit Billius in citatis verbis, quorum verus ſenſus eſt, *carnem ab ultimo ortu*, id eſt, a ſui initio & primo ortu, ſeu conceptione, *fuiſſe Verbo unitam, & in eo extitiſſe*, ubi non dicit, *per illud*, ſed *in illo extitiſſe*, quia Verbum non eſt ipſa exiſtentia humanitatis, ſed terminus exiſtentiæ ejus.

Ad Leonem Papam & Fulgent. reſpondetur, ſenſum eorum eſſe eumdem, qui Sophronii,ſcilicet, in eodem inſtanti fuiſſe animam ſeu humanitatem creatã & aſſumptam. Sic enim ait Leo. *Natura noſtra non ſic aſſumpta eſt, ut prius creata, poſtea aſſumeretur, ſed ut ipſa*, id eſt, in ipſa *aſſumptione crearetur*, ubi illud *prius*, & *poſterius*, ad temporis ſucceſſionem manifeſte referuntur. Fulgentius vero ita rem expoſuit: *Hanc carnem tunc ex ſe natura Virginis concipientis exhibuit, cum in eadem Deus concipiendus advenit: non eſt igitur aliquod intervallum exiſtimandum inter initium carnis, & adventum majeſtatis.* Addi poteſt, per creationem ex natura ſua produci rem ſubſiſtentem, & ideo quodammodo dici poteſt creatio non eſſe conſummata, donec res ad ſubſiſtendum perducta ſit. Quia ergo productio animæ vel humanitatis Chriſti non fuit terminata ad ſubſiſtentiam, niſi ratione aſſumptionis, ideo quodammodo dici poteſt, ipſa aſſumptione fuiſſe creatam.

Secundo objiciuntur rationes metaphyſicæ. Prima, quæ ſupra inſinuata eſt, quia eſſe exiſtentiæ in creaturis diſtinguitur ex natura rei ab eſſentia;ergo poteſt Deus ſeparare eſſentiam ab exiſtentia, & per propriam exiſtentiam increatam illam ſupplere, ſicut de ſubſiſtentia dicimus;ergo ita factum eſt.Secunda,quia vel exiſtentia ſubſtantiæ nihil eſt aliud,quam ſubſiſtentia ipſa,quia eſt exiſtentia per ſe;vel ſi aliquo modo diſtinguuntur ſubſiſtentia & exiſtentia ſubſtantialis, ſunt ita per ſe ordinatæ, ut exiſtentia propria neceſſario ſupponat propriam ſubſiſtentiam: quia exiſtentia eſt proprius actus ſuppoſiti, nam id, quod eſt, & quod fit, eſt ſuppoſitum: ergo neutro Object. 2.

modo poni potest in Christi humanitate existentia creata. Nam si prior dicendi modus asseratur, sicut in illa humanitate non potest poni secundum fidem subsistentia creata: ita nec creata existentia substantialis, quia ponuntur esse omnino idem: si autem affirmetur posterior modus, constat in his, quæ sunt per se subordinata, ablato priori consequenter tolli id, quod posterius est, atque adeo, ablato proprio susceptivo existentiæ, quod est suppositum, auferri existentiam. Neque enim potest existentia creata recipi in persona increata, vel esse actus ejus: aliàs Verbum existeret per existentiam increatam, & existentia creata esset perfectio personalitatis Verbi, quæ impossibilia sunt.

Responsio. Essentia ab existentia in creaturis quomodo distinguatur.

Ad primam rationem respondetur, essentiam creaturæ, ut abstrahit ab actuali existentia, solum significare rem possibilem, quæ ut sic nihil actu est, neque habet entitatem actualem, sed in potentia tantum objective, unde ut sic distinguitur ab actuali existentia seu entitate, sicut res in potentia a re in actu: at vero essentia creaturæ ut jam facta, seu ut actualis entitas, vel formaliter est ipsamet actualis existentia, vel ita illam includit, ut nulla ratione possit ab illa præscindi vel separari. Et ideo impossibile est, ut essentia creata sua propria existentia privata assumptibilis maneat, quia non assumitur ens in potentia, sed ens in actu, unde non est eadem ratio de subsistentia seu personalitate; quia personalitas creata non constituit naturam in ratione actualis entitatis, sed supponit in illa entitatem, & terminat illam tanquam modus illius: & ideo, separata personalitate, intelligitur natura manere assumptibilis, & terminabilis personalitate aliena, at vero, ablata existentia, nihil manet in re, quod assumi possit. Dices, esse verum, si res privaretur omni existentia,

Objectio.

non vero, si ablata propria assumatur ad alienam; sic enim id, quod assumitur, erit aliquid in actu saltem per alienam existentiam.

Respõsio.

Sed hoc jam rejectum est, ostensum est enim, id, quod assumitur debere, esse aliquid in actu, ut supponitur assumptioni; ostensum est etiam, nullam entitatem actualem posse constitui in esse talis entitatis per existentiam, aut entitatem alienam.

Existentia a subsistentia quomodo distinguatur.

Ad secundam rationem respondetur ad priorem partem, subsistentiam ex natura rei distingui ab existentia substantiali naturæ creatæ; nam licet illa existentia dicatur esse per se, ut distinguitur contra esse in alio per modum accidentis, quia ex natura sua est apta, ut terminetur per subsistentiam, tamen in suo formali conceptu non includit actualem modum per se essendi, in quo subsistentia consistit. Et hoc sensu subsistentia est modus existentiæ, ut recte Damascenus dixit, sicut in accidentibus, existentia accidentalis potest dici esse in alio, non quia actualis inhærentia sit de conceptu ejus, sed quia natura sua apta est per illam terminari; ipsa vero actualis inhærentia modus est ab illa distinctus, & de potentia absoluta ab illa separabilis: sic igitur ab humanitate Christi separabilis fuit subsistentia creata, servata existentia ipsius humanitatis. Ad alteram vero partem respondetur, existentiam substantialem completam & integram ex omni parte in creaturis tantum reperiri in supposito seu persona, & ideo dixi supra, existentiam creatam humanitatis Christi non esse hoc modo completam: at vero, generatim & absolute loquendo, existentia non est actus suppositi, sed est actus cujuscumque entis, seu potius est ipsa actualis entitas cujuscumque rei. Et hoc modo existentia naturæ est actus vel entitas ipsiusmet naturæ, quæ in omni natura creata prior natura est, quam subsistentia, unde potius natura per suam existentiam constituitur capax personalitatis, quam e contrario, quamvis totum suppositum compleatur in suo esse per personalitatem, & ideo illud dicatur simpliciter esse & fieri. Quocirca ablata personalitate creata ab humanitate Christi, licet non permanserit esse completum personale & creatum, potuit tamen manere esse ipsius naturę, quod non est posterius, sed prius, quam personalitas. Et ideo non sequitur, Verbum simpliciter existere per existentiam creatam, quia, ut supra q. 16. art. 9. dicebamus, existere absolute dictum, & secundum adjacens, significat esse simpliciter ejus, cui tribuitur; at vero esse simpliciter Verbi non est creatum: vere autem dici potest, quod Verbum existit homo per existentiam creatam & humanam, non quia illa existentia sit actus suppositi secundum se, sed ut est homo, seu quia est actus humanitatis in eo existentis.

Tertio objiciunt rationes Theologicas. Prima & præcipua est, quia sequitur, unionem humanitatis ad Verbum esse accidentalem; non enim potest intelligi inter aliqua duo substantialis unio, nisi in quantum unum trahitur ad esse alterius; unde si anima & corpus haberent proprias existentias, non posset intelligi inter ea substantialis unio, præsertim quia existentia humanitatis est completa, & existentia Verbi similiter: ergo non potest una alteri advenire nisi accidentaliter. Secunda, quia aliàs sequitur, humanitatem Christi habere existentiam a matre per generationem; terminus ergo illius generationis erit hoc esse creatum humanitatis; erit ergo Beata Virgo mater humanitatis, & non Dei. Tertio addi potest, quia id, quod est simpliciter unum, tantum habet unum esse. Sed hoc dicemus sectione sequenti. Ad primam ergo rationem respondetur, negando sequelam, quia unio naturæ cum supposito substantialis est, & hujusmodi est hæc unio, ut Concilia tradunt, quæ nunquam dixerunt hanc unionem esse essentiæ cum existentia, sed naturæ realis cum supposito increato: cui unioni tantum abest, ut repugnet existentia creata ipsius naturæ, ut sine illa potius nec intelligi possit: quia sine illa non esset natura realis in actu, & consequenter neque assumptibilis. Neque est verum, unionem substantialem duarum rerum in hoc consistere, quod una trahat aliam ad suum esse existentiæ: nam etiam anima & corpus revera habent partiales existentias suas, incompletas quidem in suo genere; substantialiter tamen uniuntur per modum actus & potentiæ ad constituendam unam completam naturam ejusdem generis substantiæ: tota vero humanitas licet in ratione naturæ completa sit, tamen in ratione substantiæ adhuc est incompleta & caret ultimo termino, & ideo substantialiter uniri potest subsistentiæ Verbi, ut cum illa componat unum suppositum ac personam humanam. Ad secundum concedo primam sequelam, imo non video, qua ratione id negari possit, quia si Christus non habuit a matre existentiam humanitatis, nihil ab illa habuit, quia ab illa non habuit existentiam increatam, neque unionem ad Verbum, essentiam autem nudam ab illa habere non potuit, quia illa nihil est, nisi tantum quædam res in potentia. Negatur vero ultima consequentia, quia licet formalis terminus illius generationis sit humanitas cum sua existentia, tamen ultimus terminus, quia generatur, non est humanitas, sed hic homo: quia illa humanitas & existentia ejus non in se fit, sed in Verbo, & ideo Verbum vere dicitur generari & nasci ex Virgine. Sicut interfectores Christi vere privarunt humanitatem existentia sua, non enim extitit humanitas in illo triduo: tamen, quia humanitas non est passa, nec privata existentia secundum se, sed ut in hoc supposito existens, ideo vere dicitur hic homo interfectus, & Deus mortuus. Unde hoc argumentum multo magis retorqueri potest contra Thomistas, quia si humanitas Christi non habet existentiam creatam, vix intelligi potest, quid habuerit Christus a matre, ut sit filius ejus. Et quamvis ipsi dicant, habuisse esse essentię ipsius humanitatis, hoc pręterquam quod repugnantiam involvit in ipsis terminis, ut ostensum est, quia esse essentiæ non sit nisi ratione existentiæ, evidenter ostendit, quam sit invalidum dictum argumentum, nam si hoc illis satis esse videtur, ut B. Virgo sit mater Dei & hominis, multo magis videri debet sufficiens, quod nos dicimus, habuisse, scilicet, Verbum & Christum a matre non solum essentiam, sed existentiam humanitatis.

Christus per generationem habuit a matre existentiã humanitatis.

SECTIO II.

Utrum simpliciter dicendum sit, Christum habere unum esse, vel plura.

In hoc dubio fere jam non relinquitur quæstio in re ipsa, sed in modo loquendi, & enunciandi propositiones: nam in re constat, suppositis, quæ diximus, sicut natura humana & divina in Christo distinctæ res sunt, ita etiam habere existentias distinctas prout ad naturas pertinent. Constat autem ex fide illas naturas ita esse distinctas, ut tamen substantialiter unitæ sint & conjunctæ in uno Christo. Solum ergo videtur relinqui quæstio de propositionibus ipsis, an simpliciter loquendo, Christus dicendus sit habere plura esse propter naturas, vel unum esse propter suppositum, & hunc existimo esse sensum quæ-

quæstionis a D. Thoma hic proposito, quidquid Cajetanus dicat, quod ex sequentibus constabit.

Scotus ergo, Durand. & fere alii authores citati sect. præced. pro nostra sententia simpliciter ita loquuntur: sicut in Christo sunt plures naturæ, & plures formæ, ita etiam esse plures existentias, sicut etiam dicuntur esse in illo plures voluntates, seu plures operationes, quarum formalia principia sunt ipsæ naturæ, quamvis suppositum volens, & operans sit unum & idem. At vero D. Thom. hic expresse docet in Christo tantum esse unum esse. Cujus sententiam sequuntur omnes ejus discipuli, qui modus loquendi mihi magis probatur.

Unde breviter dico primo. Simpliciter dicendum est, esse in Christo tantum esse substantiale, completum, & perfectum. Hanc existimo esse mentem D. Thomæ hic, & potest confirmari verbis Sophronii supra citatis. Et optime probatur ratione D. Thomæ, nam ens in actu constituitur per ipsum esse, ut ostensum est; ergo quod est simpliciter unum ens, simpliciter habet unum esse, quo constituatur: sed Christus est simpliciter unum ens, ut dictum est articulo primo; ergo & habet unum esse. Et confirmatur rationibus Thomistarum sectione præcedenti allatis, quæ in bono sensu ad hanc conclusionem confirmandam accommodari possunt hoc modo: quia omnis substantialis unio, sicut terminatur ad unam substantiam, ita & ad unum ens per se; ergo & ad unum esse simpliciter. Et hoc sensu necesse est, ea, quæ substantialiter uniuntur, convenire aliquo modo in uno esse totius, cum ergo in Christo sit substantialis unio, necesse est, ut in Christo sit tantum unum esse.

Esse unũ in Christo, sed nõ omnino simplex. Dico secundo. Hoc esse Christi Domini, quatenus Deus & homo est, non est unum per omnimodam simplicitatem, sed per admirabilem compositionem & substantialem unionem naturæ humanæ cum persona Verbi, & naturalis existentiæ humanitatis cum personali existentia seu subsistentia Verbi Dei. Hæc conclusio sequitur evidenter ex dictis constat enim esse existentiæ Verbi Dei secundum se, esse unum omnino simplex: diximus autem, præter hoc esse increatum, esse in humanitate Christi suum esse existentiæ creatum, non omnino perfectum, sed quale esse potest esse solius naturæ, & rursus addidimus in Christo Deo homine simpliciter dari unũ esse: ergo necesse est esse unum compositione, non simplicitate. Et ratio etiam hoc suadet, omne enim ens ita habet unum esse, sicut ipsum est unum; sicut ergo Christus Deus homo non est unus simplicitate, sed cõpositione, ita proportionali modo habebit unum esse. Quod exemplo substantiæ corporeæ explicari, & confirmari potest: sicut enim homo constat ex anima rationali & corpore, ita habet unum esse, non quidem omnino simplex, quia aliud est esse partiale animæ, & aliud corporis, sed per compositionem ex utroque: & idem est in tota substantia, quatenus ex partibus integrantibus constat. Et ex hac conclusione intelligitur ratio, propter quam in Christo Deo & homine, sicut fatemur duas naturas, ita & duas voluntates, & operationes, & non simpliciter unam, & tamen simpliciter fatemur unum esse, & non duo, nisi cum addito & secundum quid. Ratio enim est, quia duæ naturæ non uniuntur in unam naturam, sed tantum in unam personam, & ita in ratione naturarum semper manent duæ & distinctæ: & similiter duæ voluntates non uniuntur in unam voluntatem, nec duæ operationes in unam operationem, sed omnino distinctæ manent istæ proprietates, sicut ipsæ naturæ, quibus mediantibus solum uniuntur in una persona. At vero natura & persona simpliciter uniuntur in uno esse, quia (ut sæpe dixi) existentia est ipsa actualis entitas rei, vel intrinsecus actus ejus: unde non potest fieri unio inter ipsas entitates ut sic, quin fiat inter ipsa esse, & ideo sicut ex unione substantiali resultat simpliciter unum ens, ita unum esse, non simplex, sed compositum.

Quid sentiat D. Th. de existentia humanitatis Christi. Juxta doctrinam hanc existimo posse convenienter explicari sententiam D. Th. in hoc articulo. Primo quidem, quia nunquam ipse docuit, humanitatem Christi existere per existentiam increatam Verbi, sed solum esse in Christo unum esse personale, quod juxta doctrinam positam optime intelligi potest. Secundo, quia ex principiis ab eodem D. Th. positis aliis locis aperte intulimus nostram sententiam de existentia creata humanitatis. Tertio quia D. Th. qu. de unione Verbi incarnati art. 4. hoc diserte docuit, & nunquam aperte retractavit. Quarto, quia supra q. 2. art. 6. ad 2. dicit humanitatem esse assumptam ad unum esse, non ut est esse naturæ, sicut corpus assumitur ad esse animæ, sed prout est hypostasis vel persona: ubi aperte loquitur de esse existentiæ naturæ, sic enim dicitur ab eodem corpus assumi ad esse animæ 1. p. q. 76. art. 1. Quinto quia quoties D. Th. loquitur de hoc uno esse Christi, addit aliquid, quo suam sententiam limitet, & explicet: ut hic semper addit illam particulam, *esse personale*; & similem addit quodlibeto 9. art. 3. in 3. dist. 5. q. 2. art. 2. & supra hac 3. p. q. 9. art. 1. ad 3. dicit unionem factam esse ad hoc unum esse personale. Et infra q. 19. art. 1. ad 4. dicit, esse pertinere ad constitutionem personæ, & ideo unitatem personæ requirere unitatem ipsius esse completi, & personalis: non ergo sine causa D. Th. tam caute semper loquitur, sed ut indicet hoc unum esse personale, non excludere existentiã ipsius naturæ, quæ ad componendum ipsum esse totius personæ concurrit, quia ita unitur supposito, ut ex illa unione resultet unum esse simpliciter totius personæ compositæ. In quo differt humanitas ab accidentibus, quia accidentia nullo modo pertinent ad constitutionem personæ, sed adveniunt illi jam plene constitutæ, unde in dicto quodlib. sic loquitur D. Th. *Rei substantiali duplex esse tribuitur: unum resultans ex iis, ex quibus ejus unitas integratur, quod est esse suppositi substantiale: aliud superadditum per accidens: quia ergo in Christo ponimus unam rem subsistentem tantum, ad cujus integritatem concurrit etiam humanitas, ideo est unum esse substantiale Christi, habens unitatem ex parte suppositi, non ex natura*. Sentit ergo hoc unum esse coalescere aliquo modo ex esse ipsius naturæ, quamvis unitatem simpliciter habeat ex conjunctione ad suppositum. Sexto ex discursu hujus articuli hoc colligi potest: tum, quia in principio dicit, esse pertinere ad naturam, & ad hypostasim: ad hypostasim ut ad habentem esse, ad naturam vero ut ad id, quo aliquid habet esse; habet ergo natura aliquo modo suum esse, quo concurrit ad esse totius suppositi. Neque enim verisimile est, quod Cajetan. hic & alii Thomistæ dicunt, naturam esse, quo aliquid est, quia est principium ipsius esse: quia, ut supra ostensum est, non potest natura esse principium ipsius esse, nisi ipsa existat. Unde minus credibile est, quod Cajet. ait, & indicat Capreol. in 3. dist. 5. q. 2. art. 3. ad 4. & 5. principale, ut natura existat, non oportere ipsam actuari per existentiam, sed sufficere, quod ipsa sit, qua aliquis existit; quamvis enim natura non sit ens completum, tamen est verum ens intrinsece includens propriam entitatem suam actualem: quæ sine intrinseca existentia veluti actuante seu constituente ipsam entitatem nec mente concipi potest: tum etiam, quia aperte D. Th. explicat unitatem hujus esse personalis per conjunctionem, seu constitutionem unius ex multis, unde in exemplo, quo utitur, sic inquit: *Esse autem capitatum, & esse corporeum, & esse animatum totum pertinet ad unam personam Sortis: & ideo ex omnibus his non fit nisi unum esse in Sorte*; & postea adhibet exemplum de parte integrante, quæ advenit supposito jam constituto: quam dicit non afferre novum esse, sed trahi ad unum esse suppositi, cum tamen evidentissimum videatur, partem integrantem habere suam existentiam partialem, licet ex omnibus his partibus unitis resultet unum esse totius, non simplex, sed compositum. Tum denique, quia discursus, & ratio D. Th. non concludit esse in Christo unum esse, nisi prædicto modo; non est ergo cur asseramus D. Thom. plus intendisse, quam probat.

Possunt vero contra hanc expositionem D. Th. nonnulla objici. Primum est, quia constat in doctrina D. Th. existentiam realiter distingui ab essentia, ex quo fundamento videtur in hoc articulo procedere. Sed hæc objectio in præsenti non urget: tum, quia sensus D. Th. in illa quæstione metaphysica variis modis exponitur, etiam a discipulis D. Th. tum etiam quia præsens quæstio Theologica non omnino ab illa pendet, ut constat ex rationibus sect. præced. factis. Secundo vero objicitur, quia D. Th. nullo alio loco disputavit de propria existentia humanitatis, de unitate autem personæ Christi satis in superioribus dixerat; ergo hic non intendit agere de hoc secundo, sed de primo. Respondetur forte D. Th. non movisse specialem quæstionem de creata existentia humanitatis, quia ut evidens supposuit hanc esse actualem Object. 1. Respõsio. Object. 2.

& realem entitatem creatam, quæ sine creata existentia neque mente concipi potest. Ideo vero movit quæstionem de unitate ipsius esse Christi, quia hæc consequens erat ad quæstionem de unitate ipsius Christi. Unde sicut ex superioribus constare poterat, Christum esse unum, quia ostensum fuerat, esse unam personam compositam, & hanc unionem esse substantialem: & nihilominus quia unitas est veluti quid consequens ipsum ens, ideo hic D.Th. specialiter disseruit, quomodo sentiendum sit de unitate Christi: ita licet ex dictis de unitate personæ, & substantiali unione Incarnationis constare posset, esse in Christo unum esse, nihilominus hoc diserte explicandum fuit, propter eamdem rationem. Concedo ergo, hic esse sermonem de esse existentiæ ut sic, & de unitate illius, non tamen de unitate simplici, sed composita, nec de existentia solius humanitatis, sed totius Christi Dei & hominis, de quo in præcedenti articulo quæsitum fuerat, an sit unum vel duo. Et quod hic fuerit sensus hujus quæstionis D.Th. inde etiam confirmari potest, quia hoc modo explicata proprie pertinebat ad hunc locum: si autem quæstio esset de unione essentiæ createæ cum existentia increata, potius pertineret hæc quæstio ad explicationem ipsius mysterii, quæ supra q.2. tradita est, ut ex ibi etiam dictis facile constare potest. Quam difficultatem vidit Cajetanus hic in explicatione tituli, eamque expedivit, dicens, omnia, quæ antea tractata sunt, pertinere ad esse vel fieri Incarnationis, in se, vel in enunciationibus: nunc vero agi de unitate, quæ sequitur ens. Sed re vera non ita est, nam, quæ supra de scientia, & gratia, & similibus dicta sunt, non pertinent ad esse vel fieri Incarnationis, quoad substantiam ejus: unio autem in existentia ipsius naturæ maxime pertineret ad substantiam mysterii, si revera intercessisset.

Object. 3. Tertio objici potest, quia D.Th. aperte hic dicit, secundum humanam naturam non advenire Filio Dei novum esse, sed solum habitudinem esse præexistentis ad humanam naturam. Respondetur tamen facile ex dictis, non negare simpliciter novum esse, sed novum esse personale; advenit enim humanitas Verbo, tanquam natura supposito, & ideo non affert esse simpliciter, & completum, tanquam id, quod est, sed solum esse naturæ, quod est esse secundum quid, & potius habet rationem inexistentiæ in Verbo. Unde licet respectu Verbi secundum se, nullum esse illi addatur per unionem humanitatis, sed solum quædam habitudo ad ipsam: tamen respectu Verbi ut hominis, revera additur esse naturale ipsius humanitatis. Et ad eumdem modum facile intelliguntur omnia, quæ D.Th. dicit in solutionibus argumentorum.

Respōsio.

Object. 4. Unum solum, quod in solutione ad tertium dicit, scilicet tres personas divinas non habere nisi unum esse, quia in eis idem est esse naturæ & personæ, difficile est. Ostendimus enim in superioribus, esse in Trinitate non tantum unum esse absolutum, sed etiam tria relativa. Sed hæc difficultas solvenda est etiam a discipulis D.Th. qui admittunt tres existentias relativas. Unde dicendum

Respon. est, D.Thomam loqui de esse perfectissimo, quod est esse simpliciter Dei, & omnium personarum, quod secundum se & ex proprio conceptu est, non solum existentia, sed etiam subsistentia: & ideo ratione illius tres personæ sunt unum absolute, & habent simpliciter unum esse, quamvis personaliter distinguantur, & ut sic habeant distincta esse relativa, & secundum quid.

QUÆSTIO XVIII.

De pertinentibus ad unitatem in Christo, quantum ad voluntatem, in sex articulos divisa.

DEinde considerandum est de unitate, quantum ad voluntatem. Et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum in Christo sit alia voluntas divina, & alia humana.

Secundo, utrum in humana natura Christi sit alia voluntas sensualitatis, & alia rationis.

Tertio, utrum ex parte rationis fuerint in Christo plures voluntates.

Quarto, utrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

Quinto, utrum voluntas humana Christi fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito.

Sexto, utrum in Christo fuerit aliqua contrarietas voluntatum.

ARTICULUS I.

Utrum in Christo sint duæ voluntates.

AD primum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non sint duæ voluntates, una divina, & alia humana. Voluntas enim est primum movens & imperans in unoquoque volente. Sed in Christo primum movens & imperans fuit voluntas divina, quia omnia humana in Christo movebantur secundum voluntatem divinam. Ergo videtur, quod in Christo non fuerit nisi una voluntas, scil. divina.

114. 3.d.14.a.1. q.1.cor. & d.17.a.1.q. 1.&4.eon. c.36. Et po.q.10.a. 4.13.& opusc.3.c. 218.& Jo. 6.l.4.co.3. fi.

2 Præterea. Instrumentum non movetur propria voluntate, sed voluntate moventis. Sed natura humana fuit in Christo, sicut instrumentum divinitatis ejus. Ergo natura humana in Christo non movebatur propria voluntate, sed divina.

3 Præterea. Illud solum multiplicatur in Christo, quod pertinet ad naturam. Voluntas autem non videtur ad naturam pertinere, quia ea, quæ sunt naturalia, sunt ex necessitate. Quod autem est voluntarium, non est necessarium. Ergo voluntas est una tantum in Christo.

4 Præterea. Damasc. dicit in 3. lib. quod aliqualiter velle non est naturæ sed nostræ intelligentiæ scil. personalis. Sed omnis voluntas est aliqualis voluntas, quia nihil est in genere, quod non sit in aliqua ejus specie. Ergo omnis voluntas ad personam pertinet: sed in Christo fuit, & est una tantū persona. Ergo in Christo est una tantū volūtas.*

li.3. orth. fi cap.14.

Sed contra est, quod Dominus dicit Luc.22. Pater, si vis, transfer calicem istum a me, verumtamen non mea voluntas sed tua fiat. Quod inducens Ambrosius ad Gratianum Imperatorem dicit. Sicut susceperat voluntatem meam, suscepit tristitiam meam. Et super Lucam dicit.* Voluntatem suam ad hominem retulit, Patris ad divinitatem: voluntas enim hominis est temporalis, voluntas divinitatis æterna.*

l.2 de fid. adGratia. c.3. med. tom.2. Super illud Luc. Non mea voluntas, sed tua fiat. li.10. in Luc. tom.5.

b *Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt, in Christo esse unam solam voluntatem: sed ad hoc ponendū diversimode moti esse videntur. Apollinaris enim non posuit animam intellectualem in Christo: sed quod Verbum esset loco animæ, vel etiam loco intellectus. Unde, cum voluntas sit in ratione (ut Philosophus dicit in 3. de Anima*) sequebatur, quod in Christo non esset voluntas humana, & ita in eo non esset nisi una voluntas. Et similiter Eutyches, & omnes, qui posuerunt unam naturam compositam in Christo, cogebantur ponere unam voluntatem in eo. Nestorius etiam, quia posuit, unionem Dei & hominis esse factam solum secundum affectū & voluntatem, posuit unam voluntatē in Christo. Postmodum vero Macharius Antiochenus Patriarcha, &* Cypus Alexandrinus, & Sergius Constantinopolitanus, & quidam eorum sequaces, posuerunt in Christo unam voluntatem, quamvis ponerent duas naturas in Christo secundū hypostasim unitas: quia opinabantur, quod humana natura in Christo nunquam movebatur proprio motu, sed solum secundum quod erat mota a divinitate: ut patet ex epistola synodica Agathonis Papæ.* Et ideo in VI. Synodo apud Constantinopolim celebrata, determinatum est, oportere dici, quod in Christo sint duæ voluntates, ubi sic legitur.* Juxta quod olim Propheta de Christo, & ipse nos erudivit, & sanctorum Patrum nobis tradidit Symbolum, duas naturales voluntates in eo, & duas naturales operationes prædicamus. Et hoc necessarium fuit dici. Manifestum est enim, quod Filius Dei assumpsit humanam naturam perfectam, sicut supra ostensum est.* Ad perfectionem autem humanæ naturæ pertinet voluntas, quæ est naturalis ejus potentia, sicut & intellectus: ut patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt.* Unde necesse est dicere, quod Filius Dei humanam volūtatem assumpserit in humana natura. Per assumptionem autem humanæ naturæ, nullam diminutionem passus est Filius Dei in his, quæ pertinent ad divinam naturam, cui competit, voluntatem habere, ut in prima parte habitum est.* Unde necesse est dicere, quod in Christo sint duæ voluntates, una, scilicet, divina, & alia humana.*

Lib.3. de anima tex.42. tom.2.

aliàs Cipus seu Typus.

Hæc epist. missa fuit ad Synod. lecta in actione 4. & recepta in 8. In epist. Agatho. quæ fuit lecta in act.5. Synod. VI. gener. q.2. art.5. 1.p.q.79. & 80. 1.p.q.80.

c *Ad primum ergo dicendum, quod quicquid fuit in humana natura Christi, movebatur nutu voluntatis divinæ, non tamen sequitur, quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturæ humanæ: quia etiam aliorum Sanctorum piæ voluntates moventur secundum voluntatem Dei, qui operatur in eis velle & perficere, ut dicitur Philipp.2. Licet enim voluntas, non possit interius moveri ab aliqua creatura, interius tamen movetur a Deo, ut in*

prima

prima parte dictum est. Et sic etiam Christus secundum voluntatem humanam sequebatur voluntatem divinam, secundum illud Psalm. 39. Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus volui. Unde Augustinus dicit contra Maximum*: Ubi dixit Filius Patri; Non quod ego volo, sed quod tu vis, quid te adjuvat, quod tua verba subjungis & dicis? Ostendit vere suam voluntatem, subjectam suo genitori: quasi nos negemus hominis voluntatem, voluntati Dei debere esse subjectam.*

[1.p.q.105 art.4.] [Li.3.c.20. ante med. tom.6.]

Ad secundum dicendum, quod proprium est instrumenti, quod moveatur a principali agente, diversimode tamen secundum proprietatem naturæ ipsius. Nam instrumentum inanimatum sicut securis, aut serra, movetur ab artifice per solum motum corporalem. Instrumentum vero animatum anima sensibili, movetur per appetitum sensitivum: sicut equus a sessore. Instrumentum vero animatum anima rationali, movetur per voluntatem ejus, sicut per imperium domini movetur servus ad aliquid agendum: qui quidem servus est, sicut instrumentum animatum, ut Philosophus dicit in primo Politicorum. Sic ergo humana natura in Christo fuit instrumentum divinitatis, ut moveretur per propriam voluntatem.*

[Li.1.polit. c.3. & 4. & lib.8. ethic.c.11 tom.5.]

Ad tertium dicendum, quod ipsa potentia voluntatis est naturalis, & consequitur naturam ex necessitate. Sed motus vel actus hujus potentiæ (qui etiam voluntas dicitur) quandoque quidem est naturalis & necessarius, puta respectu felicitatis: quandoque autem ex libero arbitrio rationis proveniens, & non necessarius neque naturalis (sicut patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt) & tamen etiam ipsa ratio, quæ est principium hujus motus, est naturalis. Et ideo præter voluntatem divinam, oportet in Christo ponere voluntatem humanam, non solum, prout est potentia naturalis, aut prout est motus naturalis, sed etiam, prout est motus rationalis.*

[1.p. q.5.a. 8. & q.6. ar. 4.]

Ad quartum dicendum, quod per hoc, quod dicitur aliqualiter velle, designatur determinatus modus volendi: determinatus autem modus ponitur circa ipsam rem, cujus est modus. Unde, cum voluntas pertineat ad naturam, ipsum etiam, quod est aliqualiter velle, pertinet ad naturam, non secundum quod est absolute considerata, sed secundum quod est in tali hypostasi. Unde etiam voluntas humana Christi habuit quendam determinatum modum, ex eo, quod fuit in hypostasi divina, ut scilicet, moveretur semper secundum nutum divinæ voluntatis.

COMMENTARIUS.

QUæstio hæc, tam de facultate ipsa, quam de actu voluntatis, intelligi potest. D.Th. autem proprie videtur illam tractare de ipsa potentia, ut patet ex ratione articuli: quamvis in solutionibus argument. præsertim ad 3. ad motum seu actum voluntatis, responsionem extendat, directe vero de operatione ipsa in sequ. qu. disputat.

b Antea vero quam D.Th. quæstionem definiat, refert, hæreticos, qui unam tantum voluntatem in Christo posuerunt, inter quos numerat Apollinarem, Eutychetem, Nestorium, & Macharium Antiochenum cum illius sectatoribus: ex quibus solum hi postremi, qui Monothelitæ dicti sunt, hunc errorem directe asseruerunt, de quorum sensu infra nonnihil dicemus. Apollinaris vero, negando habuisse Christum animam rationalem, consequens est, ut etiam negaverit habuisse voluntatem creatam, & eodem modo videtur D.Th. argumentari de Eutychete, sicut posuit in Christo unam naturam, ita etiam posuisse unam voluntatem, & est optima collectio, si ille posuit unam naturam per conversionem, seu transmutationem unius naturæ in altera, vel utriusque in unam tertiam. Si autem posuisset unam naturam solum per compositionem, non est necesse, ut posuerit unam voluntatem, nisi solum unitate ordinis seu conformitatis: sicut, licet natura hominis una sit, duplex in ea potest esse appetitus, ita tamen ut unus alteri subordinatus sit. De Nestorio autem, cum ille posuerit in Christo duas personas & duas naturas, mirum videri potest, quomodo D.Th. illi tribuat, quod unam tantum posuerit in Christo voluntatem. Sed considerandum est, aliud esse loqui in sententia Nestorii de Deo, & homine, aliud de Christo: ille enim in vero Deo ac vero homine ponebat duas personas, & duas naturas, & consequenter etiam duas voluntates: at vero in Christo, quem a vero Deo ipse distinguebat, unam tantum voluntatem creatam esse credidit, & hic est sensus D.Th. ut bene Cajet. indicavit. Unde hic error Nestorii non est directe contra veritatem, quam hoc loco D.Th. docere intendit, scilicet esse in Christo homine voluntatem creatam: supponit enim, ipsum esse verum Deum, & consequenter habere voluntatem divinam, & inde concludit habere duas voluntates, quia necesse est, ut etiam habeat voluntatem creatam: nam, cum hæc pertineat ad perfectionem humanæ naturæ, eamque necessario consequatur, necesse est fateri, illam assumptam esse a Verbo in humana natura. Denique de Machario sciendum est, non fuisse ipsum primum hujus erroris authorem, nam in VI. Synodo act. 10. versus finem, & act. 16. in fine referuntur Themistius, Theodosius, & alii antiquiores hujus hæresis patroni, quamvis fere omnes illi unam tantum naturam in Christo ponerent. Damascenus etiam, qui Machario antiquior fuit, contra hanc hæresim disputavit lib. 3. de fide c. 14.

In solutione ad primum & secundum declarat D.Th. optime, quomodo humana voluntas Christi possit esse instrumentum voluntatis divinæ, & ad nutum illius gubernari, & nihilominus libero & perfecto modo ac connaturali operari. Et significat D. Th. ita fuisse motam Christi voluntatem a verbo Divino, sicut solent voluntates justæ, & sanctæ ad nutum divinæ gratiæ moveri. Quod valde notandum est pro iis, quæ sequenti disput. trademus. Aliæ solutiones claræ sunt.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo fuerit aliqua voluntas sensualitatis, præter rationis voluntatem.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit aliqua voluntas sensualitatis præter rationis voluntatem. Dicit enim Philosophus in 3. de Anima, quod voluntas in ratione est; in sensitivo autem appetitu est irascibilis & concupiscibilis. Sed sensualitas significat appetitum sensitivum. Ergo non fuit in Christo voluntas sensualitatis.* 115.

[Infra a. 5. co. Et 3.d. 17.a.1.q.2 & opu.3. c.239 li.3. de anima, tex. 42. tom.2.]

2 Præterea. Secundum August. 12. de Tri. sensualitas significatur per serpentem. Sed nihil serpentinum fuit in Christo, habuit enim similitudinem animalis venenosi sine veneno, ut August. dicit * super illud Joan. 3. Sicut exaltavit Moyses serpentem in deserto. Ergo in Christo non fuit voluntas sensualitatis.*

[li.12.c.13. paulo post prin. tom.2. ex trac.11. a medio potest colig. tom.9.]

3 Præterea. Voluntas sequitur naturam, ut dictum est. Sed in Christo non fuit nisi una natura præter divinam. Ergo in Christo non fuit, nisi una voluntas humana.*

[Art. præc.]

Sed contra est, quod Ambr. dicit in 2. ad Gratianum Imp. Mea est voluntas, quam suam dicit, quia ut homo suscepit tristitiam meam. Ex quo datur intelligi, quod tristitia pertineat ad humanam voluntatem in Christo. Sed tristitia pertinet ad sensualitatem, ut in secunda parte habitum est.* Ergo videtur, quod in Christo sit voluntas sensualitatis, præter voluntatem rationis.*

[lib 2 de fide ad Gra.c.3. a medio t.2.] [1.2.q.23. art.1. & 3.]

Respondeo dicendum, quod sicut prædictum est, Filius Dei humanam naturam assumpsit cum omnibus, quæ pertinent ad perfectionem ipsius naturæ humanæ. In humana autem natura includitur etiam natura animalis, sicut in specie includitur genus. Unde oportet, quod Filius Dei assumpserit cum humana natura, etiam ea, quæ pertinent ad perfectionem naturæ animalis, inter quæ est appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur: & ideo oportet dicere, quod in Christo fuerit sensualis appetitus sive sensualitas. Sciendum est etiam, quod sensualitas, sive sensualis appetitus, in quantum est natus obedire rationi, dicitur rationalis per participationem, ut patet per Philos. in 1. Ethicorum. Et quia voluntas est in ratione (ut dictum est*) pari ratione potest dici, quod sensualitas sit voluntas per participationem.*

[Art. præc.] [li.1.Eth.c. ult. tom.5.] [Art. præc.]

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de voluntate essentialiter dicta, quæ non est nisi in parte intellectiva. Sed voluntas participative dicta potest esse in parte sensitiva in quantum obedit rationi.

Ad secundum dicendum, quod sensualitas signatur per serpentem non quantum ad naturam sensualitatis, quam Christus assumpsit; sed quantum ad corruptionem fomitis, quæ in Christo non fuit.

Ad tertium dicendum, quod, ubi est unum propter alterum, ibi unum tantum esse videtur, sicut superficies, quæ est visibilis per colorem, est unum visibile cum colore. Et similiter, quia sensualitas non dicitur voluntas, nisi quia par-

participat voluntatem rationis: sicut est una natura humana in Christo, ita etiam ponitur una voluntas humana in Christo.

COMMENTARIUS.

SUpra hic articulus expositus est a nobis q.15. ubi de appetitu sensitivo Christi Domini egimus, quia necessarium nobis visum est, ad explicandum motus & actus ejus, de quibus D.Th. ibi disseruit. Hic vero propter conjunctionem, quam appetitus cum voluntate habet, sermonem de illo miscet. Est autem litera ejus satis clara, De re vero ipsa nihil aliud a nobis dicendum occurrit.

ARTICULUS III.

Utrum in Christo fuerint duæ voluntates quantum ad rationem.

116. Supr. ead. q.8.2.2. Et inf ar 4. & 5. cor. Et 3.d.17.3. Et opu. 3. c.219. lib. 2. c.22. & lib.3.c.14. & 18.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod in Christo fuerint duæ voluntates, quantum ad rationem. Dicit enim Damasc.* in 2. lib. quod duplex est hominis voluntas, scilicet, naturalis, quæ vocatur thelisis: & voluntas rationalis, quæ vocatur bulisis. Sed Christus in humana natura habuit, quicquid ad perfectionem humanæ naturæ pertinet. Ergo utraque prædictarum voluntatum fuit in Christo.*

2 *Præterea. Vis appetitiva diversificatur in homine secundum diversitatem virtutis apprehensivæ: & ideo secundum differentiam sensus & intellectus diversificatur in homine appetitus sensitivus & intellectivus. Et similiter in quantum ad apprehensionem hominis ponitur differentia rationis & intellectus, quorum utrumque fuit in Christo. Ergo fuit in eo duplex voluntas, intellectualis, & alia rationalis.*

3 *Præterea. A quibusdam ponitur in Christo voluntas pietatis, quæ non potest poni nisi ex parte rationis. Ergo in Christo ex parte rationis sunt plures voluntates.*

Sed contra est, quod in quolibet ordine est unum primum movens; sed voluntas est primum movens in genere humanorum actuum. Ergo in uno homine non est, nisi una voluntas proprie dicta, quæ est voluntas rationis: Christus autem est unus homo. Ergo in Christo est una tantum voluntas humana.

Art.1. hujus q. ad 3. *Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est,* voluntas quandoque accipitur pro potentia, & quandoque pro actu. Si ergo voluntas accipiatur pro actu, sic oportet in Christo ex parte rationis ponere duas voluntates, id est, duas species actuum voluntatis. Voluntas enim, ut in secunda* P.2. q 8.2. 2. & 3. *Parte dictum est,* & est finis, & est eorum, quæ sunt ad finem, & alio modo fertur in utrumque. Nam in finem fertur simpliciter & absolute, sicut in id, quod est secundum se bonum. In id autem, quod est ad finem, fertur cum quadam comparatione, secundum quod habet bonitatem ex ordine ad aliud. Et ideo alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid, quod est secundum se volitum, ut sanitas (quod a Damasc.* vocatur thelisis,* Loco citato in arg. *id est, simplex voluntas & a Magistris vocatur voluntas ut natura) & alterius rationis est actus voluntatis, secundum quod fertur in aliquid, quod est volitum solum ex ordine ad alterum, sicut est sumptio medicinæ: quem quidem voluntatis actum Damasc.* vocat bulisim,* Loco citato in arg. 1. *id est, consiliativam voluntatem, a Magistris autem vocatur voluntas ut ratio. Hæc autem diversitas actus non diversificat potentiam, quia uterque actus attenditur ad unam communem rationem objecti, quod est bonum. Et ideo dicendum est, quod, si loquamur de potentia voluntatis, in Christo est una sola voluntas humana, essentialiter, & non participative dicta. Si vero loquamur de voluntate, quæ est actus, sic distinguitur in Christo voluntas, quæ est ut natura, quæ dicitur thelisis, & voluntas, quæ est ut ratio, quæ dicitur bulisis.*

*Ad primum ergo dicendum, quod illæ duæ voluntates non diversificantur secundum potentiam, sed solum secundum differentiam actus, ut dictum est.** In corp. art.

*Ad secundum dicendum, quod etiã intellectus & ratio non sunt diversæ potentiæ, ut in prima parte dictum est.** P.p.q.79. art.8.

Ad tertium dicendum, quod voluntas pietatis non videtur esse aliud, quam voluntas, quæ consideratur ut natura, in quantum, scilicet, resurgit alienum malum absolute consideratum.

COMMENTARIUS.

ARticulus hic solum est positus ad explicandum varios modos operandi ejusdem voluntatis Christi, & diversa nomina, quæ ab illis sortitur. Et litera est satis clara, docet enim D.Th. unam esse voluntatem humanam Christi, quæ interdum operatur ut ratio, interdum ut natura. Quæ doctrina ex 1. p. & 1. 2. constare etiam potest, nam in hoc eadem est ratio de Christo, & de aliis hominibus. In sequentibus etiam disputationibus nonnulla addemus.

ARTICULUS IV.

Utrum in Christo fuerit liberum arbitrium.

117. 3.d.4.a.1 q.1.cor. & dist. 17.a.1 q.1.5. Et dist.18 ar. 2.5 lib.3. c. 14. non procul. a fine.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod in Christo non fuerit liberum arbitrium. Dicit enim Damasc.* in 3. lib. Gnomen autem, id est, sententiam, vel mentem, vel excogitationem; & probaresim, id est, electionem, in Domino dicere impossibile est, si proprie loqui volumus. Maxime autem in his, quæ sunt fidei, est proprie loquendum. Ergo in Christo non fuit electio & per consequens nec liberum arbitrium, cujus actus est electio.*

2 *Præterea. Philosoph. dicit in 3. Ethi.* quod electio est appetitus præconciliati. Sed consilium non videtur fuisse in Christo, quia non consiliamur, de quibus certi sumus: Christus autem de omnibus certitudinem habuit. Ergo in Christo non fuit electio, & sic nec liberum arbitrium.* lib.3.Eth. 3. circa fi. tom.5.

3 *Præterea. Liberum arbitrium se habet ad utrumque. Sed voluntas Christi fuit determinata ad bonum, quia non potuit peccare, sicut supra dictum est. Ergo in Christo non fuit liberum arbitrium.* q.15.art.1 & 2.

Sed contra est, quod dicitur Isai.7. Butyrum & mel comedet, ut sciat reprobare malum, & eligere bonum, quod est actus liberi arbitrii. Ergo in Christo fuit liberum arbitrium.

Respondeo dicendum, quod, sicut dictum, in Christo fuit duplex actus voluntatis.* art.1. hujus q. ad 3 *Unus quidem, quo ejus voluntas ferebatur in aliquid, sicut secundum se volitum, quod pertinet ad rationem finis. Alius autem, secundum quem ejus voluntas ferebatur in aliquid per ordinem ad aliud, quod pertinet ad rationẽ ejus, quod est ad finem. Differt autem, ut Philos. dicit in 3. Eth.† electio a voluntate in hoc, quod voluntas, per se loquendo, est ipsius finis: electio autem eorum, quæ sunt ad finem.* li.3. Ethi. c.2. in fi. tom.5. *Et sic simpliciter voluntas est idem, quod voluntas ut natura. Electio autem est idem, quod voluntas ut ratio, & est proprius actus liberi arbitrii, ut in prima Parte dictum est.† Et ideo, cum in Christo ponatur voluntas ut ratio, necesse est etiam ponere electionem, & per consequens liberum arbitrium, cujus actus est electio, ut in prima parte habitum est.†* P.p.q.83. art.4. P.p. q.8.2. 3. & p. 2. q.13. art.1.

Ad primum ergo dicendum, quod Damasc. excludit a Christo electionem, secundum quod intelligit in nomine electionis importari dubitationem. Hæc tamen dubitatio non est de necessitate electionis, quia etiam Deo convenit eligere, secundum illud Ephes.1. Elegit nos in ipso, &c. cum tamen in Deo nulla sit dubitatio. Accidit tamen dubitatio electioni, in quantum est in natura ignorante. Et idem dicendum est de aliis, de quibus fit mentio in authoritate prædicta.

Ad secundum dicendum, quod electio præsupponit consilium, non tamen sequitur ex consilio, nisi jam determinato per judicium. Citata in art.1. lib.3.Eth. *Illud enim, quod judicamus agendum post inquisitionem consilii, eligimus, ut in 3. Ethicorum dicitur.† Et ideo, si aliquid judicetur ut agendum absque dubitatione & inquisitione præcedente, hoc sufficit ad electionem.* c. 2. & 3. tom.5. *Et sic patet, quod dubitatio sive inquisitio, non per se pertinet ad electionem, sed solum secundum quod est in natura ignorante.*

Ad tertium dicendum, quod voluntas Christi, licet sit determinata ad bonum, non tamen est determinata ad hoc vel ad aliud bonum. Et ideo pertinet ad Christum, eligere per liberum arbitrium confirmatum in bono, sicut ad Beatos.

DISPUTATIO XXXVII.

In quinque Sectiones distributa.

De voluntate humana Christi, ejusque libertate.

DE hac sola facultate animæ Christi superest nobis disputare, quam disputationem in hunc locum distulimus, ne a D. Th. ordine recederemus, nam alioqui disputanda fuisset statim post tractatum de intellectu, prius quam de appetitu sensitivo diceremus. De hac autem potentia duo disputanda videntur. Primo de ipsa potentia & modo operandi, quem in Christo habuit; deinde

de

de actibus & efficacia ejus, nam cætera, quæ de ejus virtutibus desiderari possunt, supra q.7. satis disputata sunt.

SECTIO I.

Utrum in Christo fuerit voluntas humana.

Errores, qui circa quæstionem hanc olim fuerunt, satis in expositione textus D.Th. explicati sunt, ex quibus, qui processerunt ex aliis erroribus, scilicet, quia vel negarunt duas naturas, vel unam personam Christi, satis in superioribus refutati sunt. Monothelitæ vero proprie sunt hoc loco refutandi; eorum tamen sensus ambiguus est, quia ut refert Agat. Pap. in epist. quæ refertur VI. Synod. act.4. tam varie tamque confuse locuti sunt, ut vix satis constet, quo sensu errorem suum asseruerint. In primis vero certum est, illos non negasse habere Christum divinam voluntatem: cum ergo dicebant, Christum tantum habere unam voluntatem, constat in eum errorem incidisse, quia putabant, Christum carere humana voluntate. Sed hoc quatuor modis asserere potuerunt. Primo, negando duas naturas Christi, & ita refert hunc errorem Prateol. verbo, Monophysitæ. Secundo, non negando duas substantiales naturas, sed tantum ipsam potentiam voluntatis humanæ, & hoc sub dubitatione indicat Castro, verbo, Christus, hæres.6. Tertio non negando potentiam, sed omnem ejus actum, ut Cajet. hic interpretari videtur. Quarto, nec potentiam, nec omnem actum simpliciter negando, sed solum propriam determinationem, vel deliberationem voluntatis humanæ, ita ut dixerint, voluntatem Christi esse unam, unitate motionis liberæ, ut sicut actio eleemosynæ dicitur una moraliter, quia unica motione libera fit, licet physice plures actiones vel facultates requirat, ita isti intellexerint, voluntatem Christi humanam non potuisse operari, se movendo, & applicando libere ad actus suos, sed solum ex determinatione voluntatis divinæ, & ideo unam Christi voluntatem vel operationem affirmarint. Quomodo videtur D.Th. exponere hunc errorem 4. lib. contra Gent. c.36. & q.seq.art.1. & sumitur ex Agath.Pap.supra. Sed hic postremus sensus pertinet ad sectionem sequentem: nunc contra secundum & tertium breviter dicendum est, nam de primo in superioribus fuse satis dictum est; quid autem Monothelicæ senserint, incertum est, ut dixi. Quantum vero ex VI.Synodo, act.4. in ep. Agathonis, & act.8.10. & 11. colligi potest, verisimilius est, tam secundo, quam tertio modo negasse in Christo humanam voluntatem, potentiam, scilicet, & operationem: & hoc significat D.Th. hic, & citatis locis.

Dico primo, in Christo Domino fuisse humanam seu creatam voluntatem. Conclusio est de fide, definita in VI. Synod. act.4.8.11. & 18. ubi traditur esse in Christo duas voluntates. Idem in VII. Synod. act.7. in definitione fidei: & in Lateran. sub Mar.I. can. 11. quibus locis multa ex sacra Scriptura & Patribus referuntur in confirmationem hujus veritatis, præsertim illa, in quibus Christus Dominus suam voluntatem a Patris voluntate distinguit, ut Matth.26. *Non sicut ego volo sed sicut tu*, & Luc. 22. *Non mea voluntas, sed tua fiat*, & Joan.5. *Non quæro voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me*, & c.6. *Descendi de cœlo, non ut faciam voluntatem meam, sed voluntatem ejus, qui misit me.* Et illa, in quibus Christo tribuitur obedientia, quæ cadere non potest nisi in voluntatem creatam ad Phil. 2. *Factus obediens usque ad mortem*, Joan.4. *Cibus meus est, ut faciam voluntatem ejus, qui misit me.* Et similia multa cogerit Leo Pap. epist. 19. & 83. Cajus Pap. ep. ad Felicem, Agap. Pap. ep. ad Ant. Rationes etiam sunt evidentes. Prima est Agat. Papæ supra dicta epist. qua etiam sæpe utitur Damasc. lib.3. c.14. *Quia voluntas*, inquit, *est naturalis, non personalis*, id est, sequitur naturam, non personam. Unde in Deo est una voluntas omnium personarum propter unitatem naturę, non triplex propter distinctionem suppositorum: ergo e contrario in Christo Domino sunt duæ voluntates propter duas naturas, non una propter personam unam: ergo præter voluntatem divinam est in eo voluntas humana. Secunda est D.Th. hic, & explicat præcedentem, quia voluntas est naturalis proprietas, necessario consequens humanam naturam, & pertinet ad magnam perfectionem ejus; sed omnia naturalia fuerunt in Christo integra & perfecta; ergo. Tertia sumi potest ex fine Incarnationis, qui fuit mereri & satisfacere pro hominibus: sine voluntate autem creata nullo modo esse potest meritum vel satisfactio; ergo fuit in Christo voluntas creata.

Dico secundo, in Christo non solum fuisse hanc voluntatem, quoad ipsam facultatem seu actum primum, sed etiam fuisse expeditam ad operandum & eliciendum proprios actus secundos distinctos ab actu increato divinæ voluntatis. Quod etiam de fide est, ex eisdem definitionibus, testimoniis, & rationibus. Sacra enim Scriptura potissimum de actibus loquitur, & Concilia eodem modo de potentia & actibus loquuntur: & merito, quia potentia est propter operationem, & præsertim in præsenti materia, quia meritum, & satisfactio non consistit in ipsa potentia, sed in actibus ab illa elicitis. Neque hic occurrit specialis difficultas. Legantur, quæ afferuntur de hac re in VI. Synodo act.4. & 10. & Damasc. lib.3. c.15.

SECTIO II.

Utrum voluntas Christi humana fuerit libera ad operandum.

Hæretici, qui universaliter negant liberum arbitrium in humana natura, consequenter illud in Christo negabunt. Sed non est hujus loci generaliter errorem illum refutare, sed potius supponendum est, voluntatem humanam ex sua natura esse liberam: & inquirendum, an in Christo Domino hac libertate privata fuerit propter aliquam singularem causam, vel perfectionem. In qua re nihil invenio specialiter ab hæreticis dictum esse, præter ea, quæ de Monothelitis sect. præced. explicavi. Inter Scholasticos vero, quamvis omnes consentiant, & simpliciter affirment, voluntatem Christi fuisse liberam, ut videre licet in D.Th. hic, Alens.3.p.q. 16. & aliis cum Magist.d.18. Bonaventura, art.1.q.1.& q.2. ad 2. Rich. art.1.q.1. Scoto q.1. Durand.q.1. Palud. q. 2. art. 2. Gabriele art. 3. dub. 1. Marsilio q. 12. art. 1. concl. 1. tamen in modo explicandi hanc libertatem est nonnulla diversitas. Dupliciter enim potest voluntas dici libera, scilicet, vel tantum a coactione, quia voluntarie operatur & non coacte: vel etiam a necessitate, quia, scilicet, aliquo modo habet in sua potestate operari, & non operari. Quidam ergo voluntatem Christi faciunt liberam priori tantum modo, & non posteriori, ut evitent difficultates, quæ sunt in salvanda Christi libertate, quoad indifferentiam, & carentiam necessitatis. A qua sententia non multum discrepat Gabriel supra, vide ibi Marsil.q.12. ad 1. principale, quam nonnulli moderni amplectuntur. Quin potius etiam D.Th. in 3. d.18. q.1. art.2. ad 5. in 2. solutione illius, hanc sententiam ut probabilem relinquit. Sed nunquam D.Th. in Patribus hoc docuit, sed sæpe contrarium, est enim illa sententia omnino falsa & improbabilis.

Dico primo, voluntatem humanam Christi fuisse proprie ac perfecte liberam in actibus suis. Conclusio est de fide, quam hic art.4. probat D.Th. in argumento, sed contra, ex illo Isai. 7. *Butyrum & mel comedet, ut sciat reprobare malum, & eligere bonum*, quia electio actus est facultatis liberæ. Et ita exponit illum locum Basil. ibi, ubi comparat libertatem, quam habuit Christus etiam in infantia, cum libertate, quam habuit Adam in statu innocentiæ. Et eodem sensu Cyril. lib. 1. in Isai. orat. 4. sub finem dicit eam facultatem libere eligendi, quæ aliis hominibus discursu ætatis advenit, in Christo Domino ab infantia fuisse. Et idem optime declarat ibi Hieronymus: & ex hoc loco colligit etiam August. lib.8. Genes. ad liter. c.14. scivisse Christum *reprobare malum*, per electionem & prudentiam, non per experientiam, scilicet, mali culpæ. Secundo hoc probari potest ex illo Isa. 53. *Oblatus est, quia ipse voluit.* Illo enim dicendi modo, actio vel passio libera significari solet in Scriptura. Unde Hieronymus ibi illam voluntatem necessitati opposuit, dicens: *Non necessitate, sed voluntate crucem subiit.* Et infra probat, verba illa non esse intelligenda de Christo, solum ratione voluntatis divinæ, sed ratione humanæ: quia Christus ut homo præcognovit & prædixit passionem suam, & tempus ejus, illique summa ac libera voluntate se obtulit. Quod etiam confirmant verba illa ipsius Christi, Joan. 10. *Ego pono animam meam: nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso*, &c. ubi Cyril. lib. 7. c.7.

hæc

hæc verba confert cum citato loco Isaiæ, late agens de hac Christi libertate, quamvis liber ille non sit Cyrilli; Chrysost. vero hom. 59. in Joan. inde colligit Christum habuisse liberam facultatem vitandi mortem. Tertio in hujus veritatis confirmationem afferri possunt omnia testimonia Evangelii, in quibus Christo homini tribuitur electio, Luc.6. Joa.6.13. & 15. nam electio actus libertatis est. Unde Joa.7. de illo dicitur: *Ambulabat Jesus in Galilæam, non enim volebat in Judæam ambulare, quia volebant eum Judæi interficere.* Hæc enim verba, & similia, satis significant liberam voluntatem. Idemque est de illis testimoniis, quę sunt de Christi obędientia & præcepto illi a Patre imposito, de quibus quæstione vigesima agemus. Non est enim voluntas capax præcepti, & obedientiæ, nisi sit libera. Quis enim præcipiat alicui necessarium actum, quē non possit non operari? Unde SS. Patres de nostra libertate disputantes ex hoc potissimũ principio illam colligunt, quod sumus capaces præcepti, & obedientiæ, præmii, & meriti, ut videre licet in Irenæo lib.4. c.71. ubi Franciscus Fervadentius multa alia congerit. Quarto Concilia citata sect. præced. revera hanc etiam veritatem definire intendunt. Primum quidem, quia generaliter definiunt, in Christo fuisse omnes proprietates naturales, & propriam operationem humanæ naturæ: una autem ex his proprietatibus est liberum arbitrium, & operatio maxime propria hominis est operatio libera. Deinde, quia omnino damnant hæresim Monothelitarum, qui hoc potissimum sensu negabant esse in Christo duas operationes: non enim negare poterant operationes humanas quasi materialiter, & quoad substantiã earum, sed quoad modum actionis liberæ. Quia existimabant, humanam naturam Christi nunquam operari, ab intrinseco se movendo, sed necessario motam, & determinatam a divina voluntate. Concilia vero in contrario sensu definiunt duas operationes, ut præsertim explicat clarissime Agatho Papa in citata epist. Quinto ex Patribus bene hoc tractat & confirmat Anselmus libro: *Cur Deus homo*, a c.8. & lib.2. a cap. 16. Et Gregorius lib.24. Moral.c.2. *Omni*, inquit, *necessitate calcata, cum voluit, mortem sponte suscepit.* Et Augustin. lib. de prædest. Sanctorum c.15. inquit: *An ideo non in illo libera voluntas erat, & non tanto magis erat, quanto magis peccato servire non poterat?* Idem lib.4. de Trin.c.2.13. Basil. lib. de Spirit.S. c.8. Origen. lib.2. Periar.c.6. Damasc. lib.3. de Fide c.13.14. & 15. Ubi distinguit in Christo libertatem divinam & humanam, sicut voluntatem, & scientiam, & alias duplices proprietates, quæ duas consequuntur naturas. Idem Nicet. lib.3. thes.c.27. Sexto, rationes jam indicatæ sunt, prima, quia libertas arbitrii est magna perfectio connaturalis homini. Secunda, quia est maxime necessaria ad meritum & satisfactionem. Tertia, quam indicavit hic D.Th. art. 4. ad 3. & art. 1. ad 1. quia hæc perfectio manet in beatis, licet omnino viatores non sint: manet etiam in puris viatoribus quantumvis justis & sanctis, & divina gratia confirmatis, & gubernatis. Cur ergo non manebit in Christo viatore simul & beato?

Ex quibus infero, & dico secundo, hanc libertatem voluntatis humanæ Christi, non solum intelligendam esse oppositam coactioni, sed etiam necessitati, atque adeo includere indifferentiam aliquam, seu potestatem operandi, & non operandi. Non est sensus, Christum in omnibus actibus suæ voluntatis habuisse hanc indifferentiam: non est enim hoc necessarium, nam Deum clare visum necessario amabat, & necessario illo fruebatur, sicut alii beati: sed sensus est, habuisse Christum hanc libertatem in aliquibus actibus: & hoc sensu existimo certam hanc secundam conclusionem.

Voluntas humana Christi libertate, etiam opposita necessitati, libera fuit.

Quæ primo in genere probari potest ex testimoniis adductis, tum sacræ Scripturæ, tum etiam Patrum illam exponentium, & Conciliorum, quæ veram libertatem Christo tribuunt, eamque non a coactione tantum, sed etiam a necessitate distinguunt. Secundo, quoniam in Christo Domino usus libertatis maxime videtur impediri potuisse in eo actu voluntatis, in quo mortem acceptavit sibi a Patre præceptam, propter difficultates infra tractandas, ideo in particulari de hoc actu probatur hæc veritas ex illo Jo. c.10. *Ego pono animam meam, ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso. Et potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo.* Quibus verbis diserte satis significatur fuisse in voluntaria & libera Christi potestate, non solum acceptare passionem & lethalia vulnera, sed etiam ipsam mortem, prout dicit ipsam separationem animæ a corpore. Et hoc ipsum ait Christus esse in sua potestate, non solum ratione voluntatis divinę, sed etiam humanę, secundum quam mandatum a Patre acceperat. Et de hac potestate indifferente, ac libera intelliguntur illa verba a Chrys. Theophyl. & D.Th. Rupertus etiam li.6. in Joan. in fine addit: *Potestatẽ habeo ponendi, & non ponendi*, & quærit: *Quare ergo ponis pro omnibus animam tuam, cum potestatem habeas etiam non ponendi?* Idem significat Greg.24. Moral. c.2. ubi ex hoc loco probat, Christum absque ulla necessitate passum esse, & optime August. lib.4. de Trin.c.13. ex hoc loco sic colligit: *Qui potuit non mori, si nollet, procul dubio, quia voluit, mortuus est.* Idem elegantissime tract.119. in Joan. in fine; *Quis ita dormit, quando voluerit, sicut Jesus mortuus est, quando voluit? Quis ita vestem deponit, quando voluerit, sicut Jesus mortuus est, quando voluit? Quis ita, cum voluerit, obit, sicut, cum voluit, obiit?* Habuit ergo Christus potestatẽ faciendi aliquid in defensionem vitæ suæ, quod tamen volens non fecit, ut ibi considerant Origen. tra.35. Chrysost. hom.85. qui ait, illis verbis ostendisse Christum, *quod sponte sua hæc sufferebat.* Et Lyra ibi notat, illis verbis significasse Christum, quod alia via posset evadere, si vellet. Idem fere Hugo Cardin. & D.Th. Habuit ergo Christus libertatem cum indifferentia ad opposita: sicut ergo libere noluit se defendere, sed permittere, se capi & ligari, ita & crucifigi. Hinc etiam est illud Pauli ad Heb.12. *Qui, proposito sibi gaudio, sustinuit crucem, confusione contempta.* Ubi Chrysost. hom.28. *Hoc est*, (ait) *licebat illi nihil pati, si voluisset*; & infra: *Erat igitur arbitrii illius, non venire ad crucem, si voluisset.* Et statim affert citata verba Christi: *Potestatem habeo ponendi animam meam, &c.* & concludit: *Si igitur nullam necessitatem habuit, ut crucifigeretur, crucifixus est propter nos.* Similia habuit Theophylactus, Hugo, D.Th. Denique ad Rom.15. de Christo ait Paulus: *Etenim non sibi placuit, sed, sicut scriptum est, improperia exprobrantium tibi ceciderunt super me.* Ubi Chrysost. eleganter hom.57. interrogat: *Quid est autem, Non placuit sibi ipsi?* & respondet: *Poterat nulla ferre opprobria: poterat, quæ passus est, non pati, si quidem, quæ sua erant, spectare voluisset, verum noluit, sed quod nostrum erat, respiciens, quod suum erat, neglexit.* Quibus verbis aperte describit Chrysostomus libertatem indifferentiæ cum potestate ad utrumlibet, quem Theophylactus, Theodoretus, & alii expositores imitantur: præcipue vero legendus est D.Th. qui dicit, Christum elegisse mortem præ commodo suo, quod eamdem libertatem indifferentiæ denotat. Et revera, si Christus ex necessitate, & non cum prædicta libertate, non sibi placuisset, non esset, cur nobis in exemplum proponeretur, ut nos nobis non placeamus, sed proximorum utilitates quæramus. Fuit igitur Christus in illo negotio perfecte liber. Unde Cypr. ser. de Passione Domini in initio sic ad Christum loquitur: *Voluntarie obedisti Patri, & non te, ut patereris, coegit necessitas.*

Tertio probatur ex ipsa ratione liberi arbitrii: est enim hæc indifferentia de ratione liberi arbitrii veri, ac proprii, ut D.Th. tradit 1.p.q.19. art.10.88. art.1. ad 1. Estque communis sententia Scholasticorum in 2 d.24. & 25. ubi late Capreol. Mai. & alii. Alens. 2.p.q.73. memb. 2. & 3. & q.71. memb.4. Henric. quodlib.1.q.16. & quodlib.14. q.5. Idemque fuit sensus antiquorum Patrum, ut patet ex superius citat. & ex August. lib.3 de lib. arbit.c. 2. & 3. Hieronym. Dialog.1. & 3. contra Pelag. & ep.147. Greg. Nyssen. lib.7. Philos.c.1. & 3. Damasc. lib.2. de fid. c.7.25. & 26. & alii passim. Imo & Scriptura ita declarat arbitrii libertatem, Ecclesiastici 15.1. Cor.7. denique etiam Aristoteles id docuit 3. Ethic.c.5. li.9. Metaph. text. 10. Et D.Th.1.p.q.41. art.2. ubi Cajet. latissime hoc tradit, & q.82. art.1. ad 1. Et a posteriori explicatur, quia, si vera libertas arbitrii stare posset cum necessitate, possent omnia ex necessitate, & sine contingentia evenire, salva libertate arbitrii, quod est contra sententiam omnium, qui de libero arbitrio loquuntur. Unde merito damnatur Wicleph, eo quod dixerit, Christum mortuum necessitate, ut videri potest in Wuald. in doctrina art. 1. c. 25. & Calvinus damnatur ut hæreticus, quia libertatem arbitrii

trii negat, quavis ille solum neget libertatem necessitati oppositam, non coactioni. Fatetur enim, hominem voluntarie & libenter operari, quamvis non possit aliter operari. Et Pius V. & Gregorius XIII. in propriis Bullis contra Michaelem Bajum inter alias illius propositiones hanc damnarunt, quæ numero erat 38. *Quod voluntarie fit, quamvis necessario fiat.*

Denique rationes in fine præcedentis conclusionis adductæ, si quid valent, hanc eodem modo convincunt. Quia hæc libertas, seu indifferentia, & dominium propriarum actionum, est naturalis proprietas hominis, & magnam dicit perfectionem, & ad meritum maxime necessaria est. Nam, ut recte dicit Justinus Apol. 1. pro Christian. ad medium: *Nulla laude esset homo dignus, nisi esset ad utrumque flexibilis*: & Hilarius lib. 1. de Trinit. tractans illud Joan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Non necessitatem* (ait), *sed potestatem, ut voluntas præmium assequatur.* Et D. Hieronymus lib. 2. contra Jovinianum: *Ubi necessitas, ibi nec corona, ideo liberi arbitrii nos condidit Deus.* Quod in materia de gratia latius demonstratur. Solum superest, ut ostendamus, nihil fuisse in voluntate Christi, quod ei necessitatem imponeret: nam, cum hæc necessitas non sit naturalis homini, si aliunde non est illata, evidens est, in illo esse non potuisse. Id autem præstabimus, solvendo difficultates circa hanc libertatem Christi occurrentes, quæ gravissimæ & difficillimæ sunt.

SECTIO III.

Quomodo voluntas Christi existens impeccabilis ex unione, potuerit esse libera.

PRima difficultas sumitur præcise ex ipsa unione, per quam Christi voluntas intrinsece facta est impeccabilis, ut supra ostensum est: unde fit, voluntatem Christi ex vi unionis esse determinatam ad unum, scilicet, ad bonum, & consequenter non esse liberam. Respondet D. Th. hic ad 3. inde solum fieri, Christi voluntatem esse determinatam ad bonum in communi, non tamen ad hoc vel illud bonum, & ideo, ad summum, sequi, habuisse necessitatem quoad specificationem honesti ut sic, non vero quoad exercitium, nec quoad hoc vel illud honestum, quod satis omnino est ad libertatem, ut in Beatis & in Deo ipso constat: indifferentia enim, seu potestas ad malum, non est perfectio, sed imperfectio libertatis, ut recte Augustin. supra dixit. Quæ solutio optime satisfacit, quoad hoc, ut ex hoc solo capite impeccabilitatis Christi non satis probetur, Christum caruisse libertate in omnibus actibus suis; si tamen argumentum urgeatur de speciali actu voluntatis moriendi pro hominibus, non videtur satisfacere responsio: quia voluntas Christi ex vi suæ impeccabilitatis fuit omnino determinata ad hunc actum: ergo saltem in eo actu non fuit libera, quod est omnino falsum, quia eo actu maxime nobis meruit. Antecedens patet, quia ille actus fuit præceptus Christo: ergo non potuit illud præceptum trāsgredi, quia hoc intrinsece sequitur ex impeccabilitate, imo in re videtur esse idem, non posse peccare, & non posse transgredi præceptum. Ergo non potuit non habere actum illum præceptum, cum non posset aliter non transgredi illud præceptum: ergo erat omnino determinatus ad illum actum.

Respōsio. D. Thom.

Hæc difficultas vulgaris est, nunquam tamen satis expedita, unde variis modis illi responderi solet. Prima responsio est, negando, Christum habuisse hujusmodi præceptum. Sed hoc & falsum est, ut ostendam quæst. 20. & non solvit difficultatem, quæ urgeri eodem modo potest in præceptis naturalibus, quibus nullus negare potest, Christum ut hominem fuisse ligatum, seu obligatum.

Respons. Confutatur.

Secunda & valde trita responsio est, verum esse, supposito præcepto, Christi voluntatem non potuisse non efficere illum actum, atque adeo mansisse omnino determinatam ad illum, ac denique in sensu composito necessario habuisse illum: & nihilominus simpliciter fuisse liberam, quia simpliciter, seu ablato præcepto, potuisset illum non habere, necessitas enim, quæ est ex suppositione, vel tantum in sensu composito, non tollit libertatem.

Respon. 2.

Sed hæc responsio ita generatim sumpta neque solvit, neque explicat difficultatem: quia vel hæc solutio assumit ut generale principium, nullam suppositionem factam, qua posita in voluntate necessario sequitur actus in sensu composito, efficere, ut talis actus simpliciter sit necessarius, & non liber: vel solum indefinite sumit, non omnem suppositionem seu sensum compositum inferre necessitatem simpliciter, vel tollere libertatem. Primum est omnino falsum, primo, quia aliàs voluntas nunquam posset necessario, & sine libertate elicere aliquem actum, etiam de potentia absoluta. Patet sequela, quia nullus est actus, quem voluntas necessario efficiat, non facta aliqua suppositione, præsertim loquendo de actibus, ad quos voluntas natura sua non est determinata: in his enim, cum voluntas de se sit libera, si necessitatem pati debet, oportet, ut aliquid circa illam fiat vel supponatur, quo posito, sequatur illa necessitas, & ita non posset Deus necessitare voluntatem ad hujusmodi actum, quia non potest illam determinare, nisi addendo vel efficiendo aliquid, ex quo necessario efficiatur talis actus. Consequens autem est contra omnes Theologos docentes, licet Deus non possit cogere voluntatem, posse tamen illi necessitatem inferre. Et ratione patet, quia, licet naturalis modus operandi voluntatis sit liber, si tamen per suppositionem vel motionem extrinsecam fit (sicut fieri potest) ut non permittatur operari illo modo, sed omnino ab alio determinetur ad eliciendum actum, quid refert naturalis libertas voluntatis, qui solum est veluti in actu primo, ut talis actus non sit simpliciter necessarius?

Confutatur.

Et confirmatur, quia aliàs neque amor Dei in Beatis esset necessarius necessitate opposita libertati simpliciter, quia solum est necessarius ex suppositione visionis, atque adeo in sensu tantum composito. Si vero dicatur secundum, scilicet, non omnem suppositionem tollere libertatem, primum relinquitur explicandum, quæ suppositio tollat illam, & quæ sit ratio differentiæ, & cur suppositio, de qua nunc agimus, illam non tollat. Quæ omnia in dicta solutione omittuntur. Deinde videtur suppositio præcepti, de qua nunc est sermo, esse ex illis, quæ tollunt libertatem simpliciter: nam, quando suppositio habet has duas conditiones, scilicet, ut, illa posita, necessario sequatur actus, & illam poni non pendeat ex libertate voluntatis, sed omnino antecedat liberum consensum illius, talis suppositio videtur tollere libertatem, & inducere necessitatē simpliciter: quia tunc neque suppositio est libera, neque dimanatio actus ex tali suppositione, seu ex voluntate sic affecta, est libera, & ita nullibi relinquitur libertas circa talem actum. Sicut, si intentio finis non est libera, & electio talis medii unici necessario sequitur ex intentione, non potest electio esse libera: hujusmodi autem est in præsenti impositio præcepti, quæ non pendet ex voluntate humana Christi, nam ante omnem actum, & liberum consensum ejus, impositum est illi tale præceptum, & facta tali suppositione, non potest non sequi actus: ergo.

Propter hæc est tertia responsio, præceptum illud dependisse ex ipsa humana Christi voluntate, quia Pater æternus non imposuit Christo tale præceptum, nisi quia Christus ita voluit, & petiit. Sed hæc responsio probari nullo modo potest, & primo non generaliter satisfacit, quia non procedit in præceptis, quæ sunt de lege naturæ. Secundo etiam de hoc positivo præcepto redimendi homines, illud dicitur omnino sine fundamento. Imo est parum consentaneum, tum divinæ providentiæ, tum Scripturis, quæ de hoc negotio loquuntur. Primum constat, quia illa responsio ponit, totum negotium nostræ redemptionis primo, & per se dependisse ab humana Christi voluntate, & ab illa esse definitum. Est autem per se incredibile, supremum opus divinæ providentiæ, & prædestinationis, quasi primam originem habuisse ab humana Christi voluntate. Non ergo divina voluntas decrevit, & præcepit, ut Christus nos, moriendo, redimeret, quia ipse Christus hoc voluit & petiit: sed potius ideo ipse hoc voluit, quia de hac re mandatum accepit a Patre, ut dicit ipse, Joan. 10. & 14. & infra latius trademus: unde D. Paulus ad Hebr. 10. exponens Psal. 39. indicat, Christi animam statim in sua creatione cognovisse voluntatem, & præceptum Patris de morte obeunda pro hominum redemptione; cui voluntati, & præcepto divino statim ipse obedit, assensum præbens per humanam voluntatem, *in qua voluntate* (inquit Paulus) *sanctificati sumus.* Non ergo antecessit in hoc negotio humana Christi voluntas, divinam, sed subsecuta est. Nec vero fingi potest, ideo Deum in æternitate sua prædefinivisse imponere Christo hoc præceptum, quia præscivit, ipsum amaturum & petiturum illud, tum quia hoc etiam sine fundamen-

Respon. 3

Confutatio.

damento dicitur: tum præterea, quia Deus non præscivit, nisi quod revera futurum fuit, Christus autem nunquam petiit, aut voluit hoc præceptum, quasi ut obtineret a Patre tale præceptum, sed solum ut consentiret præcepto imposito, quia in re ipsa semper præceptum & cognitio ejus, saltem ordine naturæ antecessit. Denique hæc solutio solum ponit libertatem in ipsa voluntate vel petitione præcepti, non in ipsa obedientia, quæ, posito præcepto, non erit in se & formaliter libera; nisi dicatur, ipsum præceptum semper dependisse a Christi voluntate, quia semper auferretur, si Christus voluisset: quod & gratis diceretur, & præterea, quæ Christus ipse in Evang. significavit, præsertim Joan. 12. *Qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit, quid dicam, & quid loquar, & scio, quia mandatum ejus vita æterna est: quæ ergo ego loquor, sicut dixit mihi Pater, sic loquor.* Non ergo reliquit Pater hoc mandatum dependens quoad obligationem ab humana Christi voluntate. Adde, si vere loquamur, id esset, tollere præceptum. Quale enim præceptum est, quod positum est in voluntate ejus, cui imponitur, ut fit, vel non fit, & consequenter ut obliget, vel ut obligatio tollatur.

Evasio. Respondent aliqui, ad sustinendam, explicandamque melius hanc solutionem, præceptum Patris simpliciter obligasse Christum, & non fuisse in absoluta ejus voluntate, tollere vel ponere præceptum: nihilominus tamen fuisse semper liberum Christo illius dispensationem petere, quam si petiisset, pro sua reverentia exauditus fuisset: quia ergo dispensationem petere noluit ex sua libertate sola (nec enim aliud præceptum habuit non petendi dispensationem), ideo absolute liber fuit ad præceptum implendum, sicut Matt. 26. dixit ipse Christus: *An non possum rogare Patrem meum, & ipse exhibebit mihi, plusquam duodecim legiones angelorum?* Sic enim dicere potuisset. An non possum rogare Patrem meum, & ipse auferet mandatum? Sed hæc responsio fere in eamdem redit.

Confutatur. Et præterea universalis non est: non enim habet locum in præceptis naturalibus, in quæ non cadit dispensatio. Deinde non procedit, si supponamus, Christo esse præceptum impositum, ea etiam conditione, ut illius dispensationem non peteret, quod fieri potuit: atque ita non salvatur, quod, si præceptum ponatur cum omnibus circumstantiis, non auferat libertatem. Ulterius, juxta illam responsionem voluntas moriendi non est in se libera, sed in alia priori voluntate non petendi dispensationem. Deinde, unde constat, quod, si Christus petiisset dispensationem, obtinuisset illam? Dices, id constare ex concordia voluntatum Christi & Patris. At hinc potius colligitur ex suppositione talis præcepti, prout impositum fuit, Christum non potuisse petere dispensationem, oratione profecta ex efficaci & absoluta voluntate obtinendi illam, quia noverat, Patrem imposuisse præceptum ex voluntate efficaci, ut perduceretur ad effectum, & consequenter cum deliberatione seu decreto absoluto non dispensandi, nec auferendi præceptum: ergo ob concordiam voluntatum potius debuit Christus ut homo non petere talem dispensationem, quam Pater illam concedere, si Christus illam postularet. Vel certe, si, non obstante præcepto ex tali Patris voluntate profecto, potuit Christus dispensationem petere potentia quadam, quæ nunquam fuit in actum reducenda in sensu composito, ita etiam, non obstante illo præcepto, potuit Christus non habere illum actum præceptum, ita tamen, ut infallibile esset, illam potentiam non fuisse in actum reducendam, facta illa suppositione: vel, si hæc potestas non est vera potestas, facta illa suppositione, neque illa erit: & ita eadem manet in utraque difficultas. Illa ergo responsio, neque in universum in omni præcepto vel casu possibili, neque etiam de facto satisfacit.

Resp. 4. Ponens libertatē in circūstantiis. Respondetur ergo quarto, generaliter loquendo, de præceptis, quibus obligari potuit voluntas Christi, ea, quæ negativa sunt, non inferre necessitatem voluntati ad aliquem actum eliciendum, quia ad observationem præcepti negativi nullus actus necessarius est, sed potius carentia actus. Et licet admittamus, Christum habuisse necessitatem carendi actu malo nullum esse incommodum, quia necessaria carentia talis actus ad perfectionem spectat, & imperfectionem nullam involuit: nam, ut August. disp. 22. de Civit. c. ult. & in Enchir. c. 104. & 105. posse peccare, non pertinet ad perfectionem libertatis, quod etiam docuit Anselm. Dialog. de lib. arbit. c. 2. Kursus in ea negatione non est meritum, unde nec oportet illam esse liberam; quandocumque vero observatio talis præcepti fit per actum positivum voluntatis, facile intelligitur, illum esse liberū, cum non sit simpliciter necessarius ad talis pręcepti observationē. Pręceptum autē affirmativum, licet obliget ad actus positivos, non tamen pro singulis instantibus, nec cum omnibus circumstantiis, id est, cum tali intensione, ex hoc vel illo motivo, &c. ideo semper voluntas manet aliquo modo indifferens ad executionem talis actus, quia in omni instanti, in quo illum elicit, posset non elicere, aut non tali vel tali modo.

Objectio. Dices, tunc actum non esse liberum simpliciter, & quoad substantiam suam, sed solum quoad modum vel circumstantias.

Responsio. Respondetur, non ita esse, quia licet hæc indifferentia oriatur quodammodo ex circumstantiis, redundat tamen in ipsam substantiam actus, nam revera hic & nunc ita fit actus, ut posset simpliciter non fieri, etiam quoad substantiam suam: vel ita fit ex hoc motivo, ut posset fieri ex alio, quo mutato, mutatur tota substantia interioris actus voluntatis. Et juxta hanc solutionem respondetur in forma ad argumentum, etiam per præceptum non determinari voluntatem Christi ad hunc actum numero, licet forte determinetur ad hoc objectum materiale, quale est, v. g. mors. Et hoc sensu habet hæc responsio fundamentum in dicta solutione ad tertium D. Thomæ. Quia eadem est ratio de voluntate determinata ad bonum, non tamen ad hoc bonum, & de voluntate determinata ad actum, non tamen ad hunc actum: nam, sicut illa indifferentia sufficit ad libertatem simpliciter ipsius actus, non tantum secundum rationem particularem, sed etiam secundum communem rationem, ita & hæc. Et eamdem doctrinam indicat D. Th. in 3. dist. 18. q. 1. art. 2. ad 5. in 1. solut. & q. 29. de verit. art. 6. ad 1. Alex. Alens. 3. p. q. 16. memb. 2. art. 2. Insinuat etiam Soto lib. 3. de natu. & grat. c. 7.

Hæc responsio, quamvis satis impugnari non possit, non tamen omnino satisfacit, quia ex illa sequitur, saltem hanc conditionalem esse admittendam, si pręceptum volendi mortem impositum est Christo determinate cum omnibus circumstantiis, v. g. ut statim in primo instanti suæ conceptionis, cum toto affectu, & intensione sibi possibili, per virtutem intrinsecam, ex charitate vel obedientia mori pro hominibus vellet, tunc actum illum non posse esse liberum, sed necessarium & consequenter nec meritorium. Sequela patet, quia, posita illa hypothesi, tollitur omnis ratio indifferentiæ, in qua dicta solutio fundabatur. Quod si hoc concedatur, ulterius interrogo, unde constet, non fuisse Christo impositum præceptum hoc modo, & cum hac determinatione. Certe nulla vel probabili ratione, vel authoritate probari potest. Tota ergo illa responsio divinat, & sine fundamento procedit. Nisi forte quis dicat, a posteriori colligi, præceptum non fuisse illo modo impositum, & cum illa determinatione, ut salva maneret libertas. Et ita multi viri docti non formidant conditionalem illam concedere. In qua ego nihil erroris, aut temeritatis invenio, neque improbabilem esse censeo: quia & in D. Th. doctrina habet fundamentum, & in re obscurissima, verisimili conjectura ducitur. Quamquam non desint moderni quidam scriptores, qui non tam rationibus vel authoritatibus illam impugnent, quam exaggerationibus & convitiis exagitent.

Objectio. Alii vero, ne illam concedant, dicunt, facta illa hypothesi, adhuc manere voluntatem indifferentem ad eliciendum potius hunc actum numero, quam illum, & hoc satis esse ad libertatem.

Responsio. Sed hoc mihi non placet, nec satisfacit, tum quia illa indifferentia videtur valde materialis, & nihil referre ad libertatem studiosam & meritoriam: tum etiam quia aliàs eodem modo posset actus amoris Beatorum esse liber, quia licet objectum illud inducat necessitatem amandi, non tamen amandi hoc actu in individuo, præsertim juxta hanc sententiam; tum præterea, quia juxta veriora principia Philosophiæ, hoc ipso, quod potentia creata determinatur ad operandum cum his circumstantiis, determinatur ad istam actionem in individuo, & ad hunc actum vel effectum, potius quam ad alium, quia non potest fingi aliud principium hujus determinationis. Unde repugnantia est dicere, voluntatem Christi fuisse determinatam ad operandum hic & nunc circa hoc objectum, ex hoc motivo, & cum aliis circumstantiis, & non fuisse determinatam ad huc actum in

in individuo, niſi fortaſſe novo miraculo, & ſupernaturali poteſtati hoc tribuatur. Denique, quia urgeri poteſt argumentum, ut etiam actus ipſe in individuo per præceptum fuerit præſcriptus: poteſt enim Deus (ut eſt probabilior ſententia) abſoluta & efficaci voluntate ſua prædefinire actum liberum voluntatis creatæ in particulari, & cum omnibus circumſtantiis, & veriſimilius eſt ita prædefiniviſſe, & præordinaſſe, vel omnes actus voluntatis Chriſti, vel ſaltem illum, quo ſtatim in primo inſtanti conceptionis ſuæ ſe obtulit morti pro hominibus. Nam hic eſt providentiæ modus altior & perfectior, & illum magis Scripturæ indicant, & eſt magis conſentaneus noſtræ redemptioni, quæ ſupremum opus eſt divinæ providentiæ, ut ſupra argumentabar. Si ergo Deus prædefinivit hoc modo talem actum, potuit etiam præcipere, quia non magis unum repugnat libertati, quam aliud. Quæ ratio etiam probat, conditionalem ſupra poſitam non eſſe veram, neque admittendam, ſaltem quantum eſt ex vi hujus difficultatis, in qua nunc verſamur, ſumptæ ex impeccabilitate Chriſti.

Reſpōſio. ultima.

Ultimo ergo reſpondeo, concedendo poſt præceptum impoſitum voluntati Chriſti, infallibile eſſe, voluntatem illam efficere quod præceptum eſt, & impoſſibile eſſe, ſuppoſitionem illam præcepti componi, ſeu ſimul poni cum omiſſione talis actus. Et nihilominus nego, ex illa ſuppoſitione ſequi, voluntatem Chriſti neceſſario efficere talem actum, hoc ſolo, quod impeccabilis eſt. Et ratio eſt, quia, ut tollatur libertas ex aliqua ſuppoſitione, non ſatis eſt, ut ipſa ſuppoſitio antecedat voluntatis conſenſum, & ab illo non pendeat, etiam ſi, tali ſuppoſitione poſita, infallibiliter ſequatur talis actus: ſed propterea neceſſarium eſt, ut id, quod per talem ſuppoſitionem ponitur, aliquo efficaci & veluti phyſico modo determinet voluntatem ad talem actum, nam hoc eſt proprie neceſſitatem inferre. Quoniam ſi id, quod ſupponitur, non habeat hujuſmodi vim, & efficacitatem, non poteſt mutare connaturalem modum operandi voluntatis: ergo nec tollet libertatem ejus, nam in ea conſiſtit connaturalis modus operandi illius. Præceptum autem, quod in præſenti difficultate ſupponitur, quamvis ſit talis ſuppoſitio, ut a voluntate non pendeat, & illa poſita, infallibiliter ſequatur obedientia: non tamen eſt talis, quæ habeat in ipſam Chriſti voluntatem efficaciam, ut phyſice determinet illam: nam præceptum eſt quid extrinſecum, & potius movet ex parte objecti, quam ex parte ipſius potentiæ: per ſe autem non ponit in objecto aliquid, quo poſſit neceſſitatem inferre voluntati. Et idem dicendum eſt de prædefinitione, ſeu decreto divinæ voluntatis, quod humanam voluntatem antecedit, & illo poſito infallibile eſt humanam voluntatem eſſe conſenſuram, vel operaturam: nam hujuſmodi decretum ſolum præintelligitur in Deo per modum intentionis, non per modum executionis, & ideo non intelligitur Deus per illud, ut ſic, agere in voluntatem, nec phyſice determinare illam ad operandum, & ideo recte intelligitur non tollere libertatem. Dices. Quando ſuppoſitio erit hujuſmodi, quæ hoc modo phyſico determinet voluntatem, & libertatem tollat? Reſpondetur, duobus tantum modis accidere poſſe. Primus eſt, quando propoſito ſufficienter objecto, ex vi illius & ex intrinſeca propenſione ipſius voluntatis oritur neceſſitas talis actus, quomodo eſt neceſſarius amor Dei in beatitudine. Secundus modus eſt ab extrinſeco, quem ſolus Deus efficere poteſt, movendo voluntatem ipſam & tam efficaciter prædeterminando illam per actionem, & influxum phyſicum, & concurſum ita determinatum ad unum actum, ut nec voluntas poſſit reſiſtere, neque aliud operari: hoc enim modo, & non alio, poteſt Deus inferre neceſſitatem voluntati. Quando autem voluntas altero ex his duobus modis non movetur, neceſſitatem non patitur, ut oſtenſum eſt.

Ut ſuppoſitio tollat libertatem, quid requiratur.

Duobus tantum modis poteſt voluntas neceſſitati.

Objectio.

Supereſt tamen in reſponſione explicandum, quomodo fieri poſſit, ut actus voluntatis infallibiliter ſequatur aliqua ſuppoſitione poſita, & tamen quod ſine neceſſitate ſequatur, & ſine phyſica determinatione ad unum facta ex vi talis ſuppoſitionis. Nam, ſi facta ſuppoſitione voluntas non manet determinata, ergo manet indifferens; ergo poteſt operari, & non operari: quomodo ergo erit infallibile, voluntatem eſſe operaturam? vel, ſi talis actus habet infallibilem connexionem cum tali ſuppoſitione, ratione illius erit voluntas determinata ad unum.

Reſpōſio.

Reſpondetur, hæc duo conjungenda eſſe & concilianda, ſuppoſita infinita præſcientia divini intellectus, qua de omnibus creatis voluntatibus cognoſcit, non ſolum quid poſſint operari, aut quid de facto operaturæ ſint, ſed etiam quid eſſent facturæ in omnibus eventis, & opportunitatibus, ſi hoc vel illo modo applicarentur, vel excitarentur ad operandum. Hac enim ſcientia ſuppoſita, facile intelligitur, poſſe Deum aliquam voluntatem ſemper ita regere & excitare, ut infallibiliter conſentiat, quamvis libere: quia poteſt illam motionem, vel operandi occaſionem illi præſtare, cum qua infallibiliter præſcivit eſſe operaturam: & ita intelligendum eſt factum eſſe cum voluntate Chriſti, cujus ſingularem curam, & regimen divina perſona aſſumpſit, quando illam ſibi ſecundum hypoſtaſim univit, ut ſupra q. 15. tractatum eſt. Et ideo, ſi Chriſti voluntas habebat præceptum hic & nunc operandi talem actum, per divinam gratiam, & providentiam applicabatur, & movebatur ad illum actum, eo modo quo præſcivit Deus, fore infallibile, ut ipſa conſentiret. Et ita hæc infallibilis connexio non fundatur in neceſſitate, ſeu phyſica determinatione ipſius potentiæ, ſed in ſapientiſſima, & efficaciſſima Dei providentia, qua novit regere voluntatem creatam modo illi accommodato, ut quamvis libere, infallibiliter tamen conſentiat. Et ita facile ſolvitur objectio facta, & omnes ſimiles, præſertim illa communis: quia ſi ſuppoſitio, ſeu antecedens non eſt in poteſtate liberi arbitrii, neque etiam poteſt eſſe conſequens, quod bene ſequitur ex tali antecedenti. Hoc enim procederet, ſi conſequens ſequeretur abſoluta neceſſitate ex tali antecedenti, non vero procedit, quando ſolum ſequitur ex ſuppoſitione præſcientiæ divinæ: quia tunc illa connexio non eſt infallibilis ex intrinſeca vi extremorum, ſed ab extrinſeco ex præſcientia, & providentia Dei. Unde etiam dici poteſt, eo modo, quo conſequens ſequitur ex antecedenti non eſſe in poteſtate liberi arbitrii facere, ut non ſequatur, quamvis ſimpliciter, & ſecundum ſe ſit in poteſtate liberi arbitrii. Et juxta hanc doctrinam expedienda eſt ſimilis difficultas, quæ de confirmatis in gratia verſari ſolet, & in univerſum de gratia prævenienti, & efficaci: nam quoad hoc eadem eſt ratio de Chriſto, & de aliis, ut recte D. Thom. ſupra docuit art. 1. ad 1.

Poſita ſcientia conditionalium in Deo, optime conciliatur indifferentia cum infallibilitate.

Contra hanc vero reſponſionem objici poteſt, nam ſequitur, manere in Chriſto potentiam phyſicam ad peccandum: & conſequenter, Chriſtum, abſolute loquendo, poſſe tranſgredi præceptum ſibi impoſitum, & peccare, quod eſſe omnino falſum ſupra q. 15. oſtenſum eſt. Sequela patet, quia Chriſtus libere implevit præceptum obligans hic & nunc: ergo potuit implere & non implere: ſed poſſe non implere præceptum, eſt poſſe peccare: ergo ſimpliciter potuit peccare. Neque locum hic habet diſtinctio de potentia in ſenſu diviſo, & non in ſenſu compoſito: nam vel ſenſus diviſus eſt, quod, ablato præcepto, poſſet non facere actum præceptum, ſeu quod habet potentiam, ut, ſi auferatur præceptum, non faciat, & hic ſenſus nihil refert, nec ſatis eſt ad uſum libertatis circa actum præceptum, ſuppoſita præcepti impoſitione, quia illa conditio, videlicet, quod auferatur præceptum, nec ponitur in eſſe, nec eſt in poteſtate humanæ voluntatis Chriſti, ut ponatur: & ideo, ſi illa requiritur ad uſum libertatis, illa ablata, impeditur talis uſus. Quapropter ille ſenſus diviſus, ſic explicatus, ſolum reddit hunc ſenſum, quod in Chriſto habente præceptum manet potentia, quæ ex ſe libera eſt ad non faciendum actum præceptum: & ablato præcepto, eſſet expedita ad utendum illa poteſtate: nunc autem, poſito præcepto, impedita eſt. Unde fit, ut, licet in ſe ſit remote (ut ſic dicam) & ex parte ſua, libera: tamen hic & nunc, ſuppoſitis omnibus, quæ illam circumſtant, in ordine ad hanc actionem non habeat uſum liberum. Vel ille ſenſus diviſus eſt, quod ſtante adhuc præcepto, revera poteſt non facere actum præceptum, de facto tamen nunquam componet, vel ſimul ponet hoc non facere cum ipſo præcepto, ita ut illud poſſe in ſenſu diviſo non excludat ſuppoſitionem præcepti, ſed excludat tantum conjunctionem & compoſitionem præcepti cum uſu talis poteſtatis. Et in hoc ſenſu nihil aliud eſt poſſe in ſenſu diviſo, niſi quod aliter dici ſolet, ita poſſe, quod infallibiliter non faciet. Et hoc modo explicatus ſenſus diviſus in communi loquendo non involvit repugnantiam, ut conſtat in confirmatis in gratia,

Valida ac perdifficilis objectio.

Excluditur evadendi modus.

tia, & in gratia seu vocatione efficaci, ut hic breviter tactum est, & alibi latius est declarandum. At vero in hoc sensu urget valde difficultas, nam sequitur, simpliciter dicendum esse, Christum posse peccare, licet infallibile sit ex præscientia & providentia Dei, illum non peccaturum: consequens est valde absurdum: ergo. Sequela constat, nam facta suppositione præcepti, adhuc potest non facere actum, qui præceptus est: sed non facere actum præceptum, est peccare: ergo posse non facere actum præceptum, est posse peccare: ergo potest peccare. Item, potest transgredi præceptum: ergo peccare. Item confirmatus in gratia etiam infallibiliter non peccabit, supposita confirmatione, & tamen absolute potest peccare, quia manet in eo potestas non faciendi actum præceptum; ergo simile erit in Christo. Falsitas autem consequentis constat ex dictis supra, nam talis potestas Christo attributa refunderetur in Deum ipsum: Deo autem ita repugnat peccatum, ut non solum ipsum peccare, sed etiam posse peccare, & physica etiam potentia peccandi imperfectionem includat, maxime repugnantem Deo.

Hæc ratio maxime movet illos authores, qui affirmant, ex suppositione præcepti præscribentis actum cum omnibus circumstantiis, loci, temporis, intensionis, & quibuslibet aliis, quæ excogitari possunt, & posita Christi voluntate in eo articulo, in quo præceptum sic obligat, tale præceptum tollere indifferentiam libertatis, quia tollit potestatem non faciendi etiam physicam, aliàs relinqueret in Christo potentiam physicam peccandi, quæ Deo repugnat. Quę sententia declaratur ex efficacia pręcepti negativi prohibentis Christo aliquem actum: nam, posita in Christo tali prohibitione, non solum est infallibile, Christum nunquam effecturum, aut voliturum actum prohibitum, sed etiam non habet Christus, absolute loquendo, completam potestatem physicam ad eliciendum talem actum, quia non habet paratum Dei concursum necessarium ad talem actum præstandum, sed illi potius denegatur ex decreto Dei absoluto & efficaci, quia concursus ad talem actum non spectat ad Christi perfectionem, sed potius ad impeccabilitatem ejus pertinet, ut ei denegetur concursus ad talem actum, quo negato, revera non manet potestas simpliciter, & consequenter nec libertas circa eumdem actum: ergo pari ratione præceptum affirmativum præcipiens actum hic & nunc cum omnibus circumstantiis, determinat omnino voluntatem Christi ad illum actum, ita ut non relinquat potestatem omittendi illum: quia impeccabilitati ita repugnat omissio actus pręcepti, sicut effectio actus prohibiti: unde videtur esse eadem ratio & proportio.

Sed hæc sententia probanda non est, nec propter unius argumenti difficultatem statim cedendum est, & in alterum extremum inclinandum. Præsertim, quia hæc responsio revocat veritatem certam de Christi libertate ad principium incertum de præcepto, an fuerit impositum cum omnibus circumstantiis, nec ne: nam licet non constet, tamen non est improbabile, fuisse impositum præceptum determinando tempus, instans, modum, & cætera omnia, juxta illud Joan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*. Qui locus, licet possit de sola substantia actus exponi, nam particula, *sicut*, in Scriptura non dicit semper perfectam similitudinem, ut per se notum est, nihil tamen vetat, quin interdum illam dicat: & in illo loco est probabile ex ipsa materia, de qua agitur: quia, cum præceptum sit regula operationis, tunc perfectissime proponitur, quando totus actus, prout re ipsa exequendus est, per illud regulatur atque præscribitur. Est optimum exemplum illud Exod. 25. *Inspice & fac secundum exemplar, quod tibi in monte monstratum est*: in quibus verbis particula *secundum*, quæ æquivalet particulæ *sicut*, non significat tantum imitationem operis quoad substantiā, sed etiam quoad modum, & omnes circumstantias ejus, quia exemplar erat perfectissimum & exacta illius imitatio exigebatur, quoad fieri posset. Sic ergo, quod Christus ait: *Sicut mandatum dedit mihi Pater*, recte intelligi potest de mandato perfectissimo, & comprehendente omnes circumstantias operis, ut esset veluti exemplar perfectū, & ipsius expletio consummata. Præterea, quidquid sit de præcepto proprie sumpto, de quo res est magis dubia, de voluntate tamen divina prædefiniente & efficaci verisimillimum certe est, æternum Patrem prædefinivisse voluntariam Christi passionem & mortem, non solum quoad substantiam operis, sed etiam quoad omnes circumstantias ejus, quia sacra Scriptura hoc valde indicat, Act. 4. *Quæ manus tua & consilium tuum decreverunt fieri*; & Luc. 22. ***Filius hominis vadit secundum quod definitum est de illo***; & Joan. 13. ***Sciens Jesus, quia venit hora ejus***, id est, tempus & hora sua æterna providentia & voluntate disposita: hac enim ratione horam suam & tempus suum appellat, Joan. 2. & 7. & ob eamdem causam tempus Incarnationis a Paulo ad Heb. 1. appellatum est *plenitudo temporis*. Item hanc temporis prædefinitionem significavit Christus, cum Matth. 26. Petro dixit: *An putas, quia non possum rogare Patrem meum &c. Quomodo ergo implebuntur Scripturæ, quia sic oportet fieri?* Secundo, quia hoc est magis consentaneum perfectioni providentiæ divinæ erga Christum, tam ex parte voluntatis divinæ, quia non statuit, nec disponit res faciendas confuse & abstracte, sed distincte & in particulari, atque adeo cum omnibus circumstantiis, quibus executioni mandandæ sunt, quam ex parte voluntatis humanæ Christi, ut specialius & proximius a divina regatur, maxime in re omnium gravissima, hominum videlicet redemptione. Adde, verisimile esse prædefinivisse Deum actus omnes supernaturales, præsertim electorum hominum, in particulari & cum omnibus circumstantiis: multo ergo magis actus Christi. Pósita igitur hac prædefinitione, infallibile est, Christum operaturum sicut est prædefinitum: & tamen non propterea privatus fuit potestate, aut sufficienti concursu ad operandum aliter, quam prædefinitum est: juxta illud Matth. 26. An putas, quia non possum rogare Patrem meum, &c. ergo, nec posito præcepto dicto modo cum omnibus circumstantiis, non est necesse tolli potestatem aliter operandi, vel saltem non operandi.

Responderi potest, non esse omnino idem de præcepto & prædefinitione, quia potentia agendi contra pręceptū est potentia peccandi, quæ omnino repugnat Verbo: potentia vero agendi contra præfinitionem non est potentia peccandi, quia præfinitio ex se non inducit obligationem, quam inducit præceptum. Sed quamquam hæc ultima differentia, per se loquendo, vera sit, ut sequenti sect. dicam, loquendo de propria obligatione præcepti, tamen præfinitio cognita secum affert quasi ex consequenti necessitatem non resistendi positive efficaci voluntati Dei, quia talis resistentia non solum esset stulta & vana, sed etiam esset mala ex generali ratione, qua malum est optare, aut conari, ut voluntas Dei efficax & præfiniens non obtineat effectum, nam perinde est hoc velle, ac desiderare, ut Deus non sit omnipotens: ergo sicut, posito præcepto, etiam posita præfinitione cognita, necessarium fuit, necessitate saltem consequentiæ, ut Christus non haberet actum, quo dissentiret ab illa voluntate Dei: ita etiam potentia ad talem actum fuisset potentia ad actum otiosum, & pravum: ergo eadem fere est in utroque ratio: ergo, vel in utroque casu negandum est habuisse Christum potentiam ad talem actum: vel si in præfinitione separatur potentia ad actum a potentia ad malum vel stultum actum, ita etiam in præcepto.

Tertio argumentor in hunc modum; nam præceptum duplex est, affirmativum & negativum, seu præcipiens & prohibens: & similiter duplex est peccatum, omissionis contra præceptum affirmativum, & commissionis contra negativum. Quod ergo spectat ad præcepta negativa, probabile quidem est, non habuisse Christum potentiam etiam physicam ad faciendos actus contrarios talibus præceptis, non quia voluntas ejus humana privata fuerit potestate illa physica, quam habebat ad efficiendos tales actus, id enim impossibile est, cum illa activitas ab ipsa voluntate non distinguatur, sed quod privata fuerit divino concursu ad tales actus efficiendos, sine quo concursu non potest voluntas illos elicere. Quamvis enim hic concursus debitus sit humanæ voluntati secundum se consideratæ, tamen voluntati Deo unitæ non est debitus: imo potius debita illi esse videtur carentia talis concursus, quia non pertinet ad perfectionem ejus simpliciter, sed potius tendit ad imperfectionem repugnantem unioni, scilicet, ad peccatum, a quo voluntas illa libera omnino esse debuit, quod non minuit, sed perficit libertatem ejus, ut dixit Augustinus locis parum antea citatis, & lib. 1. de Prædest. Sanct. c. 15. & supra tractatum est, disp. 34. sect. 2. Et confirmatur, nam hic concursus non est aliquid intrinsecum voluntati ante actum, sed consideratus in actu

actu primo est ipsa Dei potentia, & voluntas exposita, & quasi voluntarie applicata ad concurrendum, in actu vero secundo est ipsemet actus voluntatis creatæ ut a Deo pendens: sed Christi voluntas non potuit habere talem actum malum & prohibitum: ergo neque concursum ad illum in actu secundo: ergo neque in actu primo habere debuit quasi præparatum ex voluntate divina: nam præbere suum concursum in actu primo pertinet ad providentiam & regimen tali voluntati debitum: ostendimus autem supra q.15. ex vi unionis deberi tale regimen voluntati humanæ Christi, quo peccare non posset: ergo ex vi talis regiminis debebatur potius illi carentia talis concursus, quam concursus ipse. Sic ergo probabile est non fuisse in Christi voluntate potentiam physicam ad actus prohibitos, & consequenter nec libertatem ad illos faciendos: ac denique carentiam illorum non fuisse liberam, sed necessariam, sicut & carentiam peccati, in quo nullum est inconveniens, nec simpliciter, nec in ordine ad meritum, ut supra tactum est.

At vero de præceptis affirmativis, in quibus maxime procedit difficultas præsens, non videtur esse eadem ratio, quia, licet concedamus, voluntatem Christi non habuisse paratum Dei concursum ad efficiendum aliquem actum voluntatis positivum, quo vellet transgredi tale præceptum, seu quo nollet efficere actum præceptum: & consequenter etiam concedendum sit non habuisse Christum potestatem physicam, nec libertatem: &, licet consequenter etiam concedamus, non habuisse Christum potestatem physicam, nec libertatem ad efficiendum actum nolitionis, stante præcepto, adhuc non sequitur, voluntatem Christi fuisse privatam potestate illa connaturali, quam habebat ad suspendendum, seu non eliciendum talem actum, quia ad proprium usum ejus potestatis non indiget positivo Dei concursu, quia usus ille est mere negativus, qui non in agendo, sed in non agendo consistit, & ideo non requirit positivum Dei influxum, sed solum hunc negativum, quod Deus non imprimat voluntati motionem aliquam præviam, qua physice illam prædeterminet ad exercitium actus, & necessitatem illi inferat. Quamvis autem Christi voluntas privata fuerit positivo concursu ad malum actum efficiendum, non tamen fuit affecta motione aliqua physice prædeterminante illam ad efficiendum actum præceptum, quia talis motio, neque est connaturalis voluntati liberæ, ut suppono, alias esset connaturale illi privari usu libertatis, quod repugnat; neque est debita illi voluntati ratione unionis, quia neque est ei debitum, ut privetur suo connaturali operandi modo, neque est id necessarium ad Christi impeccabilitatem, nam suaviori modo potest Deus illam voluntatem regere, ut infallibiliter non peccet, ut expositum est, quod est satis ad impeccabilitatem Christi, ut jam declarabo: igitur non est, unde illa voluntas fuerit privata intrinseca facultate, quam habet ex natura sua ad suspendendum, vel non faciendum talem actum: ergo, non obstante præcepto, mansit libera saltem quoad exercitium actus. Confirmatur, quia alias præceptum ipsum redderet subjectum incapax præcepti & obedientiæ, quod repugnat: consequentia patet, quia, ubi non est usus libertatis, neque est etiam vera obedientia, nec propria ratio aut observatio præcepti; si ergo præceptum tollit libertatis usum, destruit quodammodo seipsum, suumque subjectum & actum.

Aliter ergo satisfaciendum est argumento, concedendo, stante affirmativo præcepto, quantumvis determinato, mansisse in Christi voluntate veram libertatem faciendi, & non faciendi talem actum, & nihilominus simpliciter loquendo, non fuisse in eo potestatem peccandi.

Qualiter aliqui enodare conentur difficultatem positam.

Quomodo autem hæc duo cohæreant, ita a quibusdam exponitur, quia præceptum Christo impositum tale fuit, ut illum sub peccato non obligaverit. Quo fit, ut licet per impossibile illud non implevisset, non peccasset, sed ad summum, imperfecte operaretur: atque ita, licet habuerit potentiam non faciendi opus præceptum, non inde fit habuisse potentiam peccandi. Sed hæc responsio falso principio fundatur.

Rejicitur horum sententia.

Supponimus ergo ex dicendis infra q.20. Christum habuisse verum ac proprium præceptum: ex quo necessario fit, illam conditionalem esse veram, si voluntarie omitteret actum præceptum, eo tempore, quo præceptum obligabat, peccaret, quia ageret contra præceptum: & peccatum nihil aliud est, quam dictum vel factum contra legem Dei. Item, quia præceptum inducit obligationem: ergo qui voluntarie caret actu bono, seu bonitate actus præcepta, caret bonitate, quam debet habere: ergo habet non tantum negationem, sed etiam privationem moralis bonitatis moraliter debitæ: ergo contrahit defectum & malitiam moralem contra legem: ergo peccat: ergo ex hoc capite non satis excluditur potestas peccandi. Eo vel maxime, quod non solum repugnat Christo peccatum, verum etiam ille imperfectionis modus, qui est dissentire a divina voluntate sibi proposita ut regula suæ operationis.

Aliorum solutio.

Alii respondent, Christum potuisse omittere actum præceptum per puram omissionem, non vero per actum positivum, quo formaliter vel virtualiter vellet non facere actum præceptum, quia talis actus esset positivus & malus: ad hujusmodi vero actum non habuit concursum ex parte Dei oblatum: & ideo simpliciter non potuit talem actum efficere. Ad usum autem libertatis quoad exercitium sufficit potestas omittendi actum per puram omissionem, quæ tamen non sufficit ad potestatem peccandi, quia pura omissio, etiamsi fieri contingat, non est peccatum, quia peccatum non est nisi voluntarium, illa autem omissio, licet sit aliquo modo libera, non tamen est voluntaria, quia voluntarium dicit denominationem positivam ab aliquo actu, & ideo non potest esse purum voluntarium, etiam indirectum, sine aliquo actu, per solam suspensionem actus.

Improbatur.

Hæc responsio supponit principia ex 1. 2. q. *6.* & 71. quæ licet aliquibus probabilia videantur, mihi tamen probari nunquam potuerunt, & doctrinæ D.Thom. contraria esse videntur, videlicet quod possit dari pura omissio moraliter libera, & non voluntaria, nec peccaminosa, etiamsi sit contra præceptum. Quomodo enim intelligi potest, quod aliquis sciens & videns non faciat quod sibi præceptum est, cum possit, & nihilominus non peccet? Quod enim Aug. dixit, peccatum esse dictum vel factum contra legem, Theologi omnes interpretantur ita, ut sub positivo carentiam intelligant, ut scilicet tam sit peccatum, non factum contra legem, quam factum, si utrumque sit humanum & liberum. Item, qui libere omittit, non ex impotentia omittit: ergo ex voluntate: ergo est voluntaria illa omissio, si est libera. Aut ergo negetur pura omissio libera, aut si hæc admittitur, censenda est voluntaria, & peccaminosa, si sit contra præceptum. Deinde assumitur aliud in ea responsione, nimirum Christum non habuisse paratum concursum ad actum incompossibilem actui præcepto pro eo tempore, quo præceptum obligabat: quod, licet sit probabile, ut dixi, est tamen satis dubium: cur enim fingemus potuisse Christum suspendere actum, & non potuisse alium actum operari? cum potestas suspendendi unum actum non tam sit propter se, quam propter capacitatem habendi alium actum. Cumque moraliter perinde sit, quod sciens & prudens voluntate non facias cum possis, ac quod facere nolis. Unde, quamvis facilius intelligi & credi possit negatio concursus ad actum malum, quam motio physice prædeterminans ad bonum, ut bene supra declaratum est, tamen quod ad impeccabilitatem attinet, non magis est necessaria una, quam altera. Quia sicut cum concursu, ad bonum ex se non determinante potentiam, stat infallibiliter operari tale bonum, & consequenter stat etiam impotentia quædam moralis non operandi tale bonum, quæ ad impeccabilitatem sufficiet: ita cum oblatione concursus ad actum contrarium stat impossibilitas quædam utendi tali concursu, quæ ad impeccabilitatem sufficiet: ergo quoad hoc eadem fere est ratio.

Dicendum ergo censeo, Christum ratione libertatis habere aliquo modo potentiam physicam non faciendi, vel etiam faciendi aliud, & nihilominus simpliciter loquendo non posse peccare, nec habere potentiam peccandi. Quæ res, suppositis, quæ diximus, potest quidem ad modum loquendi pertinere, si tamen caste & proprie loqui velimus, ita sentiendum, & dicendum est, cum ex dictis constet, omnibus pensatis, quæ ad Christi operationem concurrunt, non potuisse in Christo esse peccatum, non ex defectu libertatis, sed ex divina protectione & regimine ita sibi debito ratione unionis, ut nullo modo potuerit illo carere.

Notanda distinctio.

Quocirca notanda est distinctio in hac materia maxime necessaria, dupliciter, scil. aliquid dici possibile, uno modo sola denominatione a potentia proxima ex se sufficienti ad illud producendum: alio modo non

non ex sola denominatione a tali potentia, sed simul excludendo omne id, cum quo sit impossibilis talis effectus, ita ut possibile dicatur, quia simul est potentia faciendi illud, & carendi omni alia re illi incompossibili. Priori modo fuit possibilis in Christo carentia actus, vel oppositum actus non obstante præcepto, & hoc fuit satis ad libertatem. Posteriori autem modo non fuit possibilis talis actus, vel carentia, quia impossibile erat, in reipsa componi talem actum vel carentiam cum unione & regimine, quod ratione unionis tali voluntati tribuebatur, nec poterat illo carere, & hujusmodi possibilitas necessaria erat ad potentiam peccandi: nam posse peccare non solum dicit potentiam physicam proximam ad faciendum actum, vel ad omissionem actus, sed etiam includit proximam deficiendi potentiam, ita ut accidere possit, nihil intervenire, quod talem potentiam in officio contineat, ita ut nunquam deficiat, quod in Christo locum non habuit. Atque hæc distinctio non solum in præcepto, sed etiam in præfinitione Dei interna, & per modum intentionis, admittenda est: illa enim juxta veriorem doctrinam non tollit libertatem, nec potestatem proximam faciendi oppositum: tollitur tamen potestas componendi actum oppositum cum illa præfinitione, & ita omnibus pensatis, est quædam impossibilitas ab extrinseco ad omne id, quod repugnat tali præfinitioni, vel quod involuit illam compositionem, quamvis non sit impossibilitas ad actum simpliciter ac nude consideratum in ordine ad suam potentiam proximam.

Respõsio ad difficultat m in forma ex auctoris mente. Ad difficultatem ergo in forma negatur sequela, absolute loquendo, propter rationem dictam: solum enim sequitur, Christum non esse impeccabilem ex vi modi intrinseci & proprii operandi suæ voluntatis: cum quo tamen stat, ut ex conditione personæ, & ex modo regendi illam voluntatem sit impeccabilis. Et quia Christus simpliciter dictus includit illam personam, & illud regimen, ideo simpliciter dicendus est impeccabilis. Quapropter non est simile de Christo, & aliis confirmatis; illi enim ab extrinseco habent hanc gratiam, & absolute loquendo possunt illa carere, & ideo absolute semper sunt peccabiles, quamquam in sensu composito, id est, supposita tali gratia, non possint peccare, quia non possunt componere peccatum cum illa gratia, seu providentia Dei: Christus vero absolute dictus habet illud infallibile regimen, quasi connaturale, ac ab intrinseco, & nullo modo potest illo carere, & ideo in ipso nomine Christi includitur sensus compositus, & ideo simpliciter est impeccabilis. Atque in hunc modum, supposita explicatione jam data, hic applicatur optime distinctio illa de sensu composito & diviso. Nam licet simpliciter loquendo, Christus ita libere operaretur, ut considerato intrinseco modo operandi suæ voluntatis posset operari, & non operari: tamen ex suppositione divinæ præscientiæ, & motionis infallibile erat, talem actum esse operaturum, & ita in sensu composito non poterat aliud fieri, quia non poterat divina præscientia falli, neque alius actus componi cum tali motione divina.

Ex quo fit, ut loquendo de Christi libertate simpliciter concedi possit quidquid indicat proprium modum operandi ipsius Christi, & non involvit aliquid contrarium dictæ suppositioni: & ita simpliciter verum est Christum libere perfecisse actum, quo implebat præceptum, quia ita illum faciebat, ut per facultatem propriam suæ voluntatis, quæ intrinsece impedita non erat, posset illum non facere. Simpliciter autem falsum est dicere, Christum potuisse peccare, aut non implere præceptum, quia jam includitur sensus compositus, & indicatur potuisse Christi voluntatem carere illa divina custodia, cum qua non potuit componi peccatum. Et similiter voluntas Christi secundum se potest dici potentia peccandi, seu capax peccati, non tamen ut est voluntas Christi, quia jam componitur cum illa voluntate conjunctio cum divina persona, a qua ita gubernatur, & regitur, ut cum illo providentiæ genere non possit simul esse peccatum. Sic igitur expositus sensus divisus, & compositus, sufficienter solvit difficultatem hanc. Et intelligentur melius & facilius omnia dicta, si fingamus Christum Deum hominem, & non habentem scientiam beatam, neque infusam, imo nec cognitionem suæ unionis hypostaticæ, sed per fidem, vel rationem operantem: tunc enim non minus esset impeccabilis ex vi unionis, quam modo est, & nihilominus non magis necessitaretur ad operandum, vel servandum præceptum, quam nunc necessitetur homo per gratiam, vel motionem divinam: quia nec ex parte intellectus, neque ex parte voluntatis aliter moveretur: quia hoc necessarium non esset, ut infallibiliter nunquam peccaret, neque in sensu composito peccare posset.

SECTIO IV.

Quomodo voluntas Christi ex necessitate diligens Deum, in reliquis actibus potuerit esse libera.

Expedita superiori difficultate, occurrit alia fortasse non minor, orta ex beatifico amore animæ Christi, qui erat simpliciter necessarius, tam respectu Dei, quam respectu propriæ beatitudinis. Ex quo sic argumentor. Voluntas Christi necessario amabat Deum: ergo actu necessario volebat, quidquid ad hunc amorem necessarium erat: ergo in nullo actu habuit libertatem. Prima consequentia constat, tum ex 1.2.q.13. & 1.p.q.82. ubi ostenditur, voluntatem efficacem finis necessario inferre voluntatem medii necessarii ad finem, unde si talis intentio est simpliciter necessaria, erit etiam electio: tum etiam quia, si amor Dei est efficax & perfectus, includit formalem, vel virtualem voluntatem placendi Deo in omnibus, & faciendi quidquid ad retinendam, & conservandam Dei amicitiam fuerit necessarium. Et hinc probatur secunda consequentia, quæ in primis evidentius urget in actibus preceptis, quia præceptum efficit, ut actus præceptus habeat necessariam connexionem cum amore divino, quia non potest esse talis amor sine observatione mandatorum: & ideo posito amore & præcepto, videtur esse in illo objecto & potentia intrinseca vis inducens necessitatem ad talem actum. Deinde generaliter extendi hoc potest ad omnes actus voluntatis Christi, nam ille amor divinus, qui necessario erat in tali voluntate, erat perfectissimus: ergo includebat voluntatem volendi, quidquid esset gratius Deo: nam hoc est de intrinseca ratione perfectissimi amoris: sed in singulis actibus, & objectis cognoscebat Christus, quid esset gratius Deo: ergo tam necessario illud volebat, quam necessario amabat Deum.

Propter hanc difficultatem negari in primis posset, actum amoris beatifici esse simpliciter necessarium, ut Scot. Gabr. & alii Nominales docuerunt, partim in 3. d. 18. partim in 1. d. 2. & 10. partim in 4. d. 49. quibus non videtur repugnare D. Th. in dicta d. 18. art. 2. ad 2. & 5. Sed hæc responsio altero e tribus modis potest intelligi. Primo, ut ille amor dicatur liber, solum quia est perfectissimo modo spontaneus, & voluntarius, atque adeo libertate opposita coactioni, non necessitati: quo sensu videtur loqui Scot. & alii Nominales. Sed est jam a nobis rejectus in principio hujus sectionis, & ideo satis non est ad præsentem difficultatem solvendam. Secundo ergo modo existimari potest ille actus liber, quia revera de se, & natura sua est indifferens, ita ut in omnibus beatis sit potestas ad sustinendum illum: & hoc existimo falsum, sed quia non est hujus loci illud disputare, id suppono ex 1.2. q.4. & 10. & 1.p. q.82. & in hoc fundatur difficultas posita. Tertio ergo modo potest singulariter tribui Christo hæc libertas in illum actum propter supernaturalem potestatem faciendi miracula. Unum enim ex his miraculis esse poterat sustinere illum actum, sicut nonnulli dixerunt sustinuisse aliquando actum fruitionis, quamquam natura sua non sit minus necessarius: & hæc potestas, quamvis miraculosa, satis est, ut ille actus sit liber. Sed neque hoc mihi placet, quia non omnis potestas ad omnia miracula possibilia de potentia absoluta communicata est animæ Christi, sed tantum illa, qua, vel interdum Christus usurus erat, vel certe qua poterat convenienter uti in ordine ad finem Incarnationis: at vero Christus Dominus nunquam usurus erat potestate privandi se, seu carendi actuali amore Dei, neque unquam poterat convenienter, imo neque prudenter uti tali potestate. Non ergo assumpsit illam, neque talis potestas digna videtur, ut ab illo assumeretur. Resp. 1. Respõsio. ultima.

Responderi ergo secundo potest, amorem finis inferre necessario voluntatem medii, quando illud medium per se & simpliciter, atque ab intrinseco est necessarium ad talem finem: at vero quando medium solum ab extrinseco, & ex aliqua suppositione facta habet necessitatem, Resp. 2.

tem, non oportet, ut simpliciter necessario ametur ex amore finis. Hujusmodi autem est actus, qui solum propter extrinsecum præceptum est necessarius, ut fuit mors
Confutatur. Christi. Sed hæc responsio minus probabilis est, quacumque enim ratione medium sit necessarium, ejus voluntas, seu amor habet necessariam connexionem cum amore finis: quia hæc connexio inter actus sequitur ex necessaria connexione inter objecta; unde si re vera in objecto sit illa necessitas, impertinens est, ut oriatur ex causa intrinseca, vel extrinseca, ex præcepto, vel aliunde. Ut exemplis facile patet, nam si quis efficaciter vult conservare vitam, & hic & nunc non habet nisi hoc medium, v. g. uti hoc cibo, aut fugere invasorem, necesse est, ut velit tale medium, vel tollat priorem voluntatem, quamvis fortasse necessitas illius medii per accidens, & ab extrinseco orta sit. Et similiter qui nunc efficaciter vult salvari, necesse est, ut velit baptizari, quamquam hoc medium, solum ex præcepto necessarium sit, seu ex institutione extrinseca. Denique propter hanc causam efficax amor Dei includit voluntatem observandi omnia præcepta, sive naturalia, sive positiva, sive divina, sive humana, quia omnium observatio ad divinum amorem necessaria est; præceptum enim habet hanc efficaciam, ut efficiat actum necessarium ad honestatem morum, & consequenter ad debitam conjunctionem cum ultimo fine. Et ratio etiam hoc convincit, quia si voluntas finis hic & nunc est absoluta, virtute includit omne medium, quod hic & nunc est necessarium, undecumque necessitas illa oriatur, quia tunc discedere a medio, virtute esset recedere ab ipso fine.

Resp. 3. Tertia responsio colligi potest ex dictis in priori difficultate in solutione quarta, non esse necessarium actus voluntatis Christi illi esse propositos, ut habentes in individuo, & in particulari illam necessariam connexionem cum amore Dei. Nam in primis multi actus non erant illi præcepti, nec offerebatur semper, & in quolibet instanti aliquis actus maxime bonus, seu maxime placens Deo, sed poterant varii actus offerri moraliter æquales; poterat etiam esse æque indifferens in ordine ad divinum amorem, vel in hoc instanti, vel in alio talem actum exercere. Et idem fere dici posset de actibus præceptis, si non determinant obligationem suam cum omnibus circumstantiis temporis, & modi, &c. Hæc vero responsio
Confutatur. easdem fere difficultates habet, quæ supra tactæ sunt, & præsertim si supponatur, quod supra diximus, Deum absoluta voluntate prædefinivisse omnes actus voluntatis Christi, quos habitura erat omnibus temporibus, & momentis: quod possibile esse dubitari non potest; ita vero factum esse, quamquam non sit certum, longe tamen verisimilius est, ut ostendi. Hoc autem supposito, urget maxime difficultas proposita, quia Christus Dominus evidenter intuebatur, & cognoscebat hanc prædefinitionem divinæ voluntatis, quia hæc cognitio pertinet ad scientiam visionis, Christi autem anima intuebatur omnia, quæ sub scientiam visionis cadunt. Ergo in singulis momentis & occasionibus videbat, quid esset consentaneum divinæ voluntati, seu quid vellet Deus ipsum tunc operari: ergo videbat quid esset gratius Deo, & magis consentaneum charitati divinæ: ergo necessario illud volebat ex argumento facto. Imo simpliciter videtur hæc ratio concludere, quia Christus videbat se non posse resistere efficaci voluntati Dei: ergo necessario volebat quidquid sciebat esse a divina voluntate prædefinitum, ut ipse illud vellet. Et hæc objectio videtur etiam confutare responsionem aliam, quæ mihi satisfacere solita est, quantum ad necessariam connexionem, quæ ratione præcepti oriri potest inter actum præceptum & amorem Dei, in qua hæc difficultas fundatur.

Resp. 4. Quarto enim responderi potest, actum præceptum dupliciter considerari posse. Primo sub ratione electionis, seu voluntatis medii necessarii ad obtinendum finem, seu conservandum amorem divinum. Secundo, prout est actus habens ex objecto suo intrinsecam aliquam bonitatem, sub ratione obedientiæ, aut misericordiæ, aut alia simili, sub qua ille actus est per se amabilis, & non habet rationem medii, sed cujusdam finis proximi: quamvis ergo actus præceptus, habeat sub priori ratione necessariam connexionem cum amore, non tamen sub posteriori, unde fit, potuisse Christum considerare singula objecta proxima secundum proprias & intrinsecas honestates, & ut sic, libere illa velle. Nihil est enim quod ad actus eliciendos necessitatem illi inferat, quia in illis actibus non intelligitur operari ex necessaria intentione alterius finis; sed solum, quia illi secundum se honesti sunt & convenientes, quamvis non sint necessarii. Ex quo ulterius fieri videtur, neque ipsam observationem præcepti esse simpliciter necessariam quoad exercitium, & specificationem ex vi amoris divini, quia illud præceptum satis observari potest, vel eligendo illud tanquam medium necessarium ad amorem, vel per se se illud volendo propter varia motiva, quæ in ipso reperiri possunt. Ex qua indifferentia nascitur, ut habeat locum libera operatio, quia ex vi ipsius amoris non determinatur ad certum modum operandi, amor enim finis non inducit necessitatem electionis, ut electio est, nisi quando ipsa formalis electio proponitur ut necessaria ad consecutionem talis finis: nam si alius actus sufficiat, nulla est sufficiens causa necessitatis; ita vero est in præsenti, ut explicatum est. Contra hanc vero responsionem videtur urgere objectio facta. Primo quidem, quia, si verum est, Deum prædefinivisse omnes actus voluntatis Christi: ergo sive actus fiant per modum electionis, sive per modum intentionis, sive ex hoc motivo, sive ex illo, denique quomodocumque fiant, ita fuerunt prædefiniti a Deo, & Christo Domino erat patens hæc divina voluntas: ergo ex vi amoris divini necessario se illi conformabat. Et augetur secundo difficultas, quia voluntas Dei absoluta & efficax, qua vult me aliquid velle, si sit mihi nota, & sufficienter proposita, videtur habere vim, & efficaciam præcepti, quia tenetur homo parere divinæ voluntati: ergo maxime parere tenetur voluntati efficaci, & illi præsertim, qua Deus vult hominem velle. Si ergo Deus absoluta voluntate prædefinivit omnes actus voluntatis Christi, & circumstantias eorum, & hanc voluntatem Christo manifestavit, hoc ipso intimavit illi præceptum de omnibus agendis in particulari hic & nunc, & ex tali motivo, &c. ergo supposito amore, nulla relinquitur indifferentia, vel libertas. Et tertio urgetur amplius, quia non repugnat, præceptum fuisse hoc modo impositum de omnibus actibus cum omnibus circumstantiis & motivis eorum: erit ergo illa conditionalis vera, quod si Christo amanti Deum perfectissimo modo ex necessitate simpliciter sine ulla libertate, impositum est hoc modo præceptum, necessario obedivit sine libertate. Redeunt ergo difficultates supra tactæ, scilicet, unde constet, non ita esse propositum præceptum, &c. Confutatur.

Propter hæc potest excogitari quintus respondendi modus: ad quem suppono, Christum non habuisse præceptum proprium charitatis amandi Deum: tum quia cum voluntas ejus esset necessario determinata ad hunc amorem, non indigebat tali præcepto: tum etiam, quia hac ratione alii Beati non habent hujusmodi præceptum, quia de necessariis non dantur præcepta. Unde fit, præceptum amoris Dei, quod per actum liberum charitatis in via impletur, pro statu beatitudinis non obligare, quia neque obligat ad actum necessarium, ut dictum est, neque ad distinctum actum, quia charitas ex natura sua uno actu contenta est, & ille sufficit ad operandum semper honestissime propter Deum. Neque hoc videri potest novum aut singulare, quia cum hæc præcepta affirmativa sint, non obligant pro semper, sed pro articulo necessitatis, quæ durante statu beatitudinis nulla est, cum illa necessitas quasi præventa sit ab amore necessario. Exemplum esse potest in præcepto naturali diligendi Deum amore naturali, nam, quia est affirmativum, & non obligat pro semper, ideo, quamdiu aliquis actu diligit Deum amore supernaturali, non obligatur pro illo tempore ad diligendum ipsum per naturalem actum, etiamsi posset, quia tunc nulla est necessitas. Et hoc ipsum in aliis actibus virtutum videre licet, quia obligatio unius cessat, seu non viget pro eo tempore, quia ab alia virtute suum actum operante prævenitur, ut patet in obedientia & charitate, justitia, misericordia, & similibus. Resp. 5.

Nihilominus suppono secundo, præter amorem Dei beatificum esse potuisse in anima Christi alium amorem Dei; nam, sicut anima Christi duplici supernaturali scientia cognoscebat Deum, beata & infusa, ita potuit duplici actu amoris illum amare, ut infra q. 19. latius dicam. Tertio suppono, Christum fuisse simul comprehensorem & viatorem, ex qua mirabili conjunctione conse-

quenter effectum est miraculose, ut proprii actus beatifici ita continerentur in suprema parte animæ, ut non redundarent in inferiorem, neque perfectionem suam cum illa communicarent. Ad hunc ergo modum intelligi potest, ita animam illam amasse Deum necessario, ut amor ille sisteret in sola formali conjunctione, & unione ad Deum, suo modo ad formalem beatitudinem pertinente, & non se extenderet, nec communicaret (ut ita dicam) aliis operibus & actibus, qui in Christum, ut viatorem conveniebant. Cum enim hæc extensio, vel communicatio sit per modum cujusdam efficientiæ, poterat facile impediri, sicut fruitio beata impedita est, ne omnem tristitiam expelleret, nec inferiori portioni se communicaret. Hoc ergo supposito facile intelligitur illum Dei amorem, quem anima Christi habuit veluti consequentem scientiam infusam, & non beatam, fuisse liberum, quia neque ab intrinseco habuit necessitatem, cum non versaretur circa Deum clare visum ut sic, nec ex præcepto, quia ostensum est, Christum non habuisse speciale præceptum amandi Deum. Et ulterius probari potest, quia nec tale præceptum est veluti connaturale & intrinsecum ipsi charitati, quia illi satis est unico actu diligere Deum: unde si habeat unum actum necessarium dilectionis Dei, ex natura sua non obligat ad alium actum: nec vero est cur fingamus datum esse Christo speciale præceptum de hujusmodi actu, quia ad hoc asserendum nullum est fundamentum, & positiva præcepta sine fundamento multiplicanda non sunt; erat ergo ille amor liber. Ex quo ulterius facile intelligitur ab illo amore libero libere etiam processisse actus obedientiæ, charitatis proximi & aliarum virtutum, quos Christus Dominus ut viator exercuit: tum quia ille amor est sufficiens principium & causa illorum; tum etiam, quia amor beatificus, ut dictum est, veluti continebatur, ne influeret in hujusmodi actus, sed relinqueret voluntatem operari modo accommodato viatori. Et ita videtur fieri satis omnibus difficultatibus positis.

Confutatur. Sed adhuc non quiescit animus. Primo quidem, quia ea, quæ supponuntur in hac responsione, non videntur satis probata, nec satis firma, præsertim illud tertium, quod scilicet amor beatificus veluti frænatus & impeditus fuerit, ne influeret, & moveret ad actus obedientiæ & similes. Deinde, quia ex hac responsione sequi videtur, Christum nunc in patria non habere libertatem, quia ibi amor beatificus non impeditur, sed operatur quantum potest: consequens autem videtur absurdum, & contra D.Th. hic art.4. ad 3. ubi aperte docet, eamdem esse in hoc rationem de Christo, & aliis Beatis, absurdum autem esset dicere omnes Beatos carere arbitrii libertate, aut usu illius. Denique difficultas tacta de prædefinitione divinæ voluntatis non videtur satis expediri juxta hanc responsionem: quia etiam ille amor consequens scientiam infusam, si fuit in Christo, fuit prædefinitus a Deo. Quamquam hæc objectio non concludat, quia si ille amor non oritur necessario ex alio priori actu ejusdem voluntatis, sola prædefinitio divinæ voluntatis non imponit illi necessitatem, quia neque ex parte ipsius potentiæ, ut patet ex dictis in prima difficultate, neque ex parte objecti, ut magis patebit ex dicendis in tertia. Aliæ etiam objectiones possent fortasse dissolvi, sed ut tota hæc difficultas melius dissolvatur, & intelligatur,

Responsio ultima. Advertendum primo est, & si concedamus Deum absoluta voluntate prædefinivisse in particulari, & cum omnibus circumstantiis omnes actus voluntatis Christi: est enim hoc verisimilius, & sententiis D.Thom. magis consentaneum, dicit enim lib.4. cont. Gent. c.36. Christum voluntate humana nihil voluisse, nisi secundum quod eum velle voluntas divina disposuit, secundum illud Joan.8. *Quæ placita sunt ei, facio semper*, & infra q. 21. art. 4. dicit, Christum secundum voluntatem rationis nihil voluisse, nisi quod scivit Deum velle: licet hoc, inquam, concedamus, non inde fieri Christum habuisse præceptum de omnibus actibus in individuo, & particulari, quia voluntas, qua superior vult, & veluti intra se disponit, ut inferior aliquid velit, ex hoc præcise non habet vim legis & præcepti, etiam si aliunde ipsi inferiori nota sit, ut constat ex doctrina D.Thom. in 1.2.q.90. sed ad obligationem præcepti necesse est, ut superior velit & statuat obligare inferiorem ad aliquid faciendum, eamque voluntatem practice & imperando intimet inferiori. Quamquam autem superior, aut Deus velit & statuat, ut ego aliquid velim, non ideo vult ut ex obligatione id velim, sed potest velle, ut mere libere, & sine obligatione id velim; aliud ergo est Deum prædefinire meum actum voluntatis, aliud velle me obligare ad illum actum. Quamquam ergo Christus Dominus clare videret voluntatem Dei prædefinientem omnes actus suos, non ideo videbat se teneri ex præcepto ad illos faciendos: quin potius videbat eadem divina voluntate prædefinitum esse, ut quosdam faceret ex obligatione, quosdam, ut ita dicam, faceret ex consilio.

Advertendum secundum est, quamquam verum sit, Beatum in patria amare Deum necessario quoad specificationem & exercitium, eo amore, qui est (ut ita dicam) de substantia & necessitate charitatis perfectæ, quæ excludit omne peccatum, & omne malum beatitudini repugnans: non tamen videtur necessarium, ut actualiter, & quoad exercitium amet Deum necessario quoad omnem modum, & perfectionem objectivam possibilem ipsi charitati: ut v. g. non est necesse, ut semper actu Beatus velit honorem Dei, vel gloriam extrinsecam, quam habet ex conversione hominum, & alia similia, quæ secundaria sunt. Quamquam enim quando Beatus operatur circa hæc objecta, semper operetur ex perfecta charitate: tamen non est necesse, ut circa illa semper actu operetur. Et eadem ratione non est necesse, ut eo actu, quo necessario amat Deum, formaliter, explicite, & actualiter semper velit implere divinam voluntatem, etiam in iis, quæ præcepta non sunt, neque sub aliquam obligationem cadunt: quia hoc etiam est secundarium, & non est de absoluta necessitate charitatis seu beatitudinis, & ideo non est unde oriatur necessitas quoad exercitium in tali actu, seu in tali actus extensione, seu perfectione. Et ex hac duplici animadversione cessant omnes difficultates, quæ sunt de actibus non præceptis, quia licet sint a Deo prædefiniti, & ideo consentanei divinæ voluntati, non ideo sunt sub obligatione & necessarii simpliciter, neque in amore beatifico est aliquid, quod ad hujusmodi actus eliciendos necessitatem inferat, ut explicatum est.

Tertio, de actibus præceptis nihil fere addendum occurrit iis, quæ in quarto, & quinto modo respondendi dicta sunt. Nam si concedamus præceptum determinare, & actum, & modum, & motivum, & omnes denique circumstantias: non video, quo modo supposita necessitate actus amoris relinquatur indifferentia aliqua in observatione talis præcepti, nisi quinta utamur responsione, & dicamus amorem beatificum non influxisse in hujusmodi actus, qui pertinebant ad statum viatoris, quia aliàs ipse amor est efficax causa necessario inducens obedientiam præcepti. Unde si aliàs in ipso præcepto, vel obedientia nulla relinquitur indifferentia, non est, in quo possit manere libertas. Potest tamen facile negari, præceptum esse hoc modo impositum cum tota hac determinatione. Et ratio ex dictis reddi potest, quia cum hic modus præcipiendi, neque ex natura ipsius præcepti, neque ex Scriptura sacra, aut aliqua ratione colligatur, & aliàs extraordinarius sit, & minime usitatus, non est cur sine fundamento asseratur. Quod maxime declarari potest in præcepto illo moriendi pro hominibus, de quo solet præcipue hæc difficultas versari, nam illud præceptum directe cadit in ipsum actum exteriorem, qui est objectum interioris actus voluntatis, qui etiam consequenter præcipitur, quatenus cum exteriori componit unum actum moralem, & liberum. Quia vero ille actus exterior potest libere fieri per varios actus interiores diversarum virtutum, & propter diversa motiva, etiam si præceptum determinaret circumstantias temporis, vel loci, vel alias similes, non est necesse neque consentaneum naturæ talis præcepti, ut omnino determinet interiorem actum, vel motivum, ut in aliis præceptis, quæ dantur hominibus, videre licet. Et hoc satis est, ut in executione talis præcepti maneat indifferentia, & libertas. Addo tamen ulterius, si præceptum esset impositum determinando aliquem interiorem actum, quoad motivum, & omnes circumstantias, illum quidem fore necessarium, supposita efficacia amoris: nihilominus tamen posse voluntatem habere alios actus liberos ex aliis motivis circa illud idem objectum, & exteriorem

riorem actum. Imo in ipsomet actu sic præcepto, potest ex sua libertate, quasi supra ipsum objectum reflecti, & præcise velle illud propter suam honestatem, quasi sub hac conditione, vel affectu, scilicet, etiam si cum illo non esset conjuncta necessitas præcepti, vel etiam si simpliciter non esset necessarius ad divinum amorem. Et hic ultimus modus exercendi libertatem, tam intrinsecus est voluntati, tamque honestus, ut non possit rationabili præcepto impediri: quia nec fingi potest, ut per præceptum cogatur voluntas ad efficiendam omnem hujusmodi reflexionem liberam, quam circa actus suos efficere potest: quia in hujusmodi modo operandi habet voluntas infinitatem quandam, ut post quodcumque præceptum sibi impositum possit supra ipsum reflecti, & præscindere in objecto honestatem a necessitate, & alteram sine altera propter se amare. Non potest autem præcipi voluntati, ut quasi exhauriat hanc totam potentiam suam, est enim quasi infinita, & in ea non datur ultimus actus, sed quocumque dato potest dari alius. Nec vero fingi potest, ut per præceptum impediatur voluntas, ne hujusmodi liberum affectum habeat; est enim intrinsece honestus, & bonus, & observationem aliorum præceptorum minime impediens, unde non est cur prudenter prohibeatur. Et hæc videntur sufficere de præsenti difficultate, quæ, licet legentium studio satis multa, & prolixa videri possint, mihi tamen, pro rei difficultate & dignitate, pauca esse videntur: quæ generatim etiam conferre possent ad intelligendum, quomodo liberum arbitrium maneat in Beatis, non obstante divina visione, & Dei amore, quo redduntur intrinsece impeccabiles.

SECTIO V.

Quomodo Christus videns semper in Verbo omnes actus suos, eos libere exercere potuerit.

Superest tertia difficultas orta ex beatifica Christi visione, per quam actu semper videbat, quid & quomodo in omnibus momentis esset operaturus. Ex hac ergo visione apparet, voluntatem ejus fuisse omnino determinatam ad operandum eo modo, quo videbat se operaturam, quia videbat, se non posse resistere illi cognitioni: ergo nulla relicta fuit indifferentia in illa voluntate. Neque enim hic habet locum ulla indifferentia sumpta ex circumstantiis, vel ex motivis objectorum, vel ex reflexione actuum, quia, quidquid in hoc genere futurum erat, totum erat determinatum in illa visione. Et augeri potest hæc difficultas ex supra dictis, quia non solum videbat Christi anima, quid singulis momentis actura erat, sed etiam videbat, hoc esse a Deo prædefinitum, & se minime posse, aut tali decreto Dei repugnare, aut non consentire. Dices, hanc difficultatem coincidere cum illa vulgari de scientia Dei respectu nostrorum actuum. Sed non ita est, scientia enim Dei est nobis extrinseca, unde licet Deus sciat, quid ego sim acturus, talis scientia non determinat meam voluntatem ad illud agendum. Scientia vero animæ Christi erat intrinseca dispositio ipsius operantis; dispositio autem, vel judicium existens in alicujus intellectu habet vim movendi, & applicandi voluntatem: unde, si tale est, ut voluntas non possit illi repugnare, videtur omnino illam determinare ad unum, atque adeo tollere libertatem.

Hæc tamen difficultas brevius, quam aliæ, expediri potest. Dico enim, illam scientiam visionis animæ Christi prout terminatur ad actus, quos Christi voluntas effectura erat, præsupponere, illos actus esse futuros: non enim ideo futuri sunt, quia videntur, sed ideo videntur, quia futuri sunt. Ex quo sequitur primo, eam scientiam ut sic non esse ex iis suppositionibus, quæ omnino antecedunt libertatem, vel usum ejus, sed potius ex iis, quæ involvunt, vel supponunt liberam determinationem potentiæ, vel ut actu existentem, vel ut futuram. Præsupponit enim illa visio, voluntatem Christi fore determinandam ad tales actus, & ideo illos intuetur, & quoad hoc eadem est ratio de illa, & de scientia Dei. Ex quo efficitur secundo, illam scientiam non posse destruere se ipsam, vel suum objectum, & consequenter non posse tollere libertatem actuum: quia ipsa scientia, ut esse possit, supponit in objecto hanc libertatem. Quod ita declaro, nam ideo illi actus videntur, quia futuri sunt: ergo secundum rationem prius intelliguntur futuri, quam visi: ergo secundum eamdem rationem prius intelliguntur futuri liberi, quam visi: quia ut sic futuri, antecedunt visionem, & ideo ab illa non possunt habere necessitatem. Sunt ergo futuri liberi, quia, ut supponimus, ex alio capite necessitatem non habent, ut jam tractatum est: ergo ideo videntur, quia futuri sunt liberi: illa igitur scientia non potest destruere libertatem talium actuum, alias destrueret objectum suum. Unde concludo tertio, eam scientiam, ut est quædam intuitio futurorum non influere, neque habere efficaciam ullam in voluntate, atque adeo neque determinare illam, nec mutare modum operandi ejus, saltem quoad modum exercendi actus, quamquam in specificatione actus semper voluntas sit conformis illi scientiæ: ac propterea illa scientia non tollit libertatem, quia solum est veluti quædam speculativa contemplatio, & non est ex iis suppositionibus, quæ habent physicam efficaciam ad determinandam voluntatem. Et ita quoad hoc eadem est ratio de illa scientia, & de divina, quia licet utraque supposita infallibile sit, actum esse futurum, hoc non ideo est, quia scientia determinet voluntatem, sed potius quia supponit, talem esse futuram voluntatis determinationem. Et idem dicendum est de illa scientia, quatenus repræsentat divinæ voluntatis prædefinitionem, quia simul etiam repræsentat, eodem divinæ voluntatis decreto esse definitum, ut illi actus libere fiant. Repræsentat etiam, illud decretum divinæ voluntatis non immutare proprium modũ operandi ipsius voluntatis: quapropter neque ipsa scientia illum immutat, quanquam illa omnia contempletur.

ARTICULUS V.

Utrum voluntas humana Christi, fuerit omnino conformis divinæ voluntati in volito.

AD quintum sic proceditur. Videtur, quod voluntas humana in Christo non volverit aliud, quam Deus vult. Dicitur enim in Psal. 39. ex persona Christi: Ut facerem voluntatem tuam, Deus meus, volui. Sed ille, qui vult voluntatem alicujus facere, vult quod ille vult. Ergo videtur, quod voluntas humana Christi nihil aliud voluerit, quam voluntas divina ipsius. 118. Infra q. 21 art 3. & 4 Et 3. d. 17. art. 2. q. 1. Et 4. cont. c. 36. fin.

2 Præterea. Anima Christi habuit perfectissimam Charitatem, quæ etiam comprehensionem nostræ scientiæ excedit: secundum illud Ephes. 3. Supereminentem scientiæ charitatem Christi. Sed charitatis est facere, quod homo idem velit, quod Deus. Unde & Philosophus in 3. Ethic. dicit, quod unum de amicabilibus est eadem velle & eligere. Ergo voluntas humana in Christo nihil aliud voluit, quam divina.* Lib. 9. c. 4. tom. 5.

3 Præterea. Christus fuit verus comprehensor. Sed Sancti, qui sunt comprehensores in patria, nihil aliud volunt, quam quod Deus vult: aliquin non essent Beati, quia non haberent quicquid vellent: Beatus enim est, qui habet, quæcumque vult, & nihil male vult: ut August. dicit in lib. de Trinit. Ergo Christus nihil aliud voluit secundum voluntatem humanã, quam voluit voluntas divina.* Lib. 13. c. 5 in fin. & c. 6. tom 3

Sed contra est, quod August. dicit contra Maximum. In hoc, quod Christus ait, Non quod ego volo, sed quod tu, aliud se ostendit voluisse, quam Pater: quod nisi humano corde non posset, cum infirmitatem nostram in suum, non divinum, sed humanum transfiguraret affectum.* Li. 3. cont. Maxim. c. 20. in med. to. 6.

a Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, in Christo secundum humanam naturam ponitur duplex voluntas, scilicet, voluntas sensualitatis, quæ participative voluntas dicitur: & voluntas rationalis, sive consideretur per modum naturæ, sive per modum rationis. Dictum est autem supra*, quod ex quadam dispensatione Filius Dei ante suam passionem permittebat carni agere & pati, quæ sunt ei propria. Et similiter etiam permittebat omnibus viribus animæ agere & pati, quæ propria. Manifestum est autem, quod voluntas sensualitatis refugit naturaliter dolores sensibiles, & corporis læsionem. Similiter etiam voluntas, ut natura, repudiat ea, quæ sunt naturæ contraria, & quæ sunt secundum se mala: puta, mortem, & alia hujusmodi. Sed hæc tamen voluntas quandoque per modum rationis eligere potest ex ordine ad finem. Sicut etiam in aliquo puro homine sensualitas ejus, & et-* Art. 1. 2. & 3 hujus quæst. Quæst. 14. art. 1. ad 2.

& etiam voluntas absolute considerata refugit ustionem, quam tamen voluntas secundum rationem eligit propter finem sanitatis. Voluntas autem Dei erat, ut Christus dolores, & passiones, & mortem pateretur: non quod ista essent a Deo volita secundum se, sed ex ordine ad finem humanæ salutis. Unde patet, quod Christus secundum voluntatem sensualitatis, & secundum voluntatem rationis, quæ consideratur per modum naturæ, aliud poterat velle, quam Deus. Sed secundum voluntatem, quæ est per modum rationis, semper idem volebat, quod Deus. Quod patet ex hoc ipso, quod dicit: Non sicut ego volo, sed sicut tu. Volebat enim secundum rationem voluntatem divinam impleri: quamvis aliud dicat se velle secundum quandam aliam ejus voluntatem.

b *Ad primum ergo dicendum, quod Christus per voluntatem rationalem voluit, ut divina voluntas impleretur: non autem per voluntatem sensualitatis, cujus motus non se extendit usque ad voluntatem Dei: neque per voluntatem, quæ consideratur per modum naturæ, quæ fertur in aliqua objecta absolute considerata, & non in ordine ad divinam voluntatem.*

Ad secundum dicendum, quod conformitas voluntatis humanæ ad voluntatem divinam, attenditur secundum voluntatem rationis, secundum quam etiam voluntates amicorum concordant, in quantum, scilicet, ratio considerat aliquod volitum in ordine ad voluntatem amici.

Ad tertium dicendum, quod Christus fuit simul comprehensor & viator, in quantum, scilicet, per mentem fruebatur Deo, & habebat carnem passibilem. Et ideo ex parte carnis passibilis poterat in eo aliquid accidere, quod repugnaret naturali voluntati ipsius, & etiam appetitui sensitivo.

COMMENTARIUS.

VOluntatem aliquam esse conformem alteri, variis modis accidit, ut constat ex 1.2.q.19. quod vero ad præsentem quæstionem pertinet, duo sunt potissimi. Primus est, quando aliquis vult id, quod alius vult ipsum velle, quæ conformitas dici solet in genere efficientis, vel in ratione regulæ, seu in ipso actu, quia scilicet habet actum, quem alius vult ipsum habere: ut loquitur Durand. 3. dist. 17. q. 1. ubi Gabriel etiam addit conformitatem in modo actus, ut quando aliquis eo modo vult aliquid, quo alius vult ipsum velle. Secundus est, quando aliquis vult id, quod alius vult: & de hoc posteriori modo movet D.Th. quæstionem, ut patet ex titulo, qui est de conformatione in objecto volito. De priori autem modo supponit D. Th. ut manifestum, voluntatem humanam Christi semper fuisse conformem divinæ illo modo: pertinet enim & ad efficaciam divinæ voluntatis, & ad summam perfectionem humanæ Christi voluntatis, ut in articulo etiam sequenti declaratur. Posterior autem modus distingui potest in conformitatem materialem, seu in objecto materiali, quæ invenitur, quando duæ voluntates eamdem rem volunt: & formalem, seu in objecto formali, ut quando non solum volunt eamdem rem, sed etiam propter eamdem rationem, seu causam.

De posteriori ergo modo conformitatis respondet D. Th. voluntatem Christi operantis per modum naturæ, per actus simplices, quibus fugiebat malum naturæ per se consideratum, non semper fuisse conformem in materiali objecto divinæ voluntati: at vero eamdem voluntatem, ut deliberate operantem, seu per modum rationis semper fuisse conformem divinæ voluntati, & utrumque recte colligit ex illis verbis: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*: quæ omnia satis in litera sunt clara, neque indigent nova expositione.

b In solutione ad primum animadversione dignum est, quod D.Th. loquens de conformitate cum voluntate divina circa objecta naturæ repugnantia, in voluntate rationali Christi distinguit, dicens, voluntatem illam ut rationem fuisse conformem divinæ voluntati circa hæc objecta, non tamen ut naturam: de appetitu autem sensitivo non distinguit, sed simpliciter negat. Unde videtur significare, appetitum sensitivum nullo modo circa hæc objecta idem voluisse, quod voluntatem divinam. Nihilominus tamen dicendum censeo, etiam appetitum sensitivum fuisse in hoc aliquo modo conformem divinæ voluntati, consentiendo & appetendo labores & passiones corporis, & ipsam mortem, ex motione portionis superioris. Sicut enim interdum caro ipsa ex superioris partis redundantia *exultat in Deum vivum*: ita ex eadem redundantia, & motione potest appetere corporis incommoda propter eumdem Deum vivum. Quando enim homo aggreditur pericula, vel se ipsum castigat propter Deum, non solum per voluntatem, sed etiam per appetitum consentit, & movet membra, ut se affligat, vel periculis objiciat, &c. multo ergo perfectius fuit hujusmodi consensus, & concordia in appetitu Christi. D.Th. autem exponendus, & intelligendus videtur de appetitu & voluntate, & quasi ex propriis operantibus, & se moventibus: voluntas enim, quamquam ex impetu naturæ fugiat ejusdem naturæ incommoda, tamen ex propria perfectione & libertate potest contrarium velle, & naturæ impetum moderari & vincere: at vero appetitus sensitivus sua sola virtute hoc non potest, quamvis ex motione superioris rationis possit in hujusmodi affectum inclinari. Et hoc probat ratio D. Th. scilicet, quia motus hujus appetitus non se extendit usque ad voluntatem Dei: est enim hoc verum de ipso appetitu sua tantum virtute se movente, motus enim a voluntate & ratione potest fieri in objectum corpori disconveniens quoad sensum, apprehensum sub ratione convenientis confuse existimata, seu apprehensa ex vi superioris motionis: quanquam ipsa ratio convenientiæ, & modus ejus per sensum distincte non apprehendatur, ut latius aliis locis explicatur, tractando de motu charitatis, pœnitentiæ, & similibus.

Etiam appetitus sensitivus Christi erat conformis divinæ voluntati circa objecta naturæ repugnantia.

Solutio ad secundum non indiget expositione. De solutione vero ad tertium dicemus disputat. sequenti.

ARTICULUS VI.

Utrum in Christo fuerit contrarietas voluntatum.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quod in Christo fuerit contrarietas voluntatum. Contrarietas namque voluntatum attenditur secundum contrarietatem objectorum: sicut etiam contrarietas motuum attenditur secundum contrarietatem terminorum: ut patet per Philos. in 5. Phys.* * *Sed Christus secundum diversas voluntates contraria volebat: nam secundum voluntatem divinam volebat mortem, quam refugiebat secundum voluntatem humanam. Unde Athanasius dicit in lib. adversus Apollinarem.* * *Quando Christus dicit: Pater, si possibile est, transeat a me calix iste: & tamen non mea, sed tua voluntas fiat; & iterum, spiritus promptus est, caro autem infirma, duas voluntates hic ostendit: humanam, quæ propter infirmitatem carnis refugiebat passionem, & divinam ejus promptam ad passionem. Ergo in Christo fuit contrarietas voluntatum.*

119. 3. distin. 17. ar. 2. q. 2. & 3. Et opusc. 3. c. 139.

Li. 5. Physic. text. 49. usque ad 52. to. 2.

In lib. de natur. hum susceptâ nô procul a fin. tom. 3.

2 *Præterea. Ad Gal. 5. dicitur, quod caro concupiscit adversus spiritum, & spiritus adversus carnem. Est igitur contrarietas voluntatum, quando spiritus unum concupiscit, & caro aliud. Sed hoc fuit in Christo, nam per voluntatem charitatis, quam Spiritus sanctus in ejus mente faciebat, volebat passionem, secundum illud Isai. 53. Oblatus est, quia voluit: secundum autem carnem, passionem refugiebat. Ergo erat in eo contrarietas voluntatum.*

3 *Præterea. Luc. 22. dicitur, quod factus in agonia prolixius orabat. Sed agonia videtur importare quandam compugnationem animi in contraria tendentis. Ergo videtur, quod in Christo fuerit contrarietas voluntatis.*

Sed contra est, quod in determinatione sextæ Synodi dicitur. * *Prædicamus duas naturales voluntates, non contrarias (juxta quod impii asserunt hæretici) sed sequentem ejus humanam voluntatem, & non resistentem vel reluctantem, sed potius subjectam divinæ ejus atque omnipotenti voluntati.*

Habetur in Epist. Agatho. ad VI. Synod. general. & legitur ibi actione 4. & recipitur actione 8.

a *Respondeo dicendum, quod contrarietas non potest esse, nisi oppositio attendatur in eodem, & secundum idem. Si autem secundum diversa, & in diversis existat diversitas, non sufficit hoc ad rationem contrarietatis, sicut nec ad rationem contradictionis, puta, quod homo sit pulcher, aut sanus secundum manum, & non secundum pedem. Ad hoc ergo, quod sit cõtrarietas voluntatum in aliquo, requiritur primo quidem, quod secundum idem attendatur diversitas voluntatum. Si enim unius voluntas sit de aliquo fiendo secundum quandam rationem universalem,*

lem, & alterius voluntas sit de eodem non fiendo secundum quandam rationem particularem, non est omnino contrarietas voluntatum. Puta, si Rex vult suspendi latronem propter bonum publicum, & aliquis ejus consanguineus nolit eu n suspendi propter amorem privatum, non erit contrarietas voluntatis, nisi forte in tantum se extendat voluntas hominis privati, ut bonum publicum velit impedire, ut conservetur bonum privatum: tunc enim circa idem attenditur repugnantia voluntatum. Secundo autem requiritur ad contrarietatem voluntatis, quod sit circa eamdem voluntatem. Si enim homo vult unum secundum appetitum rationis, & vult aliud secundum appetitum sensitivum, non est hic aliqua contrarietas: nisi forte appetitus sensitivus in tantum prævaleat, quod vel immutet vel retardet appetitum rationis: sic enim jam ad ipsam voluntatem rationis perveniret aliquid de motu contrario appetitus sensitivi. Sic igitur dicendum est, quod, licet voluntas naturalis & voluntas sensualitatis in Christo aliquid aliud voluerit, quam voluntas divina & voluntas rationis ipsius, non tamen fuit aliqua contrarietas voluntatum. Primo quidem, quia neque voluntas naturalis, neque voluntas sensualitatis repudiabat illam rationem, scilicet, qua divina voluntas, & voluntas rationis humanæ in Christo passionem volebat. Volebat enim etiam voluntas absoluta in Christo salutem humani generis: sed ejus non erat velle hoc in ordine ad aliud. Motus autem sensualitatis ad hoc se extendere non valebat. Secundo, quia neque voluntas divina, neque voluntas rationis in Christo impediebatur aut retardabatur per voluntatem naturalem, aut per appetitum sensualitatis. Similiter etiam nec e contrario voluntas divina vel voluntas rationis in Christo, refugiebat aut retardabat motum voluntatis naturalis humanæ, & motum sensualitatis in Christo. Placebat enim Christo secundum voluntatem divinam, & etiam secundum voluntatem rationis, ut voluntas naturalis in ipso, & voluntas sensualitatis, secundum ordinem suæ naturæ moverentur. Unde patet, quod in Christo nulla fuit repugnantia vel contrarietas voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc ipsum, quod aliqua voluntas humana in Christo aliud volebat, quam ejus voluntas divina, procedebat ex ipsa voluntate divina, cujus beneplacito natura humana motibus propriis movebatur in Christo, ut Damasc. dicit.*

Lib. 2. Orth. fi. c. 15. a m.

Ad secundum dicendum, quod in nobis per concupiscentiam carnis impeditur aut retardatur concupiscentia spiritus, quod in Christo non fuit. Et ideo in Christo non fuit contrarietas carnis ad spiritum, sicut in nobis.

Ad tertium dicendum, quod Agonia non fuit in Christo, quantum ad partem animæ rationalem, secundum quod importat concertationem voluntatum ex diversitate rationum procedentem. Puta, cum aliquis, secundum quod ratio considerat unum, vult hoc, & secundum quod considerat aliud, vult contrarium. Hoc enim contingit propter debilitatem rationis, quæ non potest dijudicare, quid sit simpliciter melius. Quod in Christo non fuit, quia per suam rationem judicabat, simpliciter esse melius, quod per ejus passionem impleretur voluntas divina circa salutem generis humani. Fuit tamen in Christo agonia, quantum ad partem sensitivam, secundum quod importat timorem infortunii imminentis, ut dicit Damasc. in 3. libro.*

Lib. 3. c. 18. 30. & 33.

COMMENTARIUS.

SUb titulo hujus articuli comprehendit D.Thom. tam voluntatem divinam Christi, quam humanam rationalem & sensitivam: nam, quia præcedenti articulo docuerat, secundum aliquam rationem potuisse in his voluntatibus reperiri diversitatem, & veluti quoddam genus discordiæ: ideo in hoc articulo explicat, hanc diversitatem non fuisse talem, ut veram oppositionem vel contrarietatem induceret, aut inter voluntatem divinam & humanam, aut inter voluntatem humanam & appetitum sensitivum inter se: quia illi diversi motus harum voluntatum, quamvis interdum circa eamdem materiam versarentur, sub diversis tamen rationibus: & ita erant moderati & inter se compositi, ut unus alium minime impediret. Quæ omnia D.Thomas diffuse & satis clare explicat.

Solutiones argumentorum tractabuntur commodius disputatione sequenti.

DISPUTATIO XXXVIII.

In quinque Sectiones distributa.

De actibus voluntatis humanæ Christi, eorumque diversitate & efficacia.

DIvus Thomas pauca de his actibus voluntatis Christi hoc loco tradit, vel quod reliqua communia sint cuilibet humanæ voluntati, vel quod nonnulla, quæ propria Christi esse videntur, superius q. 13. & 15. satis ab eo indicata sunt: ad complementum autem doctrinæ, ad brevem quandam summam redigemus ea, quæ ad hos actus voluntatis Christi pertinent, & trademus aliqua, quæ in superioribus omissa sunt, ut facilius & commodius intelligi possint. Primo ergo explicabimus varios actus hujus voluntatis. Secundo concordiam eorum cum divina voluntate. Tertio eorum efficaciam in omnibus, quæ Christus Dominus sua humana voluntate voluit.

SECTIO I.

Utrum in humana voluntate Christi fuerit omnis varietas actuum, quæ in humana voluntate esse solet.

BRevis resolutio hujus dubitationis est, exceptis pravis actibus, qui rectæ rationi consentanei non sunt, fuisse in Christi voluntate fere omnia genera, vel modos actuum, qui in humana voluntate esse solent, accommodate distributionem intelligendo de omnibus generibus, seu modis actuum, non de singulis individuis, vel speciebus, quod per se constat, & ita breviter explicari & probari potest, revocando hos actus omnes ad sex capita, seu sex partitiones, sub quibus omnes contineri videntur.

Primo ergo dividi potest actus humanus in bonum & malum, seu turpem & honestum, de quibus constat, honestos actus fuisse in Christo, & ex q. 7. colligi potest, fuisse in omni specie virtutis, quæ perfectioni beatitudinis non repugnat; de actibus vero malis q. 15. ostensum est, neque fuisse in Christo, neque esse potuisse.

Secundo dividi potest actus voluntatis in necessarium & liberum: & utrumque inventum fuisse in Christi voluntate ex tractatis in disp. præcedenti satis constat.

Tertio dividitur in naturalem & supernaturalem: & manifestum etiam est, utrumque genus istorum actuum fuisse in Christi voluntate, quia neque gratia in illo otiosa fuit, neque impedivit naturam, quo minus proprios actus sibi accommodatos eliceret: unde superius quæst. 7. ostendimus, virtutes supernaturales & infusas, & naturales seu acquisitas, & utrarumque actus perfectissimos in Christo Domino fuisse.

Quarto dividi potest actus voluntatis ex D.Th. 1.2. q. 8. & sequentibus, in simplicem voluntatem, intentionem, electionem, consensum, usum, & fruitionem, & quacumque ratione hi actus inter se distinguantur, certum est, omnes illos, tam in naturali ordine, quam in supernaturali, potuisse a Christi voluntate exerceri. Ratio est, quia latitudo istorum actuum pertinet ad perfectum modum operandi, & tendendi in finem libero & rationali modo: Christus autem in utroque ordine gratiæ & naturæ perfectissime operatus est propter finem, vel amando illum, & tendendo per media in consecutionem illius, vel fruendo illo jam consecuto.

Quinto possunt actus voluntatis distingui ad eum modum, quo supra distinximus affectus appetitus sensitivi: quamquam enim illi actus solum, prout sunt in appetitu sentiente, passionum nomen obtinuerint, quia illi proxime fiunt cum motione corporis, & humorum ejus, tamen dubium non est, similes affectus perfectiori & altiori modo in voluntate reperiri. Quod de Christi Domini voluntate facile inductione ostendi potest, fuit enim in illo amor Dei & proximi, odium peccati, spes gloriæ corporis sui, & exaltationis sui nominis: desperatio vero, vel in illo non fuit, præsertim circa hæc objecta, quia fuisset rationi contraria: vel certe solum fuit circa aliquod malum corporale proprium, aut spirituale alienum, sic enim desperare potuit, aut fugam mortis seu passionis suæ, aut correctionem hominum damnatorum. Deinde fuit in eo desiderium gloriæ Dei, & redemptionis hominum, juxta illud Lucæ 22. *Desiderio desideravi*

hoc pascha manducare vobiscum, antequam patiar; & consequenter etiam esse potuit fuga mali contrarii. Fuit etiam audacia, quatenus est voluntas efficax aggrediendi pericula ob majus malum superandum, vel bonum obtinendum; est enim hic actus fortitudinis, quæ est perfectissima virtus: quem actum indicant illa Christi verba: *Surgite, eamus hinc, ecce, qui me tradet, prope est*: Marc. 14. & illa Joan. 18. *Jesus itaque sciens omnia, quæ ventura erant super se, processit & dixit eis, Quem quæritis?* &c. De ira etiam, quatenus esse potest justa voluntas vindicandi aliquod malum, satis ex dictis supra q.15. constat in Christi voluntate fuisse, & per se etiam evidens est, in supremo judice esse valde necessariam. Similiter etiam manifestum est, gaudium seu fruitionem perfectissimam in Christi voluntate semper fuisse; solum ergo de tristitia & timore nonnihil dubitationis superest, quam post sectionem sequentem commode explicabimus.

Sexto & ultimo dividi potest actus voluntatis in efficacem & inefficacem, quos alii absolutum & conditionatum vocant: quia actus efficax absolutus est in ordine ad executionem, est enim talis actus principium operandi, & solet explicari hac voce, *volo*; actus vero inefficax solum est complacentia quædam seu displicentia, ut bene explicuit Scotus in 2. d. 6. q. 1. & explicatur hac voce, *vellem*. Et dicitur actus conditionatus, non quia, ut est in voluntate, conditionem includat, id enim intelligi non potest, cum sit simplex quædam affectio, re ipsa adhærens voluntati simpliciter & absolute: sed quia ex parte objecti conditionem quamdam includit, ut implicite, quatenus fertur in objectum sub una præcisa ratione consideratum, ac si esset separata ab illis conditionibus, quæ illius executionem impediunt: vel etiam interdum explicite per intellectum considerata & apposita conditione ipsi objecto, ut in 1.2. latius explicatur. De hoc ergo duplici genere voluntatis, quomodo fuerit in voluntate Christi, sequenti sectione explicandum est.

SECTIO II.

Utrum in voluntate Christi fuerint actus efficaces, & inefficaces.

De actibus efficacibus voluntatis Christi, quod in illo fuerint perfectissimi, nulla est difficultas, aut dubitandi ratio: constat enim, per hos actus operatum esse omnia virtutis opera, & divinæ voluntati ac jussioni obsecutum esse: ac denique mortem ipsam suscepisse: *Oblatus* enim *est, quia ipse voluit*, in qua voluntate, ut Paulus ait, sanctificati sumus, per illam enim nostram redemptionem perfecit. Quod vero etiam interdum actus aliquos inefficaces habuerit, satis probant verba illa Matth. 26. *Pater, si possibile est, transeat a me calix iste*, quibus suum affectum indicat: illum autem non fuisse efficacem & absolutum ostendunt verba sequentia: *Non sicut ego volo, sed sicut tu*; eum autem affectum non solum in appetitu sensitivo, sed etiam in voluntate fuisse constat ex VI. Synod. act. 4. & 11. ubi ex hoc loco probatur humana Christi voluntas, quod etiam probant multa testimonia Sanctorum, quæ ibi adducit Agatho in epistola, quæ habetur act. 4. & alia afferuntur act. 10. & nonnulla alia statim referam. Hoc etiam confirmant illa verba Marci 7. Neminem voluit scire, & non potuit latere. Quo loco utitur etiam Agatho supra, intelligendusque est necessario de voluntate aliquo modo inefficaci, ut in sectione ultima hujus disputationis latius dicam.

Ut vero rationem explicemus, propter quam Christus hos actus elicuit vel assumpsit, quæri hoc loco potest, an hi actus fuerint in voluntate Christi, ut natura est, an vero ut est ratio superior, vel inferior, quarum vocum significationem satis D. Thom. hoc loco indicavit, & latius tradidit 1. p. q. 41. art. 2. 79. art. 9. 1.2. q. 10. art. 1. q. 74. art. 7. & ex dicendis etiam constabit.

Primo igitur certum est, interdum fuisse hos actus in voluntate Christi, ut natura est: quod aliqui ita explicant, ut dicant, hos actus non fuisse vere elicitos, sed tantum esse ipsum naturale pondus voluntatis ad bonum suæ naturæ. Quæ sententia solet tribui Scoto in 3. d. 15. & 17. Sed falso illi imponitur, oppositum enim docet, sicut & cæteri Theologi, & ex loco Evangelii aperte colligitur, hanc voluntatem fuisse actum elicitum in Christo: quia non dicitur aliquis velle, nisi id, quod per actum elicitum aliquo modo vult, & in nobis constat, hujusmodi actus inefficaces esse elicitos, sunt enim vitales actus. Alii existimant, hos actus tunc esse elicitos a voluntate ut natura, quando sunt omnino necessarii: quod videtur sentire Marsil. in 3. q. 11. art. 3. in 1. parte illius. Sed licet fortasse in nobis sæpe accidat, ut similes actus ex necessitate fiant, non est tamen simpliciter hoc necessarium, ut dicantur procedere a voluntate ut natura. Neque in Christo Domino habere potuit locum talis necessitas: in nobis enim provenit ex motione appetitus sensitivi prævenientis considerationem rationis, & secum trahentis voluntatem, antequam libertate sua uti possit: unde si alias voluntas & ratio tam perfecte sint disposita ad operandum, ut semper perfecta advertentia rationis antecedat motionem appetitus, non est, unde oriri possit talis necessitas, quando objectum ipsum necessario non rapit voluntatem, ut est in amore & visione beata. Cum ergo in Christo Domino nunquam appetitus rationem perturbare aut prævenire potuerit, ut supra q. 15. probatum est, non est, unde pati potuerit necessitatem quoad exercitiũ in exercendis his actibus. Dicuntur ergo tunc eliciti a voluntate ut natura, quando procedunt ex sola inclinatione naturali, quam voluntas habet ad commodum suum, vel naturæ suæ, & tunc habere possunt, saltem per se loquendo, necessitatem quandam quoad specificationem; quia cum natura propensa sit ad suum commodum, si actus procedunt ab hac naturali inclinatione, necesse est, ut sint illi conformes: quia ergo Christus habuit veram humanam naturam, ad illius veritatem ostendendam permisit interdum voluntati suæ operari ex inclinatione naturæ, quæ recta est & honesta, & ideo assumpsit hos actus procedentes ab ipsa voluntate, ut natura est: quæ doctrina sumitur ex D. Th. & Cajet. hic & supra q. 14. art. 2. Addi vero potest, in ipsa voluntate ut natura distingui posse superiorem, & inferiorem partem, quia in eadem voluntate intelligi potest naturalis inclinatio ad ultimum finem suum, & ad alia propter ipsum, quæ est suprema inclinatio voluntatis. Potest etiam intelligi naturalis propensio ad corpus, ad prosequenda ea, quæ sunt commoda parti sentienti, & sub utraque ratione verum esse potest, elicuisse voluntatem Christi, ut naturam, hujusmodi actus, maxime tamen sub posteriori ratione, ut ex dictis patet. *Quomodo actus inefficaces fuerint eliciti a voluntate Christi ut natura.*

Dico secundo, etiam potuisse voluntatem Christi, ut rationem superiorem, & inferiorem, elicere hos actus. Ita sentit D. Th. in 3. d. 17. q. 1. art. 2. & ibi Gabr. Marsil. dicta q. 11. & colligitur etiam ex D. Th. infra q. 21. art. 2. ubi dicit rationem fuisse in oratione Christi sensualitatis advocatam, & ex Scoto d. 15. & ex Cajet. supra q. 13. ar. 4. ad 1. & in primis iidem actus, qui sunt a voluntate ut natura, quatenus aliquo modo liberi sunt, possunt dici esse a voluntate ut ratione. Deinde interdum potuit habere Christus hos actus circa objecta, quæ non pertinebant ad proprium commodum, sed ad amorem amicitiæ, vel ad alias superiores & honestas rationes: sic enim potuit desiderare omnium salutem ex charitate, quamvis sciret non omnes fore salvandos, sic etiam Matth. 9. voluit latere, non quidem ex impetu naturæ, sed ex humilitate, ut nobis esset exemplum. Et eodem modo voluit per hunc affectum, signum suæ vehementis tristitiæ exhibere, tum ad gravitatem nostrorum peccatorum ex acerbitate suæ tristitiæ declarandam; tum ad consolationem nostram, ut cum similes affectus patimur in difficultatibus superandis, vel doloribus perferendis, non despondeamus animum, sed per deliberatam voluntatem hunc affectum superemus. Similiter etiam Hilar. & Hierony. exponunt appetivisse Christum fugam mortis, non solum ex naturæ inclinatione, sed etiam propter vitandam ruinam Judæorum, quæ fuit etiam expositio Origenis tractat. 35. in Matth. & lib. 2. contra Celsum: quæ si non excludat affectum naturalem supra explicatum, sed præter illum hunc alium adjungat, neque impossibilis est, neque ullum habet inconveniens. Ratio vero est, quia hi actus sunt honesti, & non repugnant alicui perfectioni Christo Domino debitæ. *Etiam ut ratio superior & inferior potuit elicere voluntas Christi actus inefficaces.*

Scio, nonnullos authores non admittere hos actus imperfectos, nisi in voluntate, ut natura est, quo modo videntur loqui Capreol. & Mai. & Duran. in 3. d. 17. quibus favere videtur D. Th. in his art. & infra q. 21. art. 4. & *Objectio, Respons.*

ratio

ratio esse potest, quia proprie non dicitur operari voluntas, ut ratio, nisi quando ex efficaci intentione finis de mediis deliberat: & quando hoc modo non operatur, semper actus procedit ex naturali pondere, vel ipsius voluntatis, vel alicujus virtutis in ea existentis, ut charitatis, vel alterius similis. Et ad hunc modum operatur semper illos actus imperfectos. Sed hæc differentia, ut existimo, tantum est in modo loquendi, nos enim dicimus, voluntatem operari magis ut rationem, quam ut naturam, quādo non operatur ex appetitu proprii commodi ipsius naturæ: præsertim, quia interdum etiam ex intentione alicujus finis potest quis habere actum inefficacem desiderandi medium secundum se utile, etiam si hic & nunc non apprehendatur ut possibile, vel eligendum, qui actus potuit esse in Christo, ut ex dictis patet. Nec D.Th. repugnat, loquitur enim præcipue de actu efficaci, & de electione, quæ fit secundum rationem, ut patet ex art. 5.

Scio etiam Cajetanum, infra q.46.art.7. specialiter negare hos actus in voluntate Christi, ut est ratio superior. Sed non video propriam aut singularem rationem, nisi fortasse diverso modo nominibus utamur. Fortasse enim ipse non vocat rationem superiorem, nisi quando operatur per rationes superiores, & versatur circa res æternas, & Deum ipsum, circa quem non videtur Christus habere hos actus imperfectos, sed tantum perfectos. Ego vero existimo rationem superiorem recte vocari, quotiescunque per rationes & regulas æternas ad operandum movetur, etiamsi materia, circa quam operatur, res suprema non sit, quia formalis ratio potentiæ magis ex objecto motivo, quam ex materia, circa quam versatur, sumenda est. Præsertim, quia salus proximorum & gloria Dei res superiores sunt, & suo modo æternæ, circa quas versari poterant dicti actus, ut explicatum est. Unde Medina hic art. 5. etiam in aliis beatis admittit hujusmodi actus inefficaces, ortos non ex solo impetu naturæ, seu ex incommodo illius, sed ex aliis rationibus superioribus: Christus enim, quia erat in statu passibili, potuit utraque ratione hujusmodi actus seu affectus elicere, beati autem, qui omnino sunt extra viam, & nullum pati possunt naturæ incommodum, non habent hujusmodi actus procedentes illo modo ab impetu naturæ, possunt tamen habere aliis rationibus, ut dictum est: quamquam Cajet. supra dicto loco utrumque neget, cui videtur favere D.Th. hic art. 5. ad 3. & 1.2.q.19.art.10.10. ad 1. Sed in priori loco exponendus est juxta dicta de actibus procedentibus ex aliquo incommodo naturæ, seu carnis passibilis, de qua expresse D.Th. loquitur: in loco autem posteriori loquitur de actu absoluto, & non tantum de inefficaci. Unde addo etiam in beatis, qui sunt omnino extra viam, posse interdum esse hos actus inefficaces procedentes a voluntate, ut natura est, non quia habeant aliquem dolorem, vel quia timeant aliquid incommodum naturæ, sicut accidebat in Christo, sed ex aliis causis: ut, v.g. anima beata appetit corpus suum, & resurrectionem, ac gloriam ejus, ut constat Apocal.6. illud autem desiderium est per voluntatem inefficacem procedentem ab appetitu naturæ, quæ aliquo modo imperfecta est, donec corpore & animo sit beata.

SECTIO III.

Utrum in voluntate humana Christi fuerint actus timoris, & tristitiæ.

OPortet distinguere in ipsamet voluntate rationali Christi superiorem & inferiorem portionem, seu rationem, quoniam in singulis propria & singularis est difficultas. Primo igitur certum est, actum timoris habuisse locum in suprema portione voluntatis Christi, nam ad illam pertinet filialis timor Dei, quem in Christo fuisse constat ex illo Isai. 11. *Replevit eum spiritus timoris Domini:* & supra q.7. late hoc declaravimus, agentes de dono timoris.

Secundo certum etiam est, in inferiori parte ejusdem voluntatis habuisse locum verum timorem, ut constat ex illo Marc. 14. *Cœpit pavere, & tædere:* Hunc enim locum non solum de sensibili timore, sed etiam de naturali timore voluntatis Christi intelligit Damasc. lib.3. de Fide c.18. & 23. ubi refert Athan. qui hoc habet lib. de Incarn. post medium, exponens etiam verba illa Joan.12. *Anima mea turbata est*, de rationali parte animæ Christi: Cyril. etiam lib.4. in Joan. c.1. idem docet, & lib.10. Thesau.c.3. addit, orationem Christi Domini in horto ex timore mortis esse profectam, & inde colligit fuisse in Christo voluntatem humanam; sentit ergo, hunc timorem ad illam voluntatem pertinuisse. Ratio vero facile colligi potest ex dictis supra q. 15. de simili passione appetitus sensitivi: nam idem objectum, quod potest excitare timorem in appetitu sensitivo, potest etiam excitare in voluntate: imo in his affectibus, qui naturales sunt, & innoxii, sicut voluntas ex natura sua comitatur appetitum, ita in Christo permissa est naturali modo operari; nulla est enim ratio, cur fuerit impedita, neque cur potius hic affectus admissus fuerit in appetitu sensitivo, quā in voluntate, cum in utraque potentia esse potuerit, & deservire ad veritatem naturæ ostendendam, & alioqui naturale sit, ut hæ duæ facultates se invicem juvent, seu comitentur.

Dico tertio, in Christi Domini voluntate secundum portionem inferiorem fuisse verum actum tristitiæ. Est communis sententia & certa, colligitur ex D.Th. hic, clarius supra q.15.art.6. ad 4. tenet Alens.3.p.q.17.memb. 2.art.5.§.2. & 3. Henric.quodl.8.q.7. Durand. d.15.q.2. Bonav.d.16.q.1. Et probatur ex verbis Matt.16. *Tristis est anima mea*, quæ intelligit de tristitia voluntatis Agath. Pap. in ep. quæ refert VI. Synod. act.4. & Sophro. in ep. quæ habetur eadem Synod. act.11. habetur etiam in edicto Constantini approbato a Leone Pap.II. ut refertur in eadem Synod. act.18. ubi in hanc sententiam referuntur Gregor. Nyss. li. contra Apoll. Athanas. & Cyril. locis paulo antea citatis, & Epipha. qui hoc sentit hæresi 66. dicit enim non potuisse Christum esse capacem hujus tristitiæ, nisi haberet animam rationalem: quod videtur exposuisse Hieronym. Matth.26. his verbis: *Qui irrationalem animam sumpsisse Christum suspicantur, dicant, quo modo contristatur, & perfecte noverit causas tristitiæ.* Eamdem sententiam habet Damasc. lib.3. de Fide c.26. Ratio vero eadem est, quæ in assertione præcedenti tacta fuit, quia hic affectus etiam est naturalis, & innoxius, & habuit in Christo sufficientes causas ex parte objecti, & apprehensionis ejus, & ex natura rei connexus est cum tristitia sensus, nisi impediatur: non oportuit autem in Christo impediri, præsertim cum ad satisfaciendum pro nobis accommodatissimus sit, non minus quam tristitia sensibilis.

Dico quarto, etiam in portione superiori voluntatis humanæ Christi tristitiæ actum locum habuisse. Tenet Scot. dist.15. Bonav. d.16. art.2. q.2. & 3. Gabr. dist.15. ar. 2. in 1.p. illius. Et probatur, quia Christus ut homo tristitiam habuit propter peccata hominum: quin potius Sancti explicantes causas sudoris sanguinei Christi, sentiunt magis fuisse ortum ex consideratione peccatorum hominum, & ex tristitia inde concepta, quam ex consideratione propriæ mortis. Sed hęc tristitia pertinet ad rationem superiorem, quia potissimum fundabatur in divina offensione, quam considerare & ponderare proprium munus est superioris rationis. Similiter tristitiam habuit Christus de perditione Judæ, & ruina Judæorum, adeo ut Hieronymus & Hilarius dixerint magis doluisse Christum de morte sua propter ruinam Judæorum, quam propter suum incommodum: sed hoc etiam pertinet ad portionem superiorem, erat enim opus insignis charitatis. Et ex his exemplis facile constat ratio hujus conclusionis, quia hic etiā affectus est optimus & honestissimus, & valde consentaneus statui Christi in carne passibili, & ad satisfaciendum pro hominibus valde accommodatus. *Etiam in portione superiori volūtatis Christi tristitiæ actus locū habuit.*

Contra hanc vero ultimam conclusionem sentiunt nonnulli Theologi, inter quos est Henricus supra dicto quodl.8.q.7. & Cajet. infra q.46.art.7. ubi propterea inquit, dictam tristitiam a nobis explicatam pertinere ad rationem inferiorem, quia erat de objectis temporalibus, & inferioris rationis: & ita exponit D.Th. ibi, quamquam ipse fateatur dissensionem potius esse de modo loquendi, quam de re. *Objec. 1.* Nihilominus tamen puto proprius ac verius dici, illos actus ad rationem superiorem pertinere, quia, ut supra dicebam, uniuscujusque potentiæ ratio ex formali potius motivo, quam ex materia, sumenda est. *Respons.* Deinde, quia commissio mortalis peccati ad rationem superiorem pertinet, quatenus tale peccatum est aversio a Deo: ergo multo magis dolor de peccato, quatenus est offensa Dei, ad superiorem portionem pertinet; ergo & prædicta Christi tristitia. Tandem velle mortem propter redem-

redemptionem hominum & obedientiam Patris, erat sine dubio actus rationis superioris, quia, licet materia esset humana, tamen motivum & ratio erat altissima, & suprema; ergo idem erit de tristitia. Nec S. Th. unquam oppositum docuit, sed in eo loco solum docet portionem superiorem voluntatis Christi non esse passam tristitiam ab objecto suo, quod est Deus, quia illo potius perfecte fruebatur: & hoc modo dici quodammodo posset, quamvis aliqua tristitia fuerit in superiori portione Christi, quia regulabatur per regulas supremas, & æternas, non tamen fuisse quasi in suprema parte illius portionis, qua attingitur Deus ipse in se. Præsertim, quia illa eadem tristitia, quæ erat in ratione superiori, admittebatur, & eligebatur sub aliis rationibus, etiam supremis, & æternis: & objectum ipsum contristans, quod sub aliqua superiori ratione displicebat, sub alia magis superiori, vel amabatur, si tantum erat malum pœnæ, vel permittebatur, si culpę, quia voluntas Christi in ratione volendi semper erat conformis divinę, ut dicemus. Et ita constat in re non esse diversitatẽ, & facile posse opiniones conciliari.

Object. 2. Una vero superest hoc loco difficultas, vulgaris quidem, sed gravis, quomodo, scilicet, in eadem voluntate, & in eadem superiori parte illius potuerit simul tanta esse tristitia, cum perfectissima fruitione beata, qua Christi anima semper potita est. Propter hanc difficultatem Canus lib. 12. de locis c. 14. dicit animam Christi sustinuisse interdum gaudium beatificum, ut tristitiæ locum daret. Quod sine ulla probatione affirmat, ut evitet vim argumenti. At eam sententiam Henric. supra dicit esse fidei contrariam: ego falsam & temerariam illam existimo, & contra omnes Theologos, qui in hac difficultate contrariam sententiam ut certam ponunt. Et primo contra illam objici potest locus ille Canticor. 3. *Egredimini & videte, filiæ Sion, Regem Salomonem, in diademate, quo coronavit eum mater sua in die desponsationis illius, & in die lætitiæ cordis ejus*, juxta probabilem Sanctorum Patrum expositionem, qui per diadema Salomonis intelligunt spineam Christi coronam, qua coronatus est in die passionis suæ, quem dicunt esse diem lætitiæ cordis ejus, quia in eo maxime lætatus est spiritu, quamvis corpore maxime doleret, prout exponunt Gregor. Nyss. Maximus, & Nilus, quos Theodoret. refert; & Hortulanus lib. 3. commentar. in Cant. & eamdem expositionem attigit D. Th. Cantic. 3. dicens, illum diem fuisse lætitiæ cordis Christi, quia in eo maxime gaudebat ob hominum, quam operabatur, redemptionem de diaboli potestate: & Ruffinus in exposit. Symboli, de spinea corona eumdem locum intellexit. Quod autem dies passionis Christi dicitur dies lætitiæ cordis ejus, satis confirmat, non fuisse ipsius animam privatam eo die perfectissimo gaudio: ergo maxime carere non debuit gaudio beatifico. Quod etiam recte confirmatur verbis illis Psal. 15. *Propter hoc lætatum est cor meum, & exultavit lingua mea*, nam, quod in eis sit sermo de Christo & passione ejus, constat ex sequentibus verbis: *Insuper & caro mea requiescet in spe.* Item ex illis Lucæ 15. Et cum invenerit eam, imponit in humeros suos gaudens: ovis enim perdita est humanum genus, quod tunc maxime super humeros suos Christus gaudenter sustulit, quando *peccata nostra ipse pertulit in corpore suo super lignum* 1. Pet. 1. Denique ex illis Joan. 15. Hæc locutus sum vobis, ut gaudium meum in vobis sit, & gaudium vestrum impleatur; Quæ verba interpretans Cyril. lib. 10. in Joan. c. 21. inquit, Christum loqui de suo spirituali gaudio, quo semper fuit plenus, *etiam in cruciatibus & opprobriis, quæ delitias sibi esse putabat, ut voluntatem Patris impleret, & salutem hominum operaretur. Et hoc gaudium* (ait) *optasse Christum discipulis, quo ipse gavisus est, quia solum illud gaudium solidum est, quod in Deo est.* & cap. 22. ait: *Talem erga nos Salvator charitatem ostendit, ut summo cum gaudio cruci affigi non erubuerit, ut peccatoribus salutem afferret.* Non ergo caruit Christus gaudio, etiam in ipsa cruce: ergo multo magis habuit gaudium beatificum ex summa Dei charitate, quæ est radix hujusmodi gaudii.

Respõsio. Confutatur.

Secundo argumentor ratione, quia supra q. 9. ex Scriptura, & Patribus ostendimus, & certum esse diximus, animam Christi a principio fuisse beatam: beatitudo autem & fruitionem includit, & perpetuitatem sine intermissione. Quod vero Canus inquit, potuisse manere fruitionem sine gaudio, contradictionem involvit: quia fruitio nihil aliud est, quam gaudium ipsum, ut ex 1. 2. q. 11. suppono. Minus male diceretur, potuisse conservari visionem, & amorem, in quibus, vel altero eorum, essentialis beatitudo consistit, sine fruitione, quæ solum est beatitudinis proprietas, & perfectio. Sed hoc miraculum quãvis contradictionem non involvat, asserendum non est sine magno fundamento, præsertim cum ad perfectionem Christi nihil pertineat, sed potius ad cujusdam perfectionis defectum, nam sine fruitione beatitudo non manet simpliciter perfecta. Adde, si hæc assertio Cani permittatur, facile posse inveniri alium, qui dicat, privatam esse interdum animam Christi etiam ipsa visione beata, ut magis pateretur. Denique vel Canus admittere debet Christi animam toto, aut majori vitæ mortalis tempore caruisse gaudio beato: quod tamen neque ipse audet dicere, sed solum de passionis tempore: vel certe difficultatem non expedit, quia Christi anima & voluntas fere nunquam caruit magna tristitia, vel certe frequentissime illam habuit, considerando peccata hominum, & mortem suam veluti præsentem intuendo, cum tamen gaudium illud de se omnem expelleret tristitiam.

Secundo ergo respondetur, quamvis tristitia, & gaudium contraria sint, divina tamen virtute fieri potuisse, ut in eadem voluntate simul conjungerentur. Ita respondet Palud. in 3. dist. 15. q. 2. qui in universum docet posse Deum in eodem subjecto ponere duas contrarias formas in quocumque gradu, sicut in eodem loco potest ponere duo corpora naturaliter repugnantia. Sed licet in aliis qualitatibus, aut formis verisimile hoc sit, tamen in actibus vitæ, si proprie contrarii sint, specialem videtur involvere repugnantiam: vel quia speciali modo afficiunt subjectum, per intrinsecam quamdam emanationem ab illo: vel certe, quia ex parte objectorum includunt immediatam contradictionem, ut, v. g. si intellectus simul assentitur, & dissentitur eidem propositioni, simul ponit in objecto esse, & non esse: unde, sicut impossibile est, ut eodem assensu judicet idem esse & non esse, ita est impossibile simul habere illos duos actus, & idem est de omnibus contrariis similibus. Quod etiam naturali quodam signo confirmari potest: nam alia contraria, saltem in gradu remisso, possunt interdum esse simul, etiam naturali modo: & in ipso intellectu, vel voluntate, habitus contrarii possunt simul esse in gradu remisso: at vero actus ipsi non possunt naturaliter simul esse in eodem, si vere contrarii sint, ut experientia satis constat in assensu, & dissensu, & similibus. Quod vero quidam respondent, ex D. Th. q. 26. de verit. art. 10. hæc contraria, si per se insint subjecto, inter se repugnare, non vero si unum per se, aliud per accidens insit; hoc, inquam, non satisfacit, gaudium enim per se dicitur inesse voluntati Christi, ab iis, qui ita respondent. Interrogo ergo, cur tristitia dicatur inesse per accidens. Si forte, quia non inest ipsi voluntati in se ipsa, sed tantum in appetitu, hoc est falsum, & contrarium est satis demonstratum: si vero dicatur per accidens inesse, quia ex passione corporis oriebatur, non est verũ de omni tristitia, ut vidimus, neque etiamsi ita esset, quidquam ad rem pertineret: quia repugnantia inter formas contrarias non provenit ex causis, unde illæ oriuntur, sed consistit in ipsa formali inhæsione respectu ejusdem subjecti. Ut, licet aqua sit aliquo modo per se frigida, nihilominus repugnat, ut simul sit calida, etiam ex accidenti: sic ergo nihil refert, quod tristitia ex corpore, vel ex quacumque alia causa extrinseca oriatur, si formalem repugnantiam, & oppositionem habet cum ipso gaudio.

Respõsio. Confutatur. Quæ major incõpossibilitas sit inter actus vitales contrarios, quam inter cętera contraria. Respon. 3 Confutatur.

Aliter dici posset, actus animæ contrarios, qui ita versantur circa idem indivisibile objectum, ut unus destruat formale, & proprium objectum alterius, non posse simul esse in eodem subjecto: ut mihi quidem videtur de assensu & dissensu ejusdem propositionis, vel amore & odio ejusdem secundum idem. At vero quando actus non ita sunt contrarii, ut unus prorsus destruat objectum alterius, quamquam naturaliter interdum repugnent esse simul, non tamen implicabit contradictionem divina virtute conjungi in eadem potentia: hoc autem modo videtur contigisse in gaudio & tristitia Christi, non enim versata sunt circa idem, neque secundum eamdem rationem, ut per se satis constat.

Aliter dici potest (& fortasse res est eadem, quamvis diversis verbis explicata) gaudium & tristitiam secundũ rationes suas genericas, & modum, quo versantur circa obje-

Respon. 4. Gaudium & tristitia, nisi circa idem omnino versentur, proprie contraria non sunt.

objecta sua, habere magnam diversitatem, & quandam repugnantiam, non tamen propriam contrarietatem, nisi in particulari versentur circa idem omnino, cujus simile videre licet in assensu & dissensu: nam in communi habent illam diversitatem, non tamen contrariam oppositionem, nisi sint ejusdem de eodem: quo fit, ut interdum ex assensu unius propositionis oriatur dissensus alterius, & simili modo ex gaudio de divino honore oriri potest tristitia de divina offensione. Sic ergo gaudium & tristitia Christi non erant actus vere contrarii, quia versabantur circa diversa objecta: gaudebat enim de bonitate divina, & sua beatitudine, tristabatur autem de peccatis hominum, & de morte sua. Quam solutionem attigit D. Th. in q. disputata de passionibus animæ, art. 10. ad 7.

Object. 3. Solum video objici posse, quia Christus per visionem beatam videbat in Verbo mortem suam; ergo per fruitionem beatam de illa gaudebat: sed de illa eadem tristabatur; ergo habebat simul gaudium, & tristitiam ejusdem objecti, atque adeo proprie contraria. Et confirmatur, quia aliàs nullum fuisset miraculum, tantam tristitiam conjunctam fuisse cum illo gaudio, neque Beati fierent ex vi illius gaudii naturaliter incapaces omnis tristitiæ.

Respons. Ad argumentum respondetur primo, negando primam consequentiam, quia non est necesse, ut Beatus, qui necessario fruitur Deo ipso, necessario etiam gaudeat de omnibus, quæ in Deo videt, quia illa non repræsentantur ut summum bonum, sicut ipse Deus: sicut etiam, licet necessario amet Deum, non tamen proximum, & cætera omnia, quæ in Deo videt. Secundo respondetur aliter Christum gavisum fuisse de morte sua, & aliter de ea tristitiam habuisse; tristitia enim erat de morte, ut est malum naturæ, de quo malo Christus, ut sic, non gaudebat, sed de fructu & utilitate, quam mors sua nobis erat allatura, & de ipsa morte, ut erat medium ad hujusmodi finem: & ita actus illi non erant omnino contrarii, quia non erant de eodem secundum idem. Ad confirmationem negatur sequela: tum, quia licet gaudium & tristitia in communi sumpta, non sint perfecte contraria, tamen propter diversum modum tendendi in objectum, si gaudium circa unum objectum sit perfectissimum, & intensissimum, non admittit secum ullam tristitiam, etiam circa aliud objectum, ut partim etiam experientia notum est: tum etiam quia visio & fruitio beata, quæ natura sua constituunt animam in ultimo suæ perfectionis statu, ex natura sua excludunt omnem causam tristitiæ, fuit igitur illud miraculum, speciali dispensatione in Christo factum propter nostram redemptionem.

SECTIO IV.

Utrum voluntates Christi interdum fuerint inter se contrariæ, vel semper conformes.

Suppositis distinctionibus supra positis de actu efficaci, & inefficaci voluntatis, & de diversis modis, quibus una voluntas potest alteri esse conformis, vel difformis, resolutio hujus quæstionis facilis est, ac fere sine controversia.

Dico enim primo, actum efficacem voluntatis Christi semper fuisse conformem divinæ voluntati omni modo, scilicet, in objecto formali & materiali. Hæc est communis sententia Theologorum, D. Th. hic, & supra q. 13. art. 4. infra q. 21. art. 4. aliorum in 3. d. 15. Bonaven. art. 2. q. 2. Mai. q. 1. concl. 4. Dur. q. 2. Gabr. dist. 17. q. 1. concl. 3. & 4. Palud. Capreol. & aliorum. Cajet. locis citatis, Ferrar. 4. lib. contra gen. c. 37. & in aliquo sensu est conclusio de fide, scilicet, quatenus Christus semper voluit efficaciter quidquid Deus voluit ipsum velle, & prout Deus voluit, ut aperte colligitur ex Joan. 4. *Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus, qui misit me*, & cap. 5. 6. & 8. *Non quæro voluntatem meam, sed ejus qui misit me*, & ad Heb. 10. & Ps. 36. *In capite libri scriptum est de me, ut faciam voluntatem tuam, Deus meus, volui*: quamquam enim hæc præsertim intelligantur, & exponi possint de voluntate signi, seu præceptiva, tamen generaliter etiam intelligenda sunt de quacumque absoluta voluntate Dei: tum, quia verba Scripturę generalia sunt: tum etiam, quia ita intelliguntur a Conciliis & sanctis Patribus veritatem hanc definientibus, & docentibus: ut patet ex VI. Synod. act. 4. in epist. Agath. ubi plura refert Sanctorum testimonia, & act. 11. in epist. Sophron. act. 17. in definitione fidei, Concil. Later. sub Mart. consul. 5. c. 16. & ex Cyril. lib. 2. in Joan. 2. 146. & lib. 4. c. 1. ubi id optime declarat, & Damasc. lib. 2. de Fid. c. 22. circa fin. & lib. 3. c. 14. 17. & 18. Chrysost. homil. 47. in Joan. Hieron. in id Matth. 26. *Fiat voluntas tua*, & August. super Joan. locis citatis, & q. 77. in novum Testamentum. Denique, quia si Christi anima aliud efficaciter vellet, quam Deus vellet, ipsum velle esset propria contrarietas & repugnantia inter illas voluntates, quæ est magna imperfectio; unde in Christo locum habere non potuit. Et confirmatur, quia Beati semper hoc modo habent voluntatem conformem divinæ voluntati; ergo multo magis Christus, cui nota erat in omnibus divina voluntas, & ideo repugnare illi non poterat. Et ex his ulterius colligitur, semper humanam Christi voluntatem in hoc actu efficaci fuisse conformem divinæ ex parte objecti, atque adeo non potuisse actu efficaci nolle, quod Deus volebat, neque velle, quod Deus nolebat, quia hæc etiam esset contrarietas voluntatum, quę est magna imperfectio Christo repugnans. Quapropter omnis hæc conformitas cum divina voluntate connaturalis fuit Christo ratione unionis. Secundo, quia Deus vult, ut humana voluntas non opponatur hoc modo divinæ, præsertim quando homini constat de divina voluntate, ut Christo constabat. Tertio, quia supposita hac scientia animæ Christi, qua sciebat omnem divinam voluntatem beneplaciti seu consequentem, impossibile erat, aliud efficaciter velle: quia, facta illa suppositione, objectum repræsentabatur ut impossibile, unde illa voluntas non solum esset otiosa, & imprudens, sed (ut existimo) etiam fuit impossibilis, & ideo neque beati possunt habere talem actum, quando illis constat de divina voluntate.

Quæres, an hoc ita verum sit, ut sit certum, & an contrarium implicet contradictionem. Scotus enim dist. 15. q. unic. ante solutionem argument. & Gabr. conclus. 9. opinionem referunt asserentem potuisse Christum per voluntatem humanam efficaciter velle, quod Deus absolute nolebat, & licet non approbent, putant tamen esse probabilem & possibilem, quia poterat Christi anima considerare mortem ut incommoda naturæ, præcise, & abstrahendo ab omnibus aliis rationibus, & ut sic, efficaciter eam nolle, etiamsi Deus eam vellet. Objectio. Respondetur tamen, de absoluta Dei potentia non repugnasse humanitatem assumptam carere scientia beata, vel infusa, quam modo habet, atque adeo non scire in singulis rebus & objectis, quid de illis Deus efficaciter velit: & tunc recte poterat per voluntatem humanam actu efficaci ex parte sua intendere aliquod bonum & honestum, ut, v. g. orare vel aliud simile, quamvis fortasse absolute esset definitum a Deo, ne id fieret. Cujus ratio est, quia hic modus operandi, supposita illa imperfectione ignorantiæ, seu carentiæ scientiæ, est bonus & honestus, neque involvit imperfectionem aliquam, quæ Christo repugnet etiam de absoluta Dei potentia. Confirmatur, nam angeli beati aliquando intendunt aliquid, & quantum in se est, conantur ut fiat aliquid, quod Deus statuit ne fiat, quia non semper de singulis rebus cognoscunt quid Deus præfinierit, ut ex Danielis 10. constat juxta expositionem magis receptam, quam recte ibi tractat Pereira, & lib. 12. ex D. Th. 1. p. q. 113. art. 7. & aliis: ergo ex prædicta hypothesi non repugnat Christo de potentia absoluta similis operatio. Dices, Christo propter unionem deberi, quod voluntas ejus humana ita gubernetur a divina, ut etiam si non agnoscat per humanitatem, quid Deus in aliquo negotio voluerit, nihilominus in re semper velit efficaciter id, quod Deus voluit: nam hæc conformitas non solum ex præscientia, sed etiam ex intrinseco regimine est magna perfectio. Respondeo, potuisse quidem ita fieri, esseque satis consentaneum unioni, & dignitati humanitatis assumptæ, non tamen esse ita necessarium, quin de potentia absoluta fieri aliud potuerit, ut dictum est, quia nullam repugnantiam involvit, nec imperfectionem, aut indecentiam aliquam divinæ bonitati, ac voluntati repugnantem. At vero, supposita scientia voluntatis divinæ, quam anima Christi habuit, impossibile fuit habere actum contrarium: quis enim potest actu efficaci conari contra absolutam Dei voluntatem sibi cognitam? aut quis cordatus & prudens id faceret, quamvis posset? Unde hic accommodari possunt verba illa Joan. 5. *Filius a se non potest facere quidquam, nisi quod viderit Patrem facientem*, ut Cyril. exponit lib. 2. c. 135. & Chrysost. hom.

Respons. / Qua ratione potuerit Christus habere actum efficacem, non conformem divinæ voluntati.

hom.37. Neque contra hoc urget ratio Scoti, quia licet anima Christi per aliquam inferiorem scientiam potuerit non semper actu considerare omnem rationem volendi, vel nolendi mortem, neque omnem divinam voluntatem: tamen simpliciter semper hæc omnia consideravit per aliquam scientiam, & ideo nunquam potuit in eodem intellectu habere judicium prudens, quo moveret voluntatem ad talem actum efficacem & absolutum: quia judicium prudentiæ debet esse connexum cum perfecta scientia, & consideratione intellectus, & ideo semper versatur circa id, quod pensatis omnibus est possibile, & expediens. Quocirca ex illa præcisa consideratione mortis per inferiorem scientiam solum sequi poterat actus voluntatis inefficax, ut recte D.Th. hic docet, & infra q.21.art.4. & Cajet. his locis, Dur.d.15.q.2. de quo jam dicemus.

Actus inefficax Christi quomodo côformis, & non côform sdivinæ voluntati esse potuerit. Dico secundo. Per actum inefficacem interdum voluit humana Christi voluntas, quod absolute & simpliciter Deus nolebat, semper tamen hujusmodi actus erat conformis divinæ voluntati, tamquam principio, & regulæ, & ideo simpliciter illæ voluntates nunquam fuerunt contrariæ. Tota hæc conclusio est certa & communis Theologorum in 3.dist.17. Ubi Richard. & Bonavent. art. 1.q.3. Alens.3.p.q.15.memb.1.a.2. & colligitur ex omnibus Conciliis, & Sanctis citatis in priori assertione, & eam declarat optime August. lib.3.cont. Maximin. c.20. Et prima quidem pars conclusionis de diversitate in objecto materiali satis constat ex illis verbis sæpe citatis: ***Non sicut ego volo, sed sicut tu***, & ex dictis supra de his actibus inefficacibus. Secunda vero pars de formali, seu affectiva concordia, facile etiam patet, quia etiam isti actus inefficaces, erant in suo genere honesti & boni: unde divina voluntas volebat, ut humana illos efficeret, & ipsa humana voluntas ex perfecta ratione & deliberatione illos in se admittebat, ut in hoc etiam divinæ voluntati obsequeretur: & ita non solum in hoc erat conformitas inter divinam & humanam voluntatem, sed etiam inter inferiorem & superiorem partem ejusdem humanæ voluntatis. Et hinc facile etiam ostenditur ultima pars: & excluditur contrarietas inter voluntates Christi: nam hæc esse non potest, ubi in ratione volendi est consensio voluntatum, neque ubi una voluntas nihil vult, nisi quod alia vult ipsam velle. Ac denique, quia contrarietas saltem requirit, ut quod alteri sub aliqua ratione placet, sub eadem alteri displiceat, vel illud idem, quod una voluntas efficaciter vult, altera absolute nolit, quia, nisi adsit hæc repugnantia, voluntates non se impediunt, neque una alteram excludit, quod est de ratione contrariorum: ostensum autem est, non fuisse in Christo actus hoc modo oppositos seu repugnantes. Quæ ratio etiam procedit in actibus ejusdem voluntatis humanæ operantis per modum rationis vel naturæ, quia etiam in illis non fuit vera contrarietas propter eamdem rationem: Christus enim simpliciter amabat mortem, v. g. ut in re ipsa exequendam, fugiebat autem illam, non absolute ut exequendam, sed solum præcise consideratam ut incommodam naturæ, qui actus erat solum inefficax, & minime contrarius priori.

Objecto. Dices. Hi actus, *volo* & *nollem*, quamvis non sint simpliciter contrarii, tamen, ut versantur circa idem materiale objectum, sunt aliquo modo repugnantes, & unus potest alium saltem ex parte impedire seu retardare; ergo fuit in Christo saltem aliqualis repugnantia actuum seu voluntatum. Respondetur, proprie nullam fuisse, hujusmodi enim actus tunc habent illum modum repugnantiæ, quando alter eorum est præter rationem & deliberationem voluntatis, quando vero ipsemet actus inefficax est ab ipsamet voluntate præordinatus & deliberatus, non potest ipsammet voluntatem retardare vel impedire, ex cujus deliberato consensu oritur, ut in simili dictum est supra q.15. de actibus appetitus disputando: præsertim, quia cum omnes isti actus essent ex divina ordinatione, ut dictum est, & omnes essent honestissimi, nulla inter eos poterat esse propria contrarietas, aut repugnantia.

Respons.

SECTIO V.

Utrum humana Christi voluntas semper fuerit impleta.

Hoc dubium supra huc remisimus q.13. art.4. quoniam ejus resolutio ex iis, quæ hic dicta sunt de actu efficaci & inefficaci voluntatis Christi, pendebat. Dicendum est enim primo, quidquid Christus Dominus sua humana voluntate absolute, & efficaciter voluit, effectum esse: atque hoc sensu Christi voluntatem semper fuisse impletam. Est res certa, & colligitur ex supra citatis Conciliis, & Patribus, præsertim ex August.q.77. novi Testam. & Gregor. lib. 19. Moral. c.14. & constat etiam ex dictis supra de potentia animæ Christi q.13. pertinuit enim hæc potestas ad Christi Domini perfectionē: cum enim voluntas humana Christi esset voluntas Dei, debuit semper impleri. Et confirmatur primo, nam illa voluntas in suo efficaci actu semper erat conformis voluntati beneplaciti Dei; ergo sicut hæc semper impletur, ita & illa. Confirmatur secundo, quia Christi anima præsciebat omnia futura; ergo non poterat efficaciter velle, nisi quod sciebat revera futurum esse. Denique Christus nihil, nisi prudentissime, & honestissime voluit; ergo tantum efficaciter voluit, quod perficere potuit.

Sed dicunt aliqui, hoc esse verum in his, quæ volebat per se ipsum implenda, non vero in his, quæ voluit fieri per alios, quod sentit Cajet. supra q.13.art.4. fundatus in D.Th. ibi. Sed conclusio posita simpliciter vera est, neque absolute oportet aliquam exceptionem facere, ut rationes factæ probant: nam, licet ultima solum procedat de his, quæ per se ipsum erat facturus, aliæ tamen generaliter procedunt. Fuit enim impossibile, vel saltem fuisset imprudens, & otiosum velle efficaciter ab alio fieri, quod ipse sciebat efficiendum non fuisse: aliàs pari ratione posset velle efficaciter, aliquos salvari, quos sciebat non esse salvandos, & similia, quomodo autem ille locus D.Thom. & Cajetani exponendus sit, statim dicam. Object. 1. Respons.

Aliter humana Christi voluntas, aliter divina semper impleta. Advertenda enim est differentia, quæ in hac efficacitate est inter voluntatem humanam & divinam Christi: nam voluntas divina per se, & virtute propria potens est ad perficienda omnia, quæ absolute vult, sive velit per se, sive per alios illa efficere, quia est omnipotens, & ita propria virtute potest, vel facere, quæ per se ipsam vult fieri, vel immutare aliorum voluntates, per quos aliquid fieri decrevit, vel denique uti quibus voluerit instrumentis ad ea perficienda, quæ efficaciter vult. At vero humana voluntas Christi per se non est ita potens, semper autem impletur, vel ex perfecto & prudenti modo volendi, scilicet, quia semper est conformis divinæ voluntati; vel quia participat aliquo modo omnipotentiam Dei, tanquam instrumentum Divinitatis. Dices; ergo non magis absoluta voluntas Christi semper impletur, quam voluntas Beatorum, quæ etiam est conformis divinæ voluntati & ideo, si aliquid vult efficaciter, infallibiliter fit, quia illud idē vult Deus voluntate beneplaciti: quo modo dixit Ansel. li. de Simil. c.52. quēlibet Beatum posse trasferre montem ab uno loco in alium, si efficaciter velit, & c.68. dicit posse facere, quidquid vult, *quoniam ipsum omnipotentem*, inquit, *suæ voluntati concordantem habet*. Respondetur, esse quidem inter Christum & alios Beatos quandam proportionalem æqualitatem, seu similitudinem potius: non tamen est inter eos æqualitas simpliciter. Primo quidem, quia omnis Dei voluntas beneplaciti, soli animæ Christi semper nota, & ideo simpliciter nunquam nititur contra hanc Dei voluntatem: at vero alii Beati non semper agnoscunt, quid Deus absolute velit fieri, & ideo interdum, quantum in ipsis est, cupiunt & intendunt aliquid fieri, quod revera Deus non vult voluntate beneplaciti, ut de angelis Beatis colligitur ex Daniel. 10. tum etiam, quia voluntas Christi est organum Divinitatis ad exequenda opera mirabilia, quod non habet voluntas aliorum Beatorum, & ideo multa potest voluntas Christi absolute, & efficaciter velle per se ipsam efficere, quæ alii Beati non possunt. Object. 2. Respons.

Dico secundo. Voluntas, seu desideriū inefficax Christi, non semper habuit effectum, seu impletum fuit. Hoc etiam certum est ex Matt.26. *Transeat a me calix iste*, & Matth.9. & Marc.7. ubi voluit latere, & non potuit. Et ratio ex ipsis terminis cōstat, quia, si actus est inefficax, non est, cur semper habeat effectum: imo tunc tantum per hujusmodi actum Christus aliquid volebat, quando simpliciter nolebat illud fieri, sed potius contrarium.

Sed occurrit hoc loco difficultas ex Agath. Pap. in ep. decr. quæ refertur in VI. Synod. act. 4. ubi differentiam constituit inter humanam & Divinam Christi voluntatem, quia humana aliquid interdum voluit, quod non fuit factum, ut patet in citatis locis Mat.9. & Marc.7. at vero divina

divina nihil vult, quod omnino non fiat, quam etiam indicat Damasc. lib. 3. c. 14. post medium. Quæ differentia nulla esse videtur, si sermo sit de voluntate inefficaci: quia sicut in humana voluntate hæc non semper impletur, ita nec in Divina, quia voluntas signi, vel antecedens Dei, non semper habet effectum; videtur ergo constitui hæc differentia in actu efficaci voluntatis: unde fit ex sententia Agat. aliquando humanam voluntatem Christi efficacem non esse impletam. Hæc difficultas videtur movisse Cajet. supra q. 13. a. 4. ut diceret, aliquando non fuisse impletam voluntatem efficacem Christi, quando erat de rebus efficiendis per alios. Sed non est intelligendum de voluntate efficaci simpliciter, per quam, omnibus pensatis, aliquis absolute vult aliquid ab aliis fieri: nam hic actus in Christo esse non potuit circa effectum, quem sciebat non esse efficiendum, ut supra late probatum est.

Respons. Intelligi ergo debet de voluntate aliquo modo efficaci, scilicet, quantum erat ex potestate, & viribus naturalibus humanitatis: potuit enim Christus per voluntatem humanam, quantum in se erat, desiderare, ut aliquid fieret, & omnia media existentia in sua potestate naturali adhibere, ut id consequeretur, & nihilominus id non fieri; quia vires humanæ voluntatis ad id non sufficiebant. Et hoc fortasse modo voluit Christus latere, & non potuit, quia quidquid per voluntatem humanam ut sic facere poterat, ut lateret, id præstitit, & tamen id assequi non potuit. Et in hunc fortasse sensum dixit Aug. dicta q. 77. novi testamenti, non simpliciter voluisse Christum latere, sed voluisse, ne alii eum manifestarent, quod tamen dicit fuisse factum, quamvis effectus intentus, scilicet, ipsum latere, obtentus non fuerit. Clarius Damasc. lib. 3. de fide c. 17. dicit, voluntatem humanam Christi fuisse per unionem deificatam, non tamen amisisse suum naturalem motum seu actionem. Et subdit. *Quo factum est, ut, cum sui conspectum subducere vellet, per se id non potuerit, quod, nimirum, Deo Verbo perspicuum hoc fieri placuisset, in se inesse voluntatis humanæ imbecillitatem.* Et hoc sensu clara est differentia inter voluntatem divinam & humanam, quia voluntas divina, quidquid ex parte sua efficaciter vult, applicando omnia media, quæ per se & suis viribus efficere potest, ineffabiliter fit, sive per se, sive per alios, illud fit efficiendum: at vero voluntas humana per se non habet hanc vim, præsertim in iis, quæ pendent ex aliorum voluntatibus, quas ipsa per se, & suis naturalibus viribus efficaciter movere non potest. Alia differentia constitui posset, quia in voluntate humana reperitur proprius & formalis actus imperfectus seu inefficax, ratione cujus dicitur talis voluntas non semper impleri: in voluntate autem divina non reperitur hujusmodi actus proprie, & formaliter, sed tantum metaphorice. Sed hæc differentia, & incerta est, & ad illam examinandam & declarandam oporteret multa repetere ex iis, quæ de voluntate divina traduntur 1. p. q. 19. & ideo illam omitto, non est enim præsenti loco necessaria.

QUÆSTIO XIX.

De pertinentibus ad unitatem Christi quantum ad operationem, in quatuor articulos divisa.

DEinde considerandum est, de unitate operationis Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum in Christo sit una operatio divinitatis & humanitatis, vel plures.

Secundo, utrum in Christo sint plures operationes secundum humanam naturam.

Tertio, utrum Christus secundum humanam operationem aliquid sibi meruerit.

Quarto, utrum per eam aliquid meruerit nobis.

HOc modo proponendus est titulus hujus quæstionis, quamquam communiter habeatur de pertinentibus ad virtutem Christi. D. enim Th. in his quæstionibus non agit de virtute, sed de unitate, ut evidenter constat ex q. 17. in capite quæstionis, ubi ordinem harum quæstionum distincte explicat.

ARTICULUS I.

Utrum in Christo sit una tantum operatio divinitatis & humanitatis.

120. Inf. q. 25. & 1. & 3. d. 10. *AD primum sic proceditur. Videtur, quod in Christo sit una tantum operatio Divinitatis & humanitatis. Dicit enim Dion.* in 2. c. de Di. no. Discreta autem est benignissima circa nos Dei operatio per hoc, quod secundum nos ex nobis integre, vereque humanatum est Verbum, quod est supra substantiam, & operari & pati quæcumque humanæ ejus divinæque operationi congruunt. Ubi unam operationem nominat humanam & divinam, quæ in Græco dicitur Theandrica, id est, Deivirilis. Videtur igitur esse operatio composita in Christo.* (q. 1. a. 2. q. 2. & d. 18. a. 1. & 4. cont. . 36. & 1. q. 2. a. 1. ad 2. & 6. & unio a. 1. 16. & a. 5. & opusc. 3. c. 219. c. 2. inter finem & medium.)

2 Præterea. Principalis agentis & instrumenti est una sola operatio. Sed humana natura in Christo fuit instrumentum divinæ, ut supra dictum est. Ergo eadem est divinæ & humanæ naturæ in Christo operatio.* (ca. q. 13. art. 2. & 3.)

3 Præterea. Cum in Christo sint duæ naturæ in una hypostasi vel persona, necessarium est unum & idem esse, quod pertinet ad hypostasim vel personam. Sed operatio pertinet ad hypostasim vel personam, nihil enim operatur, nisi suppositum subsistens: unde secundum Philosophum, actus sunt singularium. ergo in Christo est una & eadem operatio divinitatis & humanitatis.* (lib. 1. Metap. cap. 1. ante med. tom. 31.)

4 Præterea. Sicut esse est hypostasis subsistentis, ita etiam operari. Sed propter unitatem hypostasis, est in Christo unum esse, ut supra dictum est. Ergo etiam propter eamdem unitatem, est in Christo una operatio.* (q. 17. ar. 2.)

5 Præterea. Ubi est unum operatum, ibi est una operatio. Sed idem operatum erat divinitatis & humanitatis: sicut sanatio leprosi, vel suscitatio mortui. Ergo videtur, quod in Christo sit una tantum operatio Divinitatis & humanitatis.

Sed contra est, quod Ambros. distinct. 2. lib. ad Gratianum Imperatorem. Quemadmodum eadem operatio diversæ est potestatis, nunquid sic potest minor, quemadmodum major, operari, aut una operatio potest esse, ubi diversa substantia est?* (Lib. 2. de fide c. 4. in 2. pap. a . inc. c. tom. 2.)

a Respondeo dicendum, quod supra dicti hæretici, qui posuerunt in Christo unam voluntatem, posuerunt etiam in Christo unam operationem. Et, ut eorum opinio erronea melius intelligatur, considerandum est, quod ubicumque sunt plura agentia ordinata, inferius movetur a superiori: sicut in homine corpus movetur ab anima, & inferiores vires a ratione. Sic igitur actiones & motus inferioris principii sunt magis operata quædam, quam operationes, id autem, quod pertinet ad supremum principium, est proprie operatio. Puta, si dicamus in homine, quod ambulare, quod est pedum, & palpare, quod est manuum, sunt quædam hominis operata, quorum unum operatur anima per pedes, aliud per manus. Et quia est eadem anima operans per utrumque, ex parte ipsius operantis, quod est primum principium movens, est una & indifferens operatio: ex parte autem ipsorum operatorum differentia invenitur. Sicut autem in homine puro corpus movetur ab anima, & appetitus sensitivus a rationali, ita in Domino Jesu Christo humana natura movebatur & regebatur a divina. Et ideo dicebant, quod eadem est operatio & indifferens ex parte ipsius Divinitatis operantis: sunt tamen diversa operata, in quantum, scilicet, Divinitas Christi aliud agebat per se ipsam, sicut quod portabat omnia verbo virtutis suæ; aliud autem per humanam naturam, sicut quod corporaliter ambulabat. Unde in VI.* Syn. inducuntur verba Severi hæretici, sic dicentis: Ea, quæ agebantur & operabantur ab uno Christo, multum differunt. Quædam enim sunt Deo decibilia, quædam humana: veluti corporaliter vadere super terram, profecto humanum est: cruribus vero vexatis, & ambulare super terram penitus non valentibus, sanum gressum donare, Deo decibile est. Sed unus, scilicet, incarnatum Verbum, hoc & illud operatus est: & nequaquam hoc quidem hujus, hoc vero hujus est naturæ: neque eo quod diversa sunt operamenta, ideo duas operatrices naturas atque formas juste deferimus. Sed in hoc decipiebantur, quia actio ejus, quod movetur ab altero, est duplex. Una quidem, quam habet secundum propriam formam, alia autem, quam habet, secundum quod movetur ab alio. Sicut securis operatio secundum propriam formam est incisio: secundum autem quod movetur ab artifice, operatio ejus est facere scamnum. Operatio igitur, quæ est alicujus secundum suam formam, est propria ejus: nec pertinet ad moventem, nisi secundum quod utitur hujusmodi re ad suam operationem. Sicut calefacere est propria operatio ignis, non autem fabri, nisi quatenus utitur igne ad calefaciendum ferrum. Sed illa operatio, quæ est rei, solum secundum quod movetur ab alio, non est alia præter operationem moventis ipsum: sicut facere* (Q. æst. . sec. ar. . — Constan. 3.)

facere scamnum, non est seorsum operatio securis ab operatione artificis, sed securis participat instrumentaliter operationem artificis. Et ideo ubicumque movens & motum habent diversas formas seu virtutes operativas, ibi oportet, quod sit alia operatio moventis, & alia operatio propria moti: licet motum participet operationem moventis, & movens utatur operatione moti, & sic utrumque agat cum communione alterius. Sic igitur in Christo humana natura habet propriam formam & virtutem, per quam operatur: & similiter Divina. Unde humana natura habet propriam operationem distinctam ab operatione divina, & e converso. Et tamen divina natura utitur operatione naturæ humanæ, sicut operatione sui instrumenti: & similiter humana natura participat operationem divinæ naturæ, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. Et hoc est, quod dicit Leo Papa in Epistola ad Flavianum: Agit utraque forma (scilicet, tam natura divina, quam humana in Christo) cum alterius communione, quod proprium est: Verbo scilicet, operante, quod Verbi est, & carne exequente, quod carnis est. Si vero esset una tantum operatio Divinitatis & humanitatis in Christo, oporteret dicere, vel quod humana natura non haberet propriam formam & virtutem (de divina enim hoc dici est impossibile) ex quo sequeretur, quod in Christo esset tantum divina operatio: vel oporteret dicere, quod ex divina virtute & humana esset conflata in Christo una virtus, quorum utrumque est impossibile. Nam per primum horum, ponitur natura humana in Christo esse imperfecta: per secundum vero ponitur confusio naturarum. Et ideo rationabiliter in VI. Synodo* hæc opinio est condemnata, in cujus determinatione dicitur, Duas naturales operationes indivise, inconvertibiliter, inconfuse, inseparabiliter, in eodem Domino Jesu Christo vero Deo nostro glorificamus, hoc est, Divinam operationem, & humanam operationem.*

Est epist. 10. cap. 4. paulo ante med. Incipit. Ingreditur ergo.

In VI. Syn. gener. act. 4. & 8. & 6.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionys. ponit in Christo operationem theandricam, id est, Divinam virilem, vel Divinam humanam, non per aliquam confusionem operationum seu virtutum utriusque naturæ, sed per hoc, quod Divina operatio ejus utitur humana, & humana ejus operatio participat virtutem divinæ operationis. Unde sicut dicit in quadam Epist. ad Cajum.* Super hominem operabatur ea, quæ sunt hominis: quod monstrat Virgo supernaturaliter concipiens, & aqua instabilis, terrenorum pedum sustinens gravitatem. Manifestum est enim, quod concipi est humanæ naturæ, similiter & ambulare, sed utrumque fuit in Christo supernaturaliter. Et similiter Divina operabatur humanitus: sicut cum sanavit leprosum tangendo. Unde in eadem Epist. subdit*: Non secundum Deum divina faciens, non humana secundum hominem, sed Deo homine facto, nova quadam Dei & hominis operatione. Quod autem intellexerit duas esse operationes in Christo, unam Divinæ naturæ, aliam autem humanæ, patet ex his, quæ dicit in 2. cap. de Divin.* nominibus, ubi dicit, quod his, quæ pertinent ad humanam ejus operationem, Pater & Spiritus sanctus nulla ratione communicant: nisi quis dixerit secundum benignissimam & misericordem voluntatem: in quantum, scilicet, Pater & Spiritus sanctus ex sua misericordia voluerunt, Christum agere & pati humana. Addit autem & omnem sublimissimam & ineffabilem Dei operationem, quam homo pro nobis factus adimplevit, immutabilis profecto Deus, & Dei Verbum. Sic igitur patet, quod alia est operatio humana, in qua Pater & Spiritus sanctus non communicant, nisi secundum acceptationem misericordiæ suæ: & alia est ejus operatio, in quantum est Dei Verbum, in qua communicant Pater, & Spiritus sanctus.*

Loco citato in argumento.

In epist. 4. ad Cajũ, circ. med.

In prædicta epist. in fin.

Cap. 2. inter fin. & med. partis 1.

Ad secundum dicendum, quod instrumentum dicitur aliquid agere, ex eo, quod movetur a principali agente, quod tamen præter hoc potest habere propriam operationẽ secundum suam formam, ut de igne dictum est. Sic igitur actio instrumenti in quantum est instrumentum, non est alia ab actione principalis agentis, potest tamen habere aliam operationem, prout est res quædam. Sic igitur operatio, quæ est humanæ naturæ in Christo, in quantum est instrumentum Divinitatis, non est alia ab operatione divinitatis: non enim est alia salvatio, qua salvat humanitas Christi, & divinitas ejus. Habet tamen humana natura in Christo, in quantum est natura quædam, quandam propriam operationem præter divinam, ut dictum est*.*

In corp. art.

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod operari est hypostasis subsistentis, sed secundum formam & naturam, a qua operatio speciem recipit. Et ideo a diversitate formarum seu naturarum est diversa species operationum: sed ab unitate hypostasis est unitas secundum numerum, quantum ad operationem speciei. Sicut ignis habet duas operationes specie differentes scilicet, illuminare & calefacere, secundum differentiam lucis & caloris, & tamen est una numero illuminatio ignis semel illuminantis. Et similiter in Christo oportet, quod sint duæ operationes specie differentes secundum ejus duas naturas, qualibet tamen operationum est una numero in Christo semel facta, sicut una ambulatio, & una sanatio.

Ad quartum dicendum, quod esse & operari est personæ a natura, aliter tamen & aliter. Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personæ: & sic quantum ad hoc se habet in ratione termini. Et ideo unitas personæ requirit unitatem ipsius esse completi & personalis. Sed operatio est quidam effectus personæ secundum aliquam formam vel naturam: unde pluralitas operationum non præjudicat unitati personali.

Ad quintum dicendum, quod aliud est proprium operatum operationis divinæ & operationis humanæ in Christo: sicut operatum proprium divinæ operationis est sanatio leprosi, operatum autem proprium humanæ naturæ est ejus contactus. Concurrunt autem ambæ operationes ad unum operatum, secundum quod una natura agit cum communione alterius, ut dictum est.*

In corp. art.

COMMENTARIUS.

IN explicando sensu hujus tituli merito Cajetanus immoratur, quoniam, si ille intelligatur, & res tota facillime intelligetur, & hæresis tribuentium Christo unã tantum operationem, æqua facilitate refelletur. Tribus ergo modis intelligi potest, esse in Christo tantum unam operationem, primo substantialiter, seu realiter & physice: & hoc sensu nullus potuit in Christo ponere unam operationem, nisi qui in illo ponit unam tantum naturam, nam, admissa distinctione naturarum, nullus negare potest, quin locutio, intellectio, & aliæ similes operationes, quæ per animam, vel corpus Christi efficiebantur, sint distinctæ actiones physice & realiter. Secundo modo intelligi potest esse in Christo unam tantum actionem divinitatis, & humanitatis, non simpliciter & absolute quoad omnes actiones, sed tantum quoad actiones miraculosas, in quibus humanitas operabatur ut instrumentum Verbi: & in hoc sensu explicatur ab aliquibus dicta hæresis, & optime refellitur a D. Th. Quia, licet actio instrumenti, qua immediate attingit effectum principalis agentis, sit una & eadem cum actione ipsius agentis: tamen actio propria ipsius instrumenti distincta est ab actione principalis agentis: qualis erat in humanitate Christi tactus carnis suæ, vel locutio, aut aliæ similes. Quæ doctrina vera est, sed non existimo, hunc fuisse sensum illorum hæreticorum, quia illi non tantum in actionibus miraculosis, sed simpliciter, & absolute negabant in Christo duas operationes, & propterea simpliciter damnantur in Conciliis; si enim solum agerent de illo genere actionis miraculosæ, cum non sit certum, actionem propriam instrumenti necessario antecedere actionem principalis agentis, non fuissent fortasse propter solam illam causam ut hæretici damnandi, nisi quatenus incidere potest in tertium sensum jam explicandum. Tertio ergo modo dici potest, tantum esse unam operationem Divinitatis, & humanitatis Christi in genere actus moralis, & liberi, quia, videlicet, tantum est in Christo una libertas, & una voluntas, in cujus potestate est, reliquas omnes potentias ad operandum applicare. Et hoc sensu existimant aliqui, hæreticos Monothelitas dixisse, tantum esse in Christo unam operationem, & unam voluntatem: sed hoc incertum est, tamen etiam in hoc sensu est apertus error negare in actionibus Christi non fuisse aliam actionem Divinitatis, ac humanitatis, quia revera Christus per proprium actum voluntatis humanæ liberum, & in sua potestate existentem, volebat & perficiebat sua opera. Et hoc sensu intelligo, quod D. Th. hic ait, humanam naturam Christi habuisse propriam formam & virtutem, per quam operabatur, scilicet, sua sponte & libertate operando. Et sic est facilis discursus D. Th. Et omnia, quæ in solutionibus argumentorum dicit, quæ magna ex parte exposita etiam sunt in iis, quæ,

Una operatio, quo sensu ab hæreticis Christo tribuatur.

quæ circa q.17. & 18. disputata sunt. Quapropter nec de re ipsa, nec de hac litera D.Th. plura dicenda supersunt.

ARTICULUS II.

Utrum in Christo sint plures operationes humanæ.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod in Christo sint plures humanæ operationes. Christus enim, in quantum homo, communicat cum plantis in natura nutritiva, cum animalibus autem in natura sensitiva, cum Angelis vero in natura intellectiva, sicut & cæteri homines. Sed alia est operatio plantæ, in quantum est planta: & alia animalis, in quantum est animal. Ergo Christus, in quantum est homo, habet plures operationes.

2 *Præterea. Potentiæ & habitus distinguuntur secundum actus. Sed in anima Christi fuerunt diversæ potentiæ & diversi habitus. Ergo & diversæ operationes.*

3 *Præterea. Instrumenta debent esse proportionata operationibus. Corpus autem humanum habet diversa membra differentia secundum formam. Ergo diversis operationibus debent esse accommodata. Sunt ergo in Christo diversæ operationes secundum humanam naturã.*

Li.3.c.14. ad princ. & c.15. *Sed contra est, quod sicut Damasc.* dicit in 3. lib. operatio sequitur naturam. Sed in Christo est tantum una natura humana. Ergo in Christo fuit una tantum operatio humana.*

a *Respondeo dicendum, quod quia homo est id, quod est secundum rationem, illa operatio dicitur esse simpliciter humana, quæ a ratione procedit per voluntatem, quæ est rationis appetitus. Si qua autem operatio est in homine, quæ non procedit a ratione & voluntate, non est simpliciter operatio humana: sed convenit homini secundum aliquam partem humanæ naturæ. Quandoque quidem secundum ipsam naturam elementi corporalis, sicut ferri deorsum: quandoque vero secundum virtutem animæ vegetabilis: sicut nutriri & augeri: quandoque vero secundum partem sensitivam, sicut videre & audire, imaginari & memorari, concupiscere & irasci. Inter quas operationes est differentia. Nam operationes animæ sensitivæ sunt aliqualiter obedientes rationi, & ideo sunt aliqualiter rationales & humanæ, in quantum, scilicet, obediunt rationi, ut patet per Philosophum in 1. Ethicorum*.* Li.1.Eth. c.ult.&10.5. *Operationes vero, quæ sequuntur animam vegetabilem, vel etiam naturam elementaris corporis, non subjiciuntur rationi, unde nullo modo sunt rationales, nec humanæ simpliciter, sed solum secundum partem humanæ naturæ. Dictum est autem supra* quod, quando agens inferius agit* Art præc. *per propriam formam, tunc est alia operatio inferioris agentis & superioris: quando vero agens inferius non agit, nisi secundum quod est motum a superiori agente, tunc est eadem operatio superioris agentis & inferioris. Sic igitur in quocumque homine puro alia est operatio elementaris corporis & animæ vegetabilis ab operatione voluntatis, quæ est proprie humana. Et similiter etiam operatio animæ sensitivæ, quantum ad id, quod non movetur a ratione, sed quantum ad id, quod movetur a ratione, est eadem operatio partis sensitivæ & rationalis. Ipsius autem animæ rationalis est una operatio, si attendamus ad ipsum principium operationis, quod est ratio vel voluntas. Diversificatur autem secundum respectum ad diversa objecta, quam quidem diversitatem aliqui appellaverunt diversitatem operatorum magis, quam operationum, judicantes de unitate operationis solum ex parte operativi principii. Sic enim nunc quæritur de unitate vel pluralitate operationum in Christo. Sic igitur in quolibet puro homine est tantum una operatio, quæ proprie humana dicitur: præter quam tamen sunt in homine puro quædam aliæ operationes, quæ non sunt proprie humanæ, sicut dictum est*.* In isto ar. *Sed in homine Jesu Christo nullus erat motus sensitivæ partis, qui non esset ordinatus a ratione. Ipsæ etiam operationes naturales & corporales aliqualiter ad ejus voluntatem pertinebant, in quantum voluntatis ejus erat, ut caro ejus ageret & pateretur, quæ sunt sibi propria, ut dictum est supra*.* Quæst. præc. a.5. *Et ideo multo magis est una operatio in Christo, quam in quocumque alio homine.*

Ad primum ergo dicendum, quod operatio partis sensitivæ & etiam nutritivæ non est proprie humana: sicut dictum est.* In corp. art. *Et tamen in Christo hujusmodi operationes fuerunt magis humanæ, quam in aliis.*

Ad secundum dicendum, quod potentiæ & habitus diversificantur per comparationem ad objecta. Et ideo diversitas operationum hoc modo respondet diversis potentiis & habitibus, sicut etiam respondet diversis objectis. Talem autem diversitatem operationum non intendimus excludere ab humanitate Christi, sicut nec eam, quæ est secundum aliud & aliud instrumentum: sed solum illam, quæ est secundum primum principium activum, ut dictum est.* In corp. art. *Unde patet etiam responsio ad tertium.*

COMMENTARIUS.

IN hoc titulo, *Una operatio*, eodem sensu sumitur, quo in præcedenti, ut D. Thomas in corpore articuli expresse declarat: unde quod D. Thom. hic definit in Christo esse tantum unam operationem humanam, nihil aliud significat, quam secundum humanam naturam esse in Christo unum principium liberæ operationis, cui omnis actio subjecta & subordinata fuit. Quo fit, ut explicatis terminis nulla hic supersit nova quæstio, quæ ad rem pertineat: jam enim in superioribus disputatum est, esse in Christo Domino voluntatem humanam liberam, quod vero illa sit tantum una, ex principiis philosophicis, communibus aliis hominibus constat. Et colligi etiam potest ex Conciliis definientibus, in Christo esse duas voluntates, alteram divinam, alteram humanam: loquuntur enim de voluntatibus rationalibus & liberis: & ita constat ex parte principii fuisse in Christo unam humanam operationem. Potest autem hoc in duplici sensu intelligi. Primus est, omnem operationem humanam Christi fuisse hujusmodi ex habitudine seu subjectione ad unum & idem principium humanæ actionis & libertatis. Et hic sensus est clarus & sine ulla difficultate, hoc enim modo in quolibet homine est una operatio humana ex parte principii, non quia omnis actio hominis fit ab illo principio (sunt enim in homine multæ actiones naturales, quæ humanæ proprie non dicuntur) sed quia omnis actio hominis, quæ humana est, habet eam rationem ex habitudine ad unum & idem principium. Secundus sensus est, omnem actionem Christi fuisse humanam, & ita in illo non fuisse aliam actionem proprie dictam præter unam operationem humanam: & hic sensus videtur esse a D. Thom. intentus. Una operatio humana Christi dupliciter intelligi potest. Omnis operatio humanitatis Christi aliquo modo fuit humana.

Difficultatem autem nonnullam habet, quia videntur etiam in Christo fuisse actiones naturales, quæ non subjacent humanæ voluntati seu libertati. Sed hæc etiam difficultas facile potest ex iis, quæ in superioribus tractata sunt, expediri, nam de actionibus partis vegetativæ & aliis, quæ in nobis sunt mere naturales, jam supra q.14. diximus, etiam in Christo fuisse naturales, considerata naturali complexione & constitutione corporis passibilis, neque fuisse subjectas imperio voluntatis, propriis naturalibus viribus operantis: nihilominus tamen potuisse ab eadem voluntate ut Verbi organo seu instrumento sustineri, & impediri: & hac ratione dixit hic D. Thom. illas actiones posse dici in Christo aliquo modo humanas. Similiter de actibus partis sentientis supra q. 15. ostensum est, semper fuisse in Christo ex deliberatione rationis, & consensu voluntatis liberæ: & idem paulo antea diximus de actibus ipsius voluntatis, sive operetur ut ratio, sive ut natura, sive actus sit efficax, sive inefficax, excepto solo amore beatifico, quem supra diximus esse necessarium. Object. 1. de actionibus naturalibus.

Solum de prima intellectione quidam dubitant, quia cum illa necessario antecedat voluntatem etiam in Christo, non videtur esse per se actio humana, quia non cadit sub voluntatis motionem, seu electionem. Dici vero potest in Christo non fuisse aliam primam intellectionem præter visionem beatam, qua supposita omnis alia intellectio, seu consideratio Christi, potuit esse ex motione, seu consensu voluntatis ejus, qui modus operandi perfectior est, & ideo Christo Domino tribuendus; & ideo non oportet in eo fuisse aliquam aliam intellectionem mere naturalem. Object. 2. de prima intellectione. Respõsio.

An vero ipsa visio beata, & amor ac fruitio, quæ illam consequuntur, dici possint actiones humanæ, quæstio fortasse est de modo loquendi: nam in re constat, in illis actibus consistere perfectissimum usum intellectus, & voluntatis humanæ, & illos actus esse perfecto modo voluntarios, & omnino proprios intellectualis naturæ, quod multi satis esse putant, ut actio dicatur humana, ut in prima Secundæ in principio disputatur. Quod vero ad liberta- De actibus beatificis.

bertatem attinet, ego probabilius censeo, ut supra dixi, hos actus non magis esse liberos in anima Christi, quam in aliis Beatis, quia non oportuit illi communicari potestatem supernaturalem ad suspendendum illos. Et ideo si sola actio libera dicatur humana, dicendum est illos actus non computari inter actiones humanas Christi, sed esse veluti divinas quasdam seu supernaturales actiones, illi connaturales ratione unionis, nec D.Thom. de his actibus loquitur, sed de aliis inferioribus actionibus, ut evidenter patet ex litera, quæ ex iis, quæ dicta sunt, sufficienter manet exposita.

ARTICULUS III.

Utrum actio humana Christi potuerit esse sibi meritoria.

122. 3.d.18.a.2 3.4 & 5.& verit.q.29 art.7.9. & opusc.3.c. 238. fin.

A D tertium sic proceditur. Videtur, quod actio humana Christi non potuit ei esse meritoria. Christus enim ante mortem fuit comprehensor, sicut & modo est. Sed comprehensoris non est mereri: charitas enim comprehensoris pertinet ad præmium beatitudinis, cum secundum eam attendatur fruitio: unde non videtur esse principium merendi, cum non sit idem meritum & præmium. Ergo Christus ante passionem non merebatur, sicut nec modo meretur.

2 Præterea. Nullus meretur id, quod est sibi debitum Sed ex hoc, quod Christus est Filius Dei per naturam, debetur sibi hæreditas æterna, quam alii homines per bona opera merentur. Non ergo Christus aliquid sibi mereri potuit, quia a principio fuit Filius Dei.

3 Præterea. Quicumque habet id, quod est principale, non proprie meretur id, quod ex illo habito sequitur. Sed Christus habuit gloriam animæ, ex qua secundum communem ordinem sequitur gloria corporis: ut Augustinus † dicit in Epistola ad Dioscorum: in Christo tamen dispensative factum est, quod gloria animæ non derivaretur ad corpus. Non ergo Christus meruit gloriam corporis.

Est epist. 56 non multum remote ant: med. tom. 2.

4 Præterea. Manifestatio excellentiæ Christi non est bonum ipsius Christi, sed eorum, qui eum cognoscunt: unde & pro præmio promittitur dilectoribus Christi, ut eis manifestetur: secundum illud Joan. 14. Si quis diligit me, diligetur a Patre meo: & ego diligam eum, & manifestabo ei meipsum. Ergo Christus non meruit manifestationem suæ altitudinis.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Philip. 2. Factus est obediens usque ad mortem, propter quod & Deus exaltavit illum. Meruit ergo obediendo suam exaltationem: & ita aliquid sibi meruit.

a Respondeo dicendum, quod habere aliquod donum per se, est nobilius, quam habere illud per aliud: semper enim causa, quæ est per se, potior est ea, quæ est per aliud: ut dicitur in 8. Phys. Hoc autem dicitur aliquis habere per se ipsum, cujus est sibi aliquo modo causa. Prima autem causa omnium bonorum nostrorum per authoritatem est Deus. Et per hunc modum nulla creatura habet aliquid boni per se ipsam: secundum illud 1. ad Corinth. 4. Quid habes, quod non accepisti? Potest tamen secundario aliquis esse causa sibi alicujus boni habendi: in quantum, scilicet, in hoc ipso Deo cooperatur. Et sic ille, qui habet aliquid per meritum proprium, habet quodammodo illud per se ipsum. Unde nobilius habetur id, quod habetur per meritum, quam id, quod habetur sine merito. Quia autem omnis perfectio & nobilitas Christo est attribuenda, consequens est, quod ipse per meritum habuerit illud, quod alii per meritum habent: nisi sit tale quid, cujus carentia magis dignitati Christi & perfectioni præjudicet, quam per meritum accrescat. Unde nec gratiam, nec scientiam, nec beatitudinem animæ, nec divinitatem meruit. Quia cum meritum non sit nisi ejus, quod nondum habetur, oporteret quod Christus aliquando istis caruisset: quibus carere, magis diminuit dignitatem Christi, quam augeat meritum. Sed gloria corporis, vel si quid aliud hujusmodi est, minus est quam dignitas merendi, quæ pertineat ad virtutem charitatis. Et ideo dicendum est, quod Christus gloriam corporis, & ea, quæ pertinent ad exteriorem ejus excellentiam (sicut est ascensio, veneratio, & alia hujusmodi) habuit per meritum. Et sic patet, quod aliquid sibi mereri potuit.*

Li.8.Phy tex. 59. tom. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod fruitio, quæ est actus charitatis, pertinet ad gloriam animæ, quam Christus non meruit: & ideo si per charitatem aliquid meruit, non sequitur, quod idem sit meritum & præmium. Nec tamen per charitatem meruit, in quantum erat charitas comprehensoris, sed in quantum erat viatoris: nam ipse fuit simul viator & comprehensor, ut supra habitum est. Et ideo quia nunc non est viator, non est in statu merendi.* Quæst.15. art.10.

*Ad secundum dicendum, quod Christo, secundum quod est Deus, & Dei Filius, per naturam debetur gloria divina, & dominium omnium, sicut primo & supremo Domino. Nihilominus tamen debetur ei gloria, sicut homini beato, quam quantum ad aliquid debuit habere sine merito, & quantum ad aliquid cum merito: ut ex supra dictis patet.** In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod redundantia gloriæ ex anima ad corpus est ex divina ordinatione secundum congruentiam humanorum meritorum, ut scilicet, sicut homo meretur per actum animæ, quem exercet in corpore, ita etiam remuneretur per gloriam animæ, redundantem ad corpus. Et propter hoc non solum gloria animæ, sed etiam gloria corporis cadit sub merito, secundum illud Roman. 8. Vivificabit mortalia corpora nostra, propter inhabitantem Spiritum ejus in nobis. Et ita potuit cadere sub merito Christi.

Ad quartum dicendum, quod manifestatio excellentiæ Christi pertinet ad bonum ejus, secundum esse, quod habet in notitia aliorum: quamvis principalius pertineat ad bonum eorum, qui eum cognoscunt, secundum esse quod habent in se ipsis. Sed etiam hoc ipsum refertur ad Christum in quantum sunt membra ejus.

COMMENTARIUS.

QUoniam meritum in actione liberæ voluntatis consistit, ideo D.Thom. huic quæstioni, quæ est de unitate operationis humanæ Christi, adjunxit disputationem de merito Christi, quam in hoc & articulo sequenti brevissime expedit: supponit enim, Christum mereri potuisse, & hic docet quid sibi, in articulo vero sequenti, quid nobis meruerit. Hic igitur docet non meruisse sibi eas animæ perfectiones, quas ab initio Incarnationis habuit, scilicet, gratiam, gloriam, &c. meruisse tamen gloriam corporis, & alia, quæ pertinent ad exteriorem exaltationem, quæ a principio non habuit. Et utrumque breviter & clare probat in articulo: indigent tamen tam assertiones, quam probationes, magna examinatione & declaratione, quam sequentibus disputationibus commodius trademus.

DISPUTATIO XXXIX.

In tres sectiones distributa.

De merito Christi Domini absolute, & secundum se.

HÆc materia de merito Christi gravissima est & amplissima, quam D.Thom. variis locis attigit in hac materia, supra q.1.art.2.q.2.art.11.q.8.art.1.& sequentibus: & infra q.34.art.3.q.48.49.56.& 57.art.6.& 59. art.3.& in 3.distinct.18. ubi alii Theologi eamdem rem tractant. Nos vero quidquid ad hanc materiam pertinere videbitur, quod per occasionem aliquam in superioribus disputatum non sit, hoc loco dicemus, totamque hanc materiam quatuor disputationibus amplectemur: & in hac prima, an & quale fuerit Christi meritum, & quo tempore, & quibus actibus perfectum fuerit, explicabimus: in sequentibus vero, quid sibi, quid nobis, quid denique Angelis Christus meruerit, tractandum erit. D.Thom.

SECTIO I.

An in Christo Domino fuerit meritum, seu conditiones omnes ad merendum necessariæ.

QUæstio hæc de proprio, & perfecto merito de condigno ac de justitia intelligenda est, de cujus natura & conditionibus ad illud necessariis in 1.2. quæstione 114. tamquam in proprio loco disputatur, ex qua, ne materias confundamus, ea solum sumemus, quæ præsenti negotio fuerint necessaria, & indicabimus, quæ ad hoc meri-

meritum requisita sunt, ut ea, atque adeo perfectum meritum in Christo fuisse concludamus. Possunt autem aliqua ad meritum requiri ex parte ipsius operis, alia ex parte personæ merentis, alia ex parte ejus, apud quem meretur. De quibus sigillatim ac breviter dicendum est.

Prima ergo conditio ex parte actus meritorii est, ut sit honestus, quæ & per se nota est, loquimur enim de merito præmii apud Deum, & multo notius est, inventam esse in omnibus, & singulis actibus voluntatis Christi, ut ex iis, quæ de gratia, sanctitate, & innocentia ejus in superioribus tractata sunt, satis constat.

Secunda conditio in opere meritorio necessaria est, ut sit liberum, quoniam per ea, quæ naturalia sunt, & quorum domini non sumus, nec meremur nec demeremur. Unde hæc libertas, quæ ad meritum, necessaria est, non coactionem tantum, sed necessitatem etiam simpliciter excludit, quia illa sola nomen libertatis meretur, solaque illa in vero proprii actus dominio consistit. Unde Paulus ad Philemon: *Sine consilio* (inquit) *tuo nihil volui facere, uti ne veluti ex necessitate bonum tuum esset, sed voluntarium*: & 2. Corinth. 9. *Non ex tristitia aut necessitate*: quibus locis id notant Patres. Hinc Methodius lib. de liber. arbitr. *Si factus esset homo* (inquit) *ut unus de numero eorum, qui ex necessitate serviunt, non reciperet mercedem libera voluntate dignam*, & Hieronym. lib. 2. cont. Jovin. *Ubi necessitas, ibi nec corona*. Hilar. lib. 1. de Trinit. aliquantul. a princ. ita exponit illud Joan. 1. *Dedit eis potestatem, filios Dei fieri. Esse filios Dei non necessitatem esse voluit, sed potestatem, ut voluntas præmium assequatur*. Eademque est sententia Patrum, & Doctorum, quos disp. 37. sect. 2. retuli, ubi etiam hanc conditionem locum habuisse in actibus voluntatis Christi, fuse satis disputatum est. Neque enim probo quorundam Nominalium sententiam, qui conditionem hanc solum in puris creaturis dicunt ex lege Dei esse necessariam, illam vero legem Christum Dominum non comprehendisse, ideoque non fuisse illi necessariam libertatem ad merendum. Hæc enim sententia primum nullo nititur fundamento, ostendant enim isti, ubi hæc lex pro hominibus puris lata fuerit, non autem pro Christo, aut ubi cum Christo Domino in hac lege dispensatum sit: aut quæ fuerit necessitas hujus exceptionis, seu dispensationis: Si enim existimant, in Christo non fuisse libertatem, & ideo indiguisse hac exemptione a lege communi, valde errant contra communem doctrinam Scripturæ, Conciliorum, & Sanctorum: si autem de Christi libertate non dubitant, non est cur hanc dispensationem, seu exemptionem a communi lege confingant. Præsertim, quia lex hæc nullam imperfectionem Christo homini repugnantem supponit, sed ad perfectionem potius meriti spectat. Deinde falso videntur hi authores supponere, libertatem requiri ad meritum ex lege extrinseca Dei & non ex intrinseca natura, & essentia ipsius meriti, sicut enim ad meritum, seu potius demeritum, pœnæ, necessaria est libertas, non ex lege extrinseca Dei, sed ex intrinseca natura talis meriti, ita ut sine hac conditione omnino esse repugnet: ita de vero ac proprio merito præmii sentiendum est, ut latius in materia de merito disputatur.

Tertia conditio in actione etiam meritoria necessaria est, ut sit proportionata præmio, atque adeo ut habeat valorem condignum, & aliquo modo illi æqualem. Cum enim ratio meriti ad justitiam pertineat, æqualitatem aliquam inter meritum & præmium requirit: hanc vero dignitatem seu valorem fuisse in actibus Christi respectu cujuscumque præmii, non est quod denuo probemus; superius enim q. 1. art. 2. latissime ostensum est, opera Christi Domini & ex se fuisse perfectissima, & dignissima, & ex personæ dignitate habuisse infinitum valorem ad satisfaciendum, & merendum.

Quarta, ex parte personæ merentis necessaria est, ut sit persona Deo grata. Quamquam autem certum sit, personam Christi fuisse Deo gratissimam, tam secundum se, quam ut subsistentem in humanitate, & ratione gratiæ unionis, & ratione gratiæ habitualis ab illa manantis: disputari vero a Theologis solet, an hæc posterior gratia fuerit Christo necessaria ad meritum, atque adeo an illa fuerit Christo Domino principium sui meriti. Quidam enim existimant, hanc gratiam etiam in Christo fuisse ad meritum necessariam. Ita tenet Marsil. in 3. q. 10. art. 1. Bonavent. dist. 13. art. 1. q. 1. Durand. q. 1. Palud. q. 2. opinione 4. conclus. 3. indicant Capreol. ibi. q. unica, art. 3. ad argumenta Scoti contra 1. conclus. & Dried. tract. 2. de Capt. & redemp. gen. hum. c. 2. p. 3. art. 4. ad 3. Favet D. Thom. q. 29. de verit. art. 5. ad 4. ubi ait, meritum Christi habere rationem meriti a gratia habituali, sine qua meritum esse non potest. Fundamentum esse potest, quia si anima Christi careret hac gratia habituali, non esset intrinsece ordinata ad supernaturalem beatitudinem, quæ in visione beata consistit; ergo nec posset actiones suas in illum finem referre, ergo nec mereri. Dicendum vero absolute & simpliciter est, hanc gratiam non fuisse Christo Domino necessariam ad merendum: duobus enim modis intelligi potest, hanc gratiam esse necessariam ad meritum. Primo, ut sit principium elevans potentiam ad eliciendum actum ipsum meritorium. Et hoc sensu diximus supra cum S. Thom. & aliis authoribus solum fuisse hanc gratiam Christo necessariam ad supernaturales actus connaturali modo efficiendos. Unde fit primo hac ratione, neque ad omnem actum meritorium fuisse necessariam, quia, ut infra dicam, Christus non tantum meruit per actus supernaturales, sed per naturales etiam. Fit secundo, neque ad ipsos actus supernaturales fuisse simpliciter, & de potentia absoluta necessariam, sed solum secundum ordinariam legem, seu ad eliciendum illos perfecto, & connaturali modo. Et existimo nonnullos ex citatis authoribus nihil aliud intendisse: & ita etiam esse explicandum D. Thom. supra q. 7. art. 1. & q. 29. de verit. art. 1. & ubicumque gratiam habitualem adhoc meritum Christi requirit.

Secundo potest requiri hæc gratia præcise propter ipsam rationem meriti, seu ut actus ipse habeat valorem, & condignitatem coram Deo. Suppono enim ex materia de merito, hanc dignitatem seu valorem actus non solum pendere ex ipsa specifica ratione, & honestate actus, sed etiam ex conditione & sanctitate personæ operantis: inde enim fit, ut dispositio remota, aut proxima ad gratiam, non sit meritoria de condigno gratiæ, neque augmenti fidei, aut spei, cum tamen similis actus in persona jam grata, & digna sit meritorius de condigno augmenti gratiæ, & aliarum virtutum. Ex hoc ergo capite omnino certum, & indubitatum existimo, non fuisse Christo necessariam accidentalem gratiam ad perfectum meritum: ut bene docuit Soto in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. & lib. 3. de Nat. & grat. cap. 6. Vega lib. 7. in Trid. cap. 9. Tolet. in Joan. cap. 1. annot. 47. Perer. in Daniel. c. 9. q. 15. Et ratio est evidens ex dictis supra q. 9. quia hic homo Christus per se & substantialiter ratione ipsius personæ est maxime gratus Deo, & similiter ejus humanitas ipsamet unione ad Deum fuit sanctificata & grata: ergo hæc sola personalis dignitas erat per se sufficiens ad valorem meriti, suppositis aliis conditionibus ex parte operis necessariis. Confirmatur, quia nunc opera Christi ex hac dignitate personæ operantis habent infinitam quandam rationem meriti, quatenus ipsamet opera ex vi unionis deificantur quodammodo, ut supra q. 1. art. 2. late diximus; ergo multo magis sufficit per se hæc dignitas ad rationem meriti. Ex nullo ergo capite fuit simpliciter requisita gratia habitualis ad Christi meritum. Sed contra nam sola gratia unionis sine habituali, non ordinat, nec elevat hominem ad finem supernaturalem: ergo non potest sufficere ad condignum meritum ejus. Respondetur, negando simpliciter antecedens, nam licet non ordinet proxime, ordinat tamen radicaliter & principaliter, nam facit suo modo debitam, etiam ipsam habitualem gratiam. Addo vero ultimo, quamvis illa gratia non fuerit simpliciter necessaria, tamen de facto cum Christus illam habuerit, etiam ex illo capite habuisse opera Christi valorem & condignitatem ad meritum, quia illa gratia non fuit inferioris conditionis in Christo, quam in nobis. Quocirca, quod Richard. dixit in 3. dist. 13. art. 1 q. 1. ad ultimum, gratiam habitualem fuisse principium, quo Christi opera essent magis meritoria, si de augmento intensivo intelligatur, falsum est, quia diximus supra q. 1. art. 2. opera Christi ex personali dignitate habuisse infinitum valorem meriti, & ideo sub ea ratione non potuisse intensive augeri: si autem solum intelligeretur de augmento quodammodo extensivo, id est, ut pluribus modis & rationibus illa opera essent condigna & proportionata ad meritum, in hoc sensu verum est illud dictum, ut

ut explicatum eſt. Conſtat igitur, hanc quartam conditionem perfectiſſimo modo inventam eſſe in Chriſto Domino. An vero indiguerit Chriſtus aliqua alia gratia actuali, vel ſupernaturali cognitione, dicemus in fine ſequentis ſectionis.

Quinta conditio ex parte etiam perſonæ merentis eſt, ut ſit viator, quam neceſſariā eſſe ſaltem ex lege Dei ordinaria (quidquid ſit de abſoluta potentia) omnes Theologi docent, ut latius videbimus ſtatim ſect. 3. ubi ſimul oſtendemus, conditionem hanc etiam in Chriſto Domino fuiſſe neceſſariam. Quod enim viator aliquando fuerit, ſcilicet, eo tempore, quo vixit in corpore paſſibili, demonſtravit D.Th. ſupra q. 15. art. 10. & ideo ſaltem pro eo tempore fuiſſe Chriſtum in ſtatu merendi, quia cum haberet corpus paſſibile, ſecundum eam rationem aliquo modo tendebat in beatitudinem, & hoc eſt eſſe viatorem, & conſequenter habere ſtatum merendi, quia meritum eſt via ad præmium. Sicut etiam fuit Chriſtus eo tempore in ſtatu ſatisfaciendi, propterea enim corpus paſſibile aſſumpſit. Unde fit, licet fuerit miraculoſum, & præter legem, Chriſtum ſimul eſſe viatorem & comprehenſorem, ſuppoſito tamen illo ſtatu, conſequens fuiſſe, ut eſſet capax meriti, non ex diſpenſatione, ſed ſervata omni propria & rigoroſa lege meriti: quia, licet eſſe viatorem miraculoſum ſit, tamen viatorem mereri non eſt miraculoſum, ſed quodammodo naturale. Sicut etiam Deum eſſe hominem fuit opus miraculoſum, ſeu ſupernaturale, tamen ſuppoſito illo opere, Deum hominem ambulare, videre, & alia opera exercere, naturale fuit. Neque eſt ullus Theologorum, qui in hoc contradicat: quamquam enim Scoto ſoleat contraria ſententia imponi, tamen immerito, nam in 3. diſt. 18. eamdem habet doctrinam.

Objectio. Dices. Ergo animæ Beatorum erunt nunc in ſtatu merendi, quia carent gloria corporis.

Reſponſ. Reſpondetur, negando conſequentiam: tum quia illæ animæ eo modo, quo exiſtunt, ſunt omnino beatæ, & extra ſtatum viæ: tum maxime, quia terminus viæ ex lege Dei ordinaria poſitus eſt in fine mortalis vitæ, & ideo non ſolum animæ beatæ, ſed etiam animæ ſanctorum Patrum, quæ erant in limbo, & animæ purgatorii, ſunt extra ſtatum merendi.

Sexta conditio, quæ ex parte Dei aſſignari ſolet, ad quem pertinet & acceptare meritum, & præmium retribuere, eſt, ut intercedat pactum, ſeu promiſſio Dei, ut ſit veluti fundamentum hujus meriti, ſeu obligationis juſtitiæ, quæ ex illo naſci poteſt. In hac vero explicanda conditione duas extremas ſententias vitandas cenſeo. Altera eſt, quæ totum valorem operis meritorii tam in Chriſto, quam in aliis hominibus, ponit in quadam extrinſeca Dei acceptatione: ita ut non ideo opus acceptetur ad præmium, quia illo dignum ſit, ſed econtrario potius, ideo ſit dignum præmio, quia ad illud acceptatur. Unde fit, quodlibet opus poſſe eſſe meritorium majoris vel minoris præmii, prout voluerit Deus illud acceptare. Quæ doctrina eſt Scoti in 1.d.17.q.3. & in 3.d.19. & in 4.diſt. 15. quam Gabr. amplectitur in 1.d.17.q.unica, art.3.dub. 2. & in 2.diſt.27.q.unica, art.3.dub.2. & in 3.d.19. q.1. notab. 3. & concluſ. 1. Almay. & fere alii Nominales iiſdem locis. Sed eſt falſa ſententia, quæ veram & propriam rationem meriti tollit, ut latius in materia de merito demonſtratur. Et indicatur breviter, quia verum meritum eſt opus dignum præmio, ſola autem extrinſeca acceptatio non poteſt operi conferre hanc dignitatem: ſicut nec poteſt per extrinſecam imputationem fieri, ut opus ſit dignum pœna, niſi ipſum in ſe tale ſit. Altera ſententia omnino negat promiſſionem ſeu pactum Dei vel neceſſarium eſſe, vel poſſe aliquid ad meritum conferre. Quæ videtur eſſe ſententia Cajetani, & Thomiſtarum in 1.2.q.114. art. 3. Quorum fundamentum eſſe poteſt illud, quod paulo antea tetigimus, ſcilicet, promiſſionem vel acceptationem Dei nullum valorem, vel dignitatem conferre operi, cum ſit omnino extrinſeca illi: meritum autem fundatur in dignitate & valore operis. Unde, ſtante hoc valore, etiam ſi nulla promiſſio præceſſerit, Deus ex ſua juſtitia diſtributiva debet aliquod præmium ratione illius conferre: ſed promiſſio non poteſt aliam rationem juſtitiæ addere, niſi diſtributivæ: ergo non eſt neceſſaria. Quod præſertim verum eſt de vero merito ex perfecta juſtitia, quale fuit Chriſti meritum: cum enim acceptatio ſeu promiſſio Dei gratuita ſit, quo magis fundatur meritum in hujuſmodi acceptatione, eo minus habet de perfectione juſtitiæ.

Inter has igitur extremas ſententias, media via incedendum cenſeo, exiſtimo enim de ratione meriti perfecti eſſe, ut opus ipſum, de ſe ſeu moraliter conſideratum, prout ab operante fit, habeat ſufficientem proportionem, & condignum valorem reſpectu illius præmii, ad quod ordinatur: quia alias non ſervaretur æqualitas, quam juſtitia poſtulat: meritum autem, de quo loquimur, eſſe debet ex propria juſtitia, vel etiam ex perfecta, ſi in ſpeciali ſermo ſit de Chriſti merito. Præter hanc autem operis proportionem & dignitatem, exiſtimo neceſſariam eſſe promiſſionem ſub conditione operis, in qua tale opus nitatur: eſt enim meritum (ut omnes Theologi fatentur) actus, cui debetur ex juſtitia merces, unde non ſatis eſt, ut de ſe ſit condignus & proportionatus præmio, ſed etiam oportet, ut habeat vim inducendi obligationem ex juſtitia, ex qua illi debeatur præmium. Nullus autem actus meritorius apud Deum poteſt reſpectu illius habere hanc vim, niſi in ipſius promiſſione, vel pacto fundatur: quia, cum Deus ſit abſolutus, & ſupremus Dominus, nullus alius poteſt per ſe obligare illum ex juſtitia, ſecluſa promiſſione ejus: poſita autem tali promiſſione ſub conditione operis, recte intelligitur opus ipſum factum in virtute talis promiſſionis habere vim inducendi hujuſmodi obligationem, ſupra q.1.artic.2. latius dixi. Quod vero perfectum meritum hanc vim juſtitiæ requirat, variis modis oſtendi & declarari poteſt. Primo, ex ipſo nomine meriti, quod ſimpliciter dictum, dicit ordinem ad mercedem: merces autem non eſt, niſi ubi intervenit juſtitiæ debitum, ut conſtat ex modo loquendi ſacræ Scripturæ, ex qua potiſſimum ſumenda eſt propria ratio meriti apud Deum: in Scriptura autem merces juſtorum vocatur *corona juſtitiæ* 2.ad Timot.4. & ad Heb.6. *Non eſt injuſtus Deus, ut obliviſcatur operis veſtri*: & Matt.20. fit expreſſa mentio pacti: *Nonne*, inquit, *ex denario conveniſti mecum? tolle quod tuum eſt, & vade*. Unde S.Th. 1.2.q.112. art. 3. dicit facturum Deum contra juſtitiam, quam ipſe ſtatuit, ſi præmium merito denegaret: & q.114. art.6. requirit ad meritum divinam ordinationem, etiam reſpectu Chriſti: hanc vero ordinationem nos declaramus, eſſe promiſſionem ſub conditione operis. Quæ inſinuatur verbis Iſai. 53. *Si poſuerit pro peccato animam ſuam, videbit ſemen longævum, & voluntas Domini in manu ejus dirigetur*: & eodem modo exponunt nonnulli Sancti, quos infra citabo, illud Pſ.2. *Poſtula a me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam*, & alia ſimilia in hanc ſententiam congerit Driedo ſupra artic.2. Ex quibus poteſt hoc ſecundo confirmari, nam opera, quæ Chriſtus nunc operatur in cœlo, ut v.g. amor Dei, & proximorum, oratio, &c. non ſunt minoris dignitatis, quam eſſent ſimiles actus, quos exercuit in ſtatu viæ: & tamen per illos actus meruit in via, & nunc non meretur in patria, quod referri non poteſt, niſi in promiſſionem & pactum Dei, quod ſolum pro ſtatu viæ fuit conſtitutum. Quod argumentum fieri etiam poteſt in animabus ſanctis exiſtentibus in ſinu Abrahæ, vel in Purgatorio.

Objectio. Dicetur fortaſſe hoc non ſolum provenire ex pacto Dei, ſed etiam ex naturali conditione animæ humanæ, cui veluti connaturale eſt poſſe proficere, quamdiu eſt in ſtatu vitæ mortalis.

Reſponſ. Reſpondeo, habere quidem hanc legem aliquod fundamentum, & proportionem cum natura hominis: tamen per ſe non ſufficere ſolam conditionem naturæ, niſi promiſſio Dei intercederet: tum quia illa circumſtantia temporis, vel ſtatus animæ in corpore, vel extra corpus paſſibile, aut impaſſibile, non variat dignitatem perſonæ, nec bonitatem operis: tum etiam, quia ſi Deus concederet animæ ſeparatæ tempus aliquod ad bene operandum promittendo illi præmium, nihil illi deeſſet ad perfectionem meriti, & econtrario potuiſſet non concedere totum hujus vitæ tempus ad merendum, ſed ætatem aliquam definire, pro illo tempore præmium promittendo, ſicut veriſimile eſt Eliam, & Enoch, etiamſi adhuc vivant in corpore mortali, non ſemper eſſe in ſtatu merendi tam longo tempore. Quocirca, cum hæc moralia ſint, non poſſunt in ſola rei natura fundari, niſi intercedat ordinatio divina, ſignum ergo eſt hanc eſſe neceſſariam ad juſtitiam meriti. Quod etiam tertio declaratur, nam ſi homo in puris naturalibus crearetur, & Deum amaret, ac bene moraliter viveret, habe-

haberent opera ejus proportionem, & condignitatem cum naturali beatitudine, vel alio naturali præmio: & tamen non haberent illam propriam rationem meriti, quam nunc habent opera justorum, quia revera non deberetur illis corona justitiæ, sicut nunc debetur justis. Ac denique ex his, quæ inter homines accidunt, idem explicari potest, non enim unus meretur ex justitia mercedem ab alio, nisi aliquod genus pacti intercedat, ut supra citato loco q.1.art.2.expositum reliqui. Quocirca, seclusa promissione sub conditione operis condigni, non esset tam propria & perfecta ratio justitiæ, sicut est, illa supposita; nam, sine illa esset tantum quædam decentia aut congrua proportio, quæ nomine justitiæ significari solet, posita autem illa, intercedit necessitas justitiæ, quæ non repugnat Deo ex tali suppositione, & intercedit aliquod jus proprium ad tale præmium ex parte merentis juxta superius dicta quæst.1.art.2.

Pactum, seu promissio sub conditione operis nihil derogat perfectæ justitiæ.

Hæc igitur conditio nihil minuit de perfectione justitiæ, ut secunda sententia supra citata existimavit: aliud est enim loqui de acceptatione: aliud de promissione sub conditione operis, si proprie terminis utamur. Acceptatio enim intelligitur quasi posterior ipso meritorio opere, & quasi extrinsece & accidentarie illi advenire, & ideo nihil confert ad morales effectus, ut ratio supra facta probat: videtur enim hæc acceptatio respicere actum tanquam objectum, quod supponit, & ideo illum neque physice nec moraliter mutat, sed talem illum acceptat qualis ipse est: at vero promissio sub conditione operis intelligitur antecedere opus ipsum, quod in tali promissione quodammodo fundatur & nititur, & ut sic conferre multum potest ad moralem æstimationem & efficaciam operis. Exemplum afferri potest ex Adæ peccato, nam si omne pactum & legem Dei excludamus, illa transgressio soli Adamo nocere potuisset; postquam autem ex lege Dei constitutus est Adam veluti caput, quod pro se & posteritate sua legem accepit, cuique eodem modo promissio justitiæ, vel comminatio mortis facta est, per transgressionem divini pacti & legis de condigno meruit non solum sibi, sed etiam posteris suis odium, & inimicitiam Dei. Et simili modo diximus supra, potuisse Deum constituere aliquem purum hominem, qui in genere gratiæ esset caput aliorum hominum, & talem promissionem, vel pactum cum illo constituere, ut posset homo in tali dignitate constitutus, vere aliis mereri ex justitia, quia illa conditio personæ, & divinum pactum, moraliter loquendo, multum conferrent ad moralem æstimationem & efficaciam operum. Sic ergo quando promissio sub conditione operis antecedit, & actio meritoria in illa fundatur, habet vim inducendi debitum ex justitia, quam alias non haberet. Et ratio reddi potest, quia morales actus a circumstantiis accipiunt valorem & efficaciam moralem; quod autem opus fiat ex dicta promissione, est quædam circumstantia, ratione cujus tale opus ad justitiam pertinet, & ideo inducere potest obligationem justitiæ. Quæ fere omnia supra citato art.2. indicavi, ubi etiam explicui, quæ differentia sit inter promissionem simplicem seu absolutam, & onerosam, seu, quæ fit sub conditione operis: illa enim per se non inducit obligationem justitiæ, sed fidelitatis, hæc vero, posita conditione seu expleto opere, infert justitiæ obligationem. Explicui etiam eo loco, quomodo hujusmodi promissio nihil diminuat de perfectione justitiæ: sicut in omni contractu, quod contrahentes libere paciscantur, non tollit, quin obligatio inde orta ad perfectam justitiam pertineat, maxime cum opus ipsum proportionatum est mercedi & præmio, quod sub illius conditione promittitur.

Ex his ergo omnibus sufficienter concluditur, omnes conditiones ad perfectum meritum requisitas, in Christo Domino inventas esse, atque adeo potuisse mereri, ac denique de facto meruisse. Quæ assertio de fide certa est, quam ex Scripturis melius infra demonstrabimus ostendendo, quid sibi, & quid aliis meruerit. Nunc sufficiat definitio Concilii Trident.sess.6.c.7. docentis, Christum esse causam meritoriam nostræ justificationis. Ratione etiam patet ex dictis, quia omnis viator gratus Deo, illi obediens, & studiose operans propter ipsum, & ex gratia ejus, meretur coram ipso, & hæc est una ex magnis perfectionibus viatoris: sed Christus assumpsit statum viatoris, & erat gratissimus Deo, & optime operabatur, &c. ergo meruit coram Deo: sine causa enim assumpsisset viatoris statum, & hac perfectione seipsum privasset.

Christus de potentia ordinaria non potuit non mereri, de absoluta potuit.

Ex hoc vero ulterius infert Alexand. Alens.3.p.q.16. mem.2. non solum potuisse Christum mereri & meruisse, sed etiam non potuisse non mereri, quia non potuerunt virtutes ejus esse otiosæ. Quæ sententia, si de potentia ordinaria intelligatur, & supposito statu & modo operandi, quem Christus habuit, verissima est: quia supponimus, Christum habuisse liberum arbitrium, quod non potuit semper esse otiosum, & libera actione privatũ, esset enim hæc magna inordinatio, præsertim cum habuerit Christus præceptum interdum libere operandi. Rursus libera Christi operatio non potuit non esse honesta, cum prava esse non potuerit, nec honesto fine privata. Deinde talis operatio in Christo non potuit non esse proportionata ad merendum propter dignitatem personæ, ut magis ex sequenti sectione patebit: non ergo potuerunt opera Christi non placere Deo, & æstimari digna præmio. Ac denique cum ex lege ordinaria supponantur promissio & pactum, consequenter habuerunt necessario illa opera vim ad obtinendum præmium ex justitia, atque ita non potuit in eis non esse completa ratio meriti. At vero si de potentia absoluta loquamur, potuisset Christus ut homo privari libertate, & consequenter potestate merendi: potuisset etiam Deus nullum præmium promittere operibus Christi etiam liberis, & consequenter ad nullum præmium illa ordinare vel acceptare, quia hoc contra nullam est virtutem, neque aliunde implicat contradictionem: & tunc, licet opera de se essent digna, & magni valoris, non tamen haberent completam rationem meriti. Sed hoc loco insinuabat se quæstio alia, an potuerit Deus non acceptare Christi opera ad præmium. Hæc tamen dubitatio, & ex dictis facile expediri potest, & eam sufficienter tractavi supra quæst.1. art.2. ubi videri potest cum aliis, quæ hic possent desiderari: videlicet, an hoc Christi meritum fuerit infinitum: an ex perfecta justitia, & an ex commutativa vel distributiva: & similia, quæ cum communia sint merito & satisfactioni, ibi prætermitti non potuerunt: cum vero ejusdem rationis sint in utroque, hic repetenda non sunt.

SECTIO II.

Per quos actus Christus Dominus meruerit.

HÆc quæstio solum tractanda est de actibus a voluntate elicitis. Suppono enim ex 1.2.q.20.& 21. proprium & formale meritum esse in actu elicito a voluntate: actus vero externos per se non addere meritum actui voluntatis, neque esse formaliter & intrinsece meritorios, sed solum per extrinsecam denominationem ab actu meritorio voluntatis, a quo imperantur, & extrinsece seu moraliter informantur, sicut etiam ab illo denominantur liberi & studiosi. Deinde suppono, sermonem esse de voluntate humana Christi, nam voluntas divina non est capax meriti, ut per se constat, & sæpe dictum est.

Ratio vero dubitandi in hac quæstione est, quia radix totius meriti apud Deum est charitas, & amor ipsius Dei; hic autem in Christi voluntate non potuit esse meritorius, quia non erat liber, sed necessario consequebatur visionem beatam: caruit ergo voluntas illa potissimo actu meritorio, & consequenter videtur etiam caruisse merito in omnibus actibus suis, quia, destructa radice & fundamento, cætera quoque destrui necesse est. Propter hanc difficultatem Theologi varie sentiunt. Quidam enim docuerunt, Christum Dominum non meruisse amando ipsum Deum, potuisse autem mereri, amando proximum, vel alia opera virtutis exercendo. Ita tenet aperte Alexand. Alens.3.p.q.17. mem.1. in solutione argumen. & Scot. in 3. dist. 18. licet hanc sententiam non omnino sequatur, non tamen eam improbat. Et ratio esse potest, quam in principio tetigimus, addendo, meritum singulorum actuum virtutum non pendere ex merito ipsius actus amoris Dei: quia singuli actus studiosi, & præsertim supernaturales, per se sunt meritorii, dummodo supponant charitatem in operante, etiam si non supponant meritum in proprio actu ipsius charitatis. Hæc sententia facile defendi potest: tamen imperfectum quendam modum meriti ponit in Christo, & facile superatur difficultate tacta. Quam si aliter expedire potuerimus, non est, cur Christo negemus perfectum meritum in ipso actu amo-

amoris Dei existens, quod omnes Theologi statim citandi admittunt.

Secunda ergo sententia dicit, Christum meruisse per actum amoris Dei beatificum ut sic, idest, ut terminatur ad ipsum Deum. Ita tenet Altisiodorens. lib. 3. sum. tract. 1. c. 7. Gab. dist. 18. q. unic. concl. 2. & idem videtur sentire Sot. ibidem §. in ista quæstione, quamquam in solutione ad secundum, contrarium indicare videatur. Tenet etiam Capreo. ibi in fine quæstionis, & existimat esse sententiam D. Th. ibi q. 1. art. 2. ad 2. & de verit. q. 29. art. 6. ad 6. Sed hæc sententia niti non potest, nisi alterutro ex duobus fundamentis, scilicet, vel quia ille amor est actus liber & non necessarius, vel quia ad meritum non est necessaria libertas. Utrumque autem existimo falsum, ut in superioribus dixi, & ideo non video quomodo possit hæc sententia satis probabiliter defendi.

Dico ergo primo, habuisse Christum actum amoris Dei liberum, supernaturalem, & elicitum a charitate, & ab amore beatifico distinctum, & illo actu perfectissime meruisse. Ita intelligo sententiam D. Th. hic solutione ad primum dicentis, meruisse Christum per charitatem non in quantum erat charitas comprehensoris, sed in quantum erat viatoris: ubi de charitate loquitur, prout terminatur ad Deum. Et non potest exponi de uno, & eodem actu charitatis Dei, ut sub una ratione sit meritorium, & non sub alia: quia non potest idem actus numero, prout tendit in idem indivisibile objectum, atque adeo secundum eamdem indivisibilem entitatem, esse liber & necessarius, quia hæ duæ proprietates includunt contradictionem: ergo non potest idem actus indivisibilis esse meritorius, ut est comprehensoris, & non ut est viatoris. Præsertim, quia ille actus, licet materialiter, ut ita dicam, potuerit dici viatoris, quia fuit in Christo etiam eo tempore, quo fuit viator, formaliter autem proprie non potest dici pertinuisse ad Christum ut viatorem: intelligendus ergo est D. Thom. de charitate operante per diversos actus, quorum alter consequitur visionem beatam, & ut sic dicitur charitas comprehensoris, alter vero versatur circa Deum, ut cognitum per scientiam infusam, quæ ut sic dicitur charitas, ut viatoris. Et eamdem sententiam indicat D. Thom. infra q. 34. art. 3. ubi inquit, Christum fuisse sanctificatum secundum proprium motum liberi arbitrii in Deum, *qui motus*, inquit, *meritorius est*. Idem colligitur ex q. 29. de verit. art. 5. ad 6. & sequuntur Thomistæ, Palud. in 3. d. 18. q. 2. art. 2. & sumitur ex Capreolo in 1. dist. 1. q. 3. circa finem ad argumenta contra 4. conclusionem; tenet etiam Ferra. lib. 3. contra Gent. cap. 62. ad finem, Scoto lib. 3. de Nat. & gra. cap. 7. Viguerius in Instit. Theol. c. 20. Medina hic. Idem sentit Durand. dist. 18. q. 2. Et ratio, quæ ex dictis colligitur, est, quia Christus meruit amando Deum, ut videtur indicari Joan. 14. in illis verbis: *Ut cognoscat mundus, quia diligo Patrem, & sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*. Sed non meruit per amorem necessarium: ergo per amorem liberum. Et confirmatur, quia Christus potuit habere hunc actum liberum amoris Dei: sicut enim duplici scientia supernaturali illum cognoscebat, ita poterat duplici actu amoris illum amare.

Objectio. Dices, non esse eamdem rationem scientiæ, & amoris, quia actus scientiæ differunt specie, quia per diversa media attingunt Deum, actus vero charitatis non videntur posse specie differre, cum sub eadem ratione summi & supernaturalis boni attingant Deum, prout in se est: si autem solo numero differunt, vel non possunt simul esse, vel saltem non est cur multiplicentur simul in eadem voluntate, alias eadem ratione possent in infinitum multiplicari. Sed hoc altero ex duobus modis probabilibus dissolvi potest. Primus est, dicendo actus illos

Responsi. differre specie, quia actus amoris beatifici tendit in Deum propter omnem perfectionem & rationem, propter quam amabilis est: nam tota illa per visionem beatam distincte, & clare videtur, & proponitur voluntati, at vero amor, qui consequitur scientiam infusam, vel tantum fertur in Deum sub speciali aliqua ratione boni, ut justitiæ, misericordiæ, &c. vel solum sub ratione summi boni, quasi confuse cognita, & non distincte proposita quatenus in se continet omnem bonitatem, & perfectionem. Quæ diversitas satis esse videtur ad diversitatem specificam illorum actuum. Secundus modus est, illos actus esse tantum numero diversos, quia tendunt in idem objectum diversis viis, seu diversis modis applicatum, & modis etiam diversis, scilicet, necessario ac libere, idque non ex aliqua inadvertentia, seu accidente, sed per se & ex perfecta cognitione, & duplici modo intrinseco, ac connaturali voluntatis: & quia illi modi tantum sunt duo, ideo illi actus amoris non plures multiplicantur. Quod autem duo accidentia solo numero distincta, possint saltem supernaturaliter esse in eodem subjecto, nullum est dubium; quin potius etiam naturaliter contingere potest, ut hæc accidentia, quæ respiciunt extrinsecum terminum vel objectum, possint multiplicari numero in eodem subjecto. Quis autem horum modorum probabilior sit, in materia de charitate ex professo disputandum est, pendet enim ex illa quæstione, an actus amoris Dei in via, & in patria specie differant.

Dico secundo, meruisse Christum per actum charitatis proximorum. Est communis Theologorum, & certa, quia in illo actu concurrunt omnia necessaria ad meritum. Solum est notandum, hunc amorem proximi duplicem intelligi posse, unum consequentem scientiam infusam; & de hoc nulla ratio dubitandi esse potest, quin fuerit meritorius, præsertim suppositis his, quæ de amore Dei diximus. Alius vero potest intelligi amor proximi consequens visionem beatam, nam cum anima Christi in Verbo videat omnia, videt etiam proximos, & omnes rationes amandi illos: unde non est dubium, quin ex vi illius cognitionis illos amare possit ex charitate. Dubitari ergo potest, an etiam hic actus fuerit in Christo meritorius; & ratio dubitandi sumenda est ex conditione libertatis, quia nulla alia potuit illi actui ad meritum deesse, ut per se manifestum est. De libertate autem merito dubitatur, quia anima Christi eodem motu charitatis, quo ferebatur in Deum clare visum, ferebatur etiam in proximum visum in Deo; ergo secundum utramque rationem erat actus ille necessarius: ergo neutra ratione potuit esse meritorius. In hac re tres occurrunt dicendi modi. Primus est, illum amorem proximi fuisse eumdem actum cum amore beatifico Dei, & nihilominus fuisse meritorium, quia est liber, ut terminatur ad proximum, licet, ut terminatur ad Deum, sit necessarius. Quæ opinio supponit quidem, eumdem actum dilectionis Dei extendi ad proximos, non tamen secundum eamdem indivisibilem entitatem: quia hoc repugnat entitati creatæ & finitæ, cum objecta sint diversa, & inter se non necessario connexa in ordine ad actualem amorem. Intelligi ergo debet actus ille extēdi ad creaturas secundum reale augmentum, seu realem extensionem ejusdem actus: & hac ratione fieri posse, ut ille actus, qui secundum se, & ut terminatur ad primarium objectum, est necessarius, habeat augmentum, seu extensionem liberam ad secundarium objectum. Propter argumentum autem illud de immutabilitate illius actus, dicunt aliqui posse actum esse liberum, & immutabilem, sicut videre licet in voluntate Dei, quæ libere se determinat ad aliquod objectum, & in ea determinatione immutabilis est. Sic (inquiunt) intelligi potest, animam Christi in primo instanti suæ creationis libere dilexisse proximos illo actu, & tamen in actuali dilectione immutabilem permansisse, solum quia natura illius actus talis est, ut sit immutabilis.

Sed licet hoc acute dictum sit, non tamen consequenter dictum videtur. Primo quidem, quia voluntas Christi non majorem necessitatem habuit perseverandi semper in illa actuali dilectione proximi, quam habendi illam in primo instanti, quia neque ab objecto, neque a Deo ipso necessitatem patiebatur: referre autem hanc necessitatem in solam naturam illius actus, est gratis dictum, & est quędam petitio principii: nam, cum ille actus sit quid creatum, ex hac parte non est immutabilis, in quo differt multum ab actu increato divinæ voluntatis: & cum alias sit actus potentiæ liberæ, & versetur circa objectum, quod non infert potentiæ necessitatem, neque etiam ex sua specifica ratione immutabilis est: non est ergo natura sua immutabilis. Deinde, quia si Christus in primo instanti libere dilexit proximos illo actu: ergo potuit non diligere: demus ergo sustinuisse pro aliquo tempore illum actum, seu extensionem ejus, nonne poterat postea incipere diligere proximos illo actu? certe non videtur

Nullus actus creatus liber, est immutabilis.

detur id probabiliter posse negari, quia si in principio id potuit, cur non postea? cum ille actus capax sit illius augmenti, & ipsa potentia semper retineat vim & libertatem ad efficiendum illum. Quod si potuit Christus post aliquod tempus incipere proximos diligere per illum actum: ergo ille actus de se mutabilis est secundum illud augmentum: ergo pari ratione mutari posset per cessationem ab actuali proximorum dilectione. Denique ille actus, prout terminatur ad proximos, non pertinet ad essentialem beatitudinem, neque habet necessariam connexionem cum actuali amore Dei, potest enim perfecte amari Deus, quamvis proximus non semper actu ametur, sed interdum tantum in habitu: non est ergo inconveniens (supposita illa sententia) admittere hujusmodi mutationem possibilem in illo actu. Nec sequitur necessario idem dici posse de visione beata, quia per illam videntur creaturæ in Deo ex vi visionis ipsius Dei, unde non posset fieri mutatio in ipsa visione, ut terminata ad creaturas, quin fieret in eadem ut terminata ad Deum: actus vero amoris non extenditur ad creaturas ex necessaria connexione objectorum, sed ex libera efficacitate voluntatis, ut dictum est.

Objectio. Sed adhuc objici potest, hoc non esse satis, ut ille actus ut sic sit meritorius, quia non est actus viatoris, ut viator est, cum fundetur in scientia beata: de ratione enim meriti esse videtur, ut formaliter sit actus viatoris ut sic. Respondetur.

Resp. 1. Hoc argumento probaretur, omnes actus fundatos in scientia infusa non esse meritorios, nec viatoris ut sic, quia ipsa scientia infusa aliquo modo consequitur scientiam beatam. Dico igitur, ut actus sit meritorius, satis esse, ut sit bonus, liber, & in persona grata in via existente: unde supponendo, eamdem personam simul esse comprehensorem, & viatorem, non repugnat merito, ut aliquo modo fundetur in ipsa visione comprehensoris, sed solum repugnat illi, ut formaliter ac per se pertineat ad statum comprehensoris ut sic. Unde sicut scientia beata existens in viatore potest esse ratio prophetandi: ita etiam potest esse principium vel fundamentum merendi. Et dici potest ille actus viatoris ut sic, quia ipsa visio non potest ad illum actum, ut meritorius est, deservire, nisi prout est in viatore.

Hic modus dicendi, supposito uno principio, in quo fundatur, satis probabiliter procedit, satisque consequenter, atque ita mihi aliquando placuit. Jam vero existimo, principium illud esse falsum, quia in actibus voluntatis, vel intellectus, non est extensio illa ad plura objecta materialia, per compositionem & unitionem realium partium distinctarum, sed aut actus terminatur ad unam tantum rem, vel, si terminatur ad plures, id habet ex perfectione, & eminentia suæ indivisibilis entitatis, quod supra q. 10. tractando de visione beata Christi Domini, a nobis probatum est, & omnia ibi adducta eadem, vel majori ratione locum habent in hoc actu voluntatis, quia illæ duæ res, scilicet, Deus & proximus, minus necessariam connexionem habent in ordine ad amorem, quam in ordine ad visionem: unde, si illa entitas amoris, quæ terminatur ad proximum, est in re distincta ab alia, quæ terminatur ad Deum, non potest intelligi, quo uniantur, aut quomodo ad componendum unum actum conjungantur: non ergo distinguentur partialiter, sed erunt actus distincti. Hoc autem principio supposito, aperte sequitur, non posse eumdem actum, secundum aliquid sui esse necessarium in ordine ad Deum, & secundum aliquid aliud re ipsa distinctum & separabile, esse liberum in ordine ad proximum. Dicendum ergo erit, aut non amari proximum, etiam visum in Deo, eodem actu, quo amatur Deus, quod est probabile, ut statim dicam; aut certe, si amatur eodem actu, illum esse indivisibilem, & consequenter esse secundum se totum necessarium, & ideo non esse meritorium, etiam prout ad proximum terminatur. Dices, eumdem actum entitative indivisibilem posse terminari ad unum objectum necessario, & ad aliud libere, nihil ei addendo, ratione liberæ terminationis, ut constat in actu increato voluntatis divinæ. Respondetur, hanc eminentissimam perfectionem esse propriam divini actus increati, & infiniti, neque posse cum fundamento attribui actui creato, & finito. Quod enim Deus illomet actu, quo se necessario amat, possit libere amare, & non amare creaturas, nulla re illi addita, vel subtracta, est unum ex difficillimis mysteriis divinæ infinitatis, adeo ut nonnulli Theologi, quia illud non intelligunt, nec revelatum expresse inveniunt, illud credant. Qui ergo credibile est, hanc perfectionem communicari actui creato, ut idem omnino manens possit terminari ad solum Deum ex necessitate, libere vero possit extendi, vel non extendi ad proximos, nihil ei addendo, vel subtrahendo?

Propter hæc ergo est secunda sententia, quæ negat, Beatos amare Deum & proximum eodem actu numero, sed diversis, atque ita animam Christi ex vi solius visionis beatæ, qua videbat Verbum, & proximos in Verbo, habuisse unum actum, quo necessario diligebat Deum, & alium, quo libere proximos amabat, atque hoc modo meruisse per amorem proximorum consequentem visionem beatam; ita sentit Scot. 3. d. 18. q. unica ad argum. & sequitur Med. hic a. 3. dub. 2. & est probabilis opinio.

Tertia vero sententia est, Christi animam ex vi visionis Verbi & proximorum in Verbo, dupliciter potuisse diligere proximos; primo, ut objectum secundarium simul ac uno indivisibili affectu cum Deo ipso directe ac primario amato eodem actu: secundo, ut objectum materiale adæquatum talis actus. Quod enim prior modus sit possibilis, supponitur ex 1. 2. q. 12. & 2. 2. q. 26. & infra q. 25. tractando de adoratione, constabit in motu adorationis similes actus reperiri. Et declaratur breviter, quia, cum charitas inclinet ad amandum proximum, ut rem quamdam Dei, si intellectus simul proponat, ut objectum summe amabile, tam in se, quam in proximo, seu tam amando ipsum, quam omne id, quod est aliquo modo bonum ejus, nihil vetare videtur, quominus voluntas unico impetu feratur in hoc totum objectum per modum unius: & hoc est ferri uno actu indivisibili. Quod si hic modus actus, & dilectionis ex se non repugnat, exerceri poterit a Beato ex vi visionis beatæ, quia per illam perfectissime & unitissime præsentatur totum illud objectum, & aliunde voluntas perfectas habet vires ad talem actum eliciendum. Rursus, quod alter actus dilectionis proximi sit possibilis, qui solum versatur circa proximum ut rem dilectam, & materiam, circa quam, licet ratio sic amandi sit Deus, nullus fere dubitat, imo hic est frequens, & usitatus modus diligendi proximum ex charitate, quia non est necesse, ut ratio amandi sit semper directe amata, sed solum ut terminus alicujus habitudinis, ut patet in fine, & medio, quod propter finem diligitur; & aliunde constat, proximum esse sic amabilem ex charitate propter Deum; est ergo hic actus possibilis ex se: ergo etiam in anima vidente Deum erit possibilis, non obstante priori actu, quia & distincti sunt, & unus alteri non repugnat. Primum patet ex dictis, quia non posset hic actus circa solum proximum directe versari, nisi esset distinctus; item, quia hic actus aliquid entitatis addit: ergo non potest in eumdem actum cum priori coalescere. Item, quia hic actus supponit alium completum & perfecte terminatum ad totum suum objectum; cur ergo unietur illi? Secundum vero patet, quia nulla ratio talis repugnantiæ cogitari, aut fingi potest.

Hoc ergo supposito, certum est, posteriorem actum non esse necessarium sed liberum, atque ita esse meritorium; de priori autem videtur probabile, esse necessarium simpliciter quoad totam suam entitatem, quia indivisibilis esse supponitur, & consequenter non potest secundum aliquid sui necessario elici, quin totus & secundum omnem suam habitudinem sit necessarius. Unde, licet proximus, spectata conditione talis objecti, non necessario diligatur, tamen ex parte talis actus necessario diligitur, quia simul cum Deo necessario dilecto amatur. Item per talem actum videtur Deus perfectiori modo diligi, saltem extensive seu entitative, quia non solum quoad intrinseca, sed etiam quoad extrinseca bona ejus, & quoad omne id, quod ad ipsum pertinet, amatur; & ideo ratione perfectioris amoris Dei, poterit talis actus esse necessarius, quia, cum charitas Beati naturaliter operetur circa Deum, agit quantum potest, & ideo perfectissimum actum elicit, tam intensive, quam entitative. Atque ita fit, ut talis actus, etiam ut terminatur ad proximum, meritorius non sit.

Dices. In quo ergo distinguitur prior amor proximi, ab illo, quem exercere potest anima Christi ratione scientiæ infusæ, amando proximum propter Deum, prout per scientiam, vel prudentiam infusam amandum esse judicat?

cat? Responderi potest dupliciter. Primo, negando, hos actus esse distinctos, per se loquendo, si eodem tempore, & circa idem omnino objectum, seu circa eumdem proximum exerceantur: quia nulla est ratio distinguendi illos, nam sola distinctio cognitionum, per quas idem objectum applicatur, non videtur sufficere, quando alias in objectis, & in modo tendendi, est omnimoda similitudo, seu convenientia. Unde consequenter fit, non alia ratione dici posse, meruisse Christum per actum dilectionis proximi consequentem scientiam beatam, nisi quia ad illum actum sufficere poterat scientia beata, quamvis etiam infusa satis esse possit, & fortasse Scotus non aliud sensit. In hoc autem sensu etiam est probabile, amorem Dei meritorium, qui consequebatur scientiam infusam, potuisse exerceri ex vi solius scientiæ beatæ, simul cum amore necessario, sub ratione tamen aliqua, aut modo minus perfecto. Secundo responderi potest, illos actus amoris proximi esse numero diversos, quia per illos tendit voluntas in objectum diversis modis applicatum, sed quia hoc difficile creditu est, prior responsio verisimilior videtur.

Dico tertio, meruisse Christum per actus omnes virtutum infusarum, quos libere exercuit. Est certissima, sic enim meruit per actum obedientiæ, ut testatur Paul. ad Phil. 2. & per actum religionis, ut orationis, &c. & ad eumdem modum meruit per passionem suam, quatenus illa erat actus charitatis Dei & proximi, & religionis (erat enim sacrificium quoddam) & misericordiæ, justitiæ, obedientiæ, ac fere virtutum omnium. Et ad eumdem modum philosophandum est de omnibus actibus Christi.

Respons.

Per omnes actus liberos meruit Christus.

Dico denique quarto, meruisse Christum per omnes actus liberos suæ voluntatis, etiam si illi fuerint ordinis naturalis, ut sunt amor naturalis Dei, & actus aliarum virtutum moralium acquisitarum. Probatur, quia omnes illi actus erant honesti, & a Christo referebantur in supernaturalem finem, & quamvis non referrentur, sola dignitas suppositi deificantis illos, satis esset, ut haberent omnem proportionem, & valorem ad meritum. Sicut enim Christi humanitas per ipsam unionem ita deificatur, & sanctificatur, ut ratione illius debeantur illi alia dona (etiam ipsa gloria) tanquam connaturales proprietates: ita omnis actus bonus humanitatis unitæ, etiam si secundum se esset ordinis naturalis, tamen ratione unionis erat Dei gratissimus, & dignus quocumque præmio supernaturali: quia dignitas illius personæ magis ad hanc dignitatem confert, quam quævis alia conditio actus, & quam relatio operantis ad extrinsecum finem, quæ simpliciter necessaria non est ad talis actus valorem, & dignitatem.

Objectio.

Sed objiciunt quidam, nam præmium est in sua substantia supernaturale: ergo actus naturalis non potest esse condignum meritum ejus. Respondetur, negando consequentiam, quia in nobis bona opera moralia, licet naturalia sint, sunt merita de condigno supernaturalis gloriæ, non quidem ex se, sed quia per gratiam elevantur & dignificantur, vel immediate, ut quidam volunt, vel saltem media aliqua relatione supernaturali charitatis. In Christo vero, licet hæc relatio de facto non defuerit, sola dignitas personæ, & gratiæ unionis, ob excellentiam ejus ad hoc sufficere. Et ratio est in superioribus tacta, quia dignitas meriti non fundatur in physica dignitate, sed in valore morali, quem participare potest actus a gratia vel forma supernaturali, etiam si ipse naturalis sit.

Atque hinc colligitur (quod supra huc remisimus) licet in Christo nullum esset donum gratiæ creatum, nec supernaturalis cognitio, sed sola unio, potuisse in illo esse condignum meritum cujusvis supernaturalis præmii, intercedente sufficiente ordinatione divina, seu promissione sub conditione talis operis. Quia in illo opere revera esset sufficiens valor & dignitas. Nec oportet, quod ipse operans semper cognoscat præmium, quod suo actu mereatur, nec quod speciali ac propria relatione suum actum referat in tale præmium. Nam, licet fortasse in humana justitia id necessarium sit, non tamen apud Deum, quia ejus ordinatio, & promissio sufficit propter efficaciam & supremum dominium voluntatis ejus, quæ, ut obligationem inducat, vel jus conferat, non indiget alterius acceptatione, vel consensu, sed solum ut conditio operis habentis sufficientem valorem impleatur. Atque in nostris meritis apud Deum sæpe contingit, neque enim necesse est, ut opus nostrum in premium referamus.

SECTIO III.

Quo tempore Christus meruerit.

TRia in hoc dubio desiderari possunt. Primum, quando Christus mereri incepit. Secundum, quo tempore duravit in actuali merito. Tertium, quando posuit finem, & terminum merito suo.

Circa primum, fere omnes Theologi conveniunt, Christum incepisse mereri a primo instanti suæ Incarnationis. Quamquam enim Durandus in 3. d. 18. q. 2. & ex parte Palud. ibidem q. 2. art. 2. in dubium hoc revocent, simpliciter tamen negare non audent. Et ratio, quæ eos ad dubitandum movit, difficilis non est, ut statim ostendam. In explicando autem modo hujus inceptionis, nonnulla est diversitas: nam Alexan. Alens. 3. p. q. 16. memb. 2. art. 1. dicit, meritum Christi incepisse in illo instanti, tantum extrinsece: quia in illo instanti Christus non meruit, & immediate post illud meruit. Quam sententiam non solum falsam, sed etiam impossibilem existimant Marsil. & alii. Sed an possibile sit, actum immanentem seu meritorium illo modo incipere, philosophica potius quam Theologica controversia est, & ideo illam prætermitto: quamquam judico minime repugnare. Quidquid tamen de possibilitate sit, sine ullo tamen fundamento, vel probabilitate tribuitur talis modus inceptionis merito Christi: quia cum actus meritorius in instanti perfici possit, si potuit Christus inchoare suum meritum statim post conceptionem suam, potuit etiam in ipso instanti conceptionis, non extrinsece tantum, sed intrinsece, efficiendo actum in illo instanti: quia quando operatio est momentanea, non oportet, ut sit tempore seu duratione posterior, quam sua causa.

Quocirca dicendum est primo, Christum Dominum intrinsece incepisse mereri a primo instanti Incarnationis suæ, ita ut in illo instanti habuerit perfectum meritum. Ita D. Th. infra q. 34. art. 3. & in 3. dist. 18. q. unica, art. 3. ubi Magister idem docet, & communiter Theologi. Bonavent. art. 1. q. 1. Richard. art. 1. q. 2. Scot. Gabr. & alii. Marsil. q. 12. art. 1. concl. 4. Et colligi potest ex ad Heb. 10. ubi citantur, & de Christo exponuntur verba Ps. 39. *Hostiam & oblationem noluisti, corpus autem adaptasti mihi*, usque ad illud, *In capite libri scriptum est de me, ut faciam (Deus) voluntatem tuam*: quæ verba inquit Paul. dixisse Christum ingredientem mundum. Et concludit, in ea voluntate nos esse sanctificatos: ingressus autem Christi in mundum esse intelligitur in ipsa carnis assumptione, ut recte Anselm. & D. Th. exposuerunt, juxta illud Joan. 16. *Exivi a Patre, & veni in mundum*, utique per Incarnationem, per quam dicitur *primogenitus introduci in orbem terrarum*, ad Heb. 1. Igitur in ipso ingressu, atque adeo in ipso puncto Incarnationis, habuit Christus voluntatis actum ad nostram sanctificationem sufficientem, atque adeo meritorium. Ratione etiam convinci potest, quia in primo instanti, sicut habuit actum visionis beatæ, ita potuit habere actum scientiæ infusæ (de quo sine causa dubitat Durand.) quia in usu illius scientiæ non pendebat a corpore, neque a phantasmatibus, neque discursu aliquo, neque successione temporis, ut supra q. 11. late ostensum est: ergo potuit in eodem instanti liberum actum voluntatis elicere circa objecta per illam scientiam repræsentata. Itaque, si actu consideravit Dei bonitatem, & beneficia suæ humanitati collata, potuit illum ex charitate libere diligere, eique gratias agere, & similiter cognoscendo voluntatem Patris esse, ut se in mortem pro redemptione hominum offerret, potuit statim obedire, acceptando mortem, ac voluntarie se pro hominibus offerendo. Posita enim in intellectu sufficienti scientia & judicio, voluntas non indiget successione temporis ad libere amandum, vel eligendum; potuit ergo Christus mereri in primo instanti: ergo meruit. Probatur hæc ultima consequentia: tum quia quod perfectius est, Christo est tribuendum, perfectius autem est semper esse in actu secundo, quam in solo actu primo, ut per se constat: tum etiam, quia habebat summam gratiam impellentem voluntatem ejus ad hujusmodi meritum, & nihil erat, quod eam retardaret: tum denique quia Angeli hac ratione sese statim in primo instanti creationis suæ converterunt

in

in Deum, & per eam conversionem gloriam meruerunt, ut frequentius Theologi sentiunt. Et de hominibus docet D.Th. debere se convertere in Deum, se & omnia sua in eum referendo, statim ac ratione & libertate uti possunt: quod sive in præceptum cadat, sive non, tamen non est dubium, quin sit melius & perfectius: ergo Christus, qui bene omnia fecit, quam primum potuit libere se convertere in Deum per amorem & obedientiam, statim sine mora perfecit, nescit enim tarda molimina Spiritus sancti gratia. Denique quia Christus nunquam profecit in statu virtutis, aut meriti, ut supra q. 7. late ex Patribus ostendimus, multum autem profecisset, si prius nullum habuisset meritum, & postea illud habere inciperet.

Christum toto vitæ mortalis tempore, absque ulla intermissione meruisse.

Circa secundum dicendum est, Christum Dominum continue, & sine intermissione ulla meruisse a primo instanti conceptionis suæ, usque ad instans mortis. Hanc conclusionem indicant Theologi cum Magist. in 3.d.18. & Alens. supra, Bonav. in Brevil.p.4. c.7. Cajet. infra q. 34.art.2. qui bene explicat, ad perfectionem Christi pertinuisse, ut virtutes ejus nunquã fuerint otiosæ, neque in actu primo tantum: quamquã enim non semper in eodem numero actu libero perseveraverit (id enim dicere non est necesse, nec verisimile) semper tamẽ transibat ab uno actu ad alium, & nunquam ab actu ad non actum: ad hunc enim modum operantur Angeli, quibus ipse similis fuit in operando per scientiam infusam. Unde etiam supra ostendimus in q. 11. semper fuisse in actuali consideratione hujus scientiæ; est autem eadem vel major ratio de actibus voluntatis, qui magis ad virtutis perfectionem pertinent. Cum igitur hoc sit magis consentaneum perfectioni Christi, & nulla sit repugnantia, vel difficultas, ita de illo sentiendum est. Unde nullum invenio Theologum, qui contrarium docuerit. Occurrebat vero statim quæstio, quia videtur sequi, merita Christi aucta fuisse per hujusmodi continuationem, seu multiplicationem actuum. Sed hæc quæstio satis tractata est, & expedita q.1.art.2. ubi videri potest, ne earumdem rerum prolixa repetitione tædio lectorem afficiamus.

Dico tertio circa tertium punctum, Christum Dominum ab instanti mortis suæ, nihil amplius ultra meruisse. Hæc conclusio est communis Theologorum, & ita certe ut sine temeritate in dubium revocari non possit: eam docet expresse D.Th. hic ad 1. ubi inquit, Christum nunc non esse in statu merendi, quia non est viator: idem docet infra q.50.a.6. ad 2.56.a.1. ad 3.57.a.9. ad 1. & in 3.d.18.a.2.ad 2.& 3.& in 4.d.15.q.4.a.6.q.2. ad 3. Gabr. in 3.d.18.q.unica ad finem. Scot. Durand. Bonav. Richar. Major, & Marsil. locis supra citatis, qui inter conditiones necessarias ad Christi meritum ponunt statum viatoris. Idem docet Sotus in 4.d.1.q.3. a.5. ubi in particulari dicit non solum post resurrectionem, sed etiam animam separatam Christi in triduo non meruisse. Ratio autem prima & præcipua hujus conclusionis sumenda est ex generali lege a Deo statuta, ut homines quamdiu in hac vita vivunt, mereri possint, tempus autem merendi cum ipsa vita finiatur.

Tempus merendi, cum vita finitur.

Est enim tempus hujus vitæ hominibus concessum, ut in eo lucrari possint, & quasi in stadio currere, seu in agone contendere, ut postea possint comprehendere, & incorruptam coronam accipere, ut dicitur 1.ad Cor.9. & ideo Eccles. monet Sapiens. *Quodcumque potest agere manus tua, instanter operare: quia nec opus, nec ratio, nec sapientia, nec scientia est apud inferos, quo tu properas*: quod ut Hierony. exponit, intelligendum est de opere meritorio, & de scientia, & sapientia, prout illi deserviunt. Cum enim loquatur Sapiens (ut idem Hierony. notat) generatim de inferno, qui animas purgatorii, & eo tempore animas sanctorum Patrum continebat, negare non potuit, simpliciter esse in inferno charitatem, & bona opera: necesse est ergo, ut de opere meritorio loquatur. Et ideo ibidem ait mortuos non habere ultra mercedem: & ita exposuit hunc locum etiam Gregor. lib. 4. Dialog. c. 39. Et ideo in Scriptura semper retributio operum dicitur esse in ordine ad opera hujus vitæ, ut Eccles. 11. *Facile est coram Deo in die obitus retribuere unicuique secundum vias suas* & c. 14. *Ante obitum operare justitiam*: & c. 18. *Ante judicium*, quod, scilicet, in morte fit, *para justitiam tibi*: & ita inferius subdit. *Ne verearis usque ad mortem justificari*, id est, in justitia crescere, ut exposuit Concil. Trident. sess. 6. c. 10. nec sine causa additum est: *Usque ad mortem*, sed ut denotetur illum esse merendi terminum. Et ideo Matth. 25. in parabola de quinque talentis, unusquisque recipit prout lucratus fuerat, ante rationem a Domino postulatam, postulatur autem in morte. Et simile videre est in parabola de villico iniquitatis, Luc. 16. ut ibi Theophyl. & Euthym. suo cap. 58. indicarunt: hinc etiam Paul. 2. ad Corinth. 5. unumquemque ait esse judicandum, *prout gessit in corpore*: ut August. notavit lib. de Prædestin. Sanct. c. 12. & ideo monet ad Galat. 6. ut, *dum tempus habemus, operemur bonum*, quia, ut ibi prædixerat: *Quæ seminaverit homo, hæc & metet*, ut recte Hieronym. advertit: & propter hanc fortasse causam vocavit Paul. 2. ad Corinth. 6. tempus hoc, *tempus acceptabile, & diem salutis*, quia ut Hieronym. inquit, *tempus sementis est præsens vita, quam currimus: cum ista vita transierit, operandi*, id est, merendi, *tempus aufertur*. Est ergo sine dubio hæc generalis lex a Deo statuta, ut homines possint in hac vita mereri, & non amplius, ut ex omnibus citatis Scripturæ locis Patres illam exponentes docuerunt. Objectio.

Dicet vero fortasse aliquis, hanc regulam & legem positam esse pro puris hominibus, non tamen comprehendisse Christum, qui propter excellentiam personæ suæ videtur in omni statu posse mereri. Sed hæc exceptio plus videtur esse quam temeraria, quia est contra torrentem Theologorum omnium, & contra generalem canonem Scripturæ, sine ulla Ecclesiæ, vel Patrum authoritate. Quin potius nonnulli Patres exponentes ad hoc propositum verba illa Christi Joan. 9. *Me oportet operari opera ejus, qui misit me, donec dies est: venit nox, quando nemo potest operari*: per noctem mortem interpretantur, postquam nemo meritorie operari potest: & cum Christus loqueretur de seipso, seipsum sub negatione universali comprehendit. Quæ expositio colligitur ex Chrys. hom. 55. in Joan. Aug. tract. 44. in Joan. Hieronym. sup. Eccl. 9. & ad Galat. 6. Greg. lib. 4. Dialog. c. 39. Orig. homil. 3. in Psal. 36. ubi ad hoc varia Scripturæ testimonia in sensu mystico accommodat. Respons.

Aliter dici potest, hanc legem, quod status merendi solum duret pro tempore hujus vitæ, intelligendam esse, ut quis possit sibi mereri, non vero ut possit mereri aliis: cujus ratio reddi potest, quia post hanc vitam homo recipit præmium sibi debitum, & ideo non potest ultra sibi mereri, cum sit constitutus in termino. Hoc autem non obstat, quin possit mereri aliis, qui nondum in termino constituti sunt: poterit ergo Christus etiam nunc mereri saltem aliis: nam & nonnulli Theologi docuerunt posse beatos mereri saltem de congruo, quo modo interdum locutus est D.Th. in 4. dist. 21. q. 1. art. 3. ad 4. ubi de animabus purgatorii loquitur. Si ergo alii Beati possunt de congruo mereri, poterit Christus de condigno. Objectio. Sed hæc evasio non est magis probabilis, quam præcedens, quia Scriptura absolute & sine distinctione loquitur de merito, & Sancti ac Theologi ita illam interpretantur, præsertim agentes de proprio merito de condigno & de justitia. Respon. Si autem distinctio data admittenda esset, non solum de Christo, sed etiam de cæteris beatis concedendum esset, esse nunc in statu, in quo possunt mereri aliis, eo modo, quo in via poterant: ergo pari ratione possent sibi mereri de condigno quidquid illis deesset: nam status beatitudinis & termini solum posset impedire meritum quoad ipsum terminum seu quoad beatitudinem essentialem, non vero quoad accidentale complementum nondum comparatum. Sequeretur ergo primo, adhuc posse Christum sibi mereri exaltationem & manifestationem sui nominis, quam nondum est plene assecutus. Sequeretur secundo, posse animas beatas mereri de condigno gloriam accidentalem, & resurrectionem, & gloriam suorum corporum, his enim bonis adhuc carent, & ea petunt ac desiderant. Sequeretur tertio, animas existentes in Purgatorio posse per modum meriti consequi remissionem pœnarum: quæ omnia falsa sunt, & contra omnes Theologos. Illa autem locutio de merito, de congruo, impropria est: interdum enim omnis impetratio, meritum de congruo appellatur, proprie tamen meritum non est. Et ita D.Th. 1.p.q.62.art.9. ad 3. simpliciter negat omne meritum in beatis, & eodem modo loquitur de animabus Purgatorii q.7. de malo, art. 11. Bonav. Scot. & alii Theologi in 4. dist. 21.

Secundo potest hæc ratio amplius in Christo explicari, quia ut supra dicebamus q.1.a.2. cum D.Th. quodlib. 2.a.2. licet quodlibet Christi opus per se sufficiens esset ad omne

omne præmium obtinendum: tamen ex divino pacto & ordinatione factum est, ut tota Christi vita ordinaretur ad integrum jus obtinendum, quasi per modum unius meriti in morte Christi consummandi. Unde fit in ipsa morte obtinuisse plenum jus & perfectum ad omnia præmia, quæ secundum legem ordinariam mereri poterat, & ideo non oportuit, ut postea mereretur; nam postquam quis acquisivit perfectum & absolutum jus ad præmium, non est, quod amplius mereatur. Et hæc est ratio, ob quã animæ justorum non merentur unionem ad corpus gloriosum, quamvis illa careant, quia, scilicet, ex vi meritorum hujus vitæ habent plenum & consummatum jus, propter quod illis ex justitia debetur. Sicut etiam inter homines mercenarius, qui operatus est, quidquid ex pacto tenebatur, ut sibi ex justitia merces deberetur, non est, quod illam ulterius mereatur. Quod autē in morte Christi ita fuerit meritum ejus consummatum, ut plenum jus ad omne præmium acquisiverit, constat ex modo loquendi Scripturę, quæ meritum tribuit omnibus Christi actionibus & passionibus hujus vitæ: consummationem vero ponit in morte juxta illud ad Philipp. 2. *Factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis, propter quod & Deus exaltavit illum*: Cui concinunt verba ejusdē Christi, Luc. 24. *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam*? Ubi Patres notant, prius tempus fuisse meriti, posterius præmii. Unde Cyprian. serm. de Ascens. *Hæc*, inquit, *est merces obedientiæ Christi, hæc mortis & crucis stipendia* & infra: *Solum ad hæc, quæ dicta sunt, restat judicium: de judicio & angustia sublatus est Christus, superest, ut post misericordiæ tempora justitiæ sequatur judicium.* Sic etiam exponitur illud Ps. 2. *Postula a me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam*, ab August. qui notat, illud: *Postula a me*, ad totam dispensationem temporalem, quæ pro humano genere sumpta est, referri. Et ibidem Hilarius: *Resurgens*, inquit, *in cœlo & in terra jus omne sortitus est, unde & ipse ait, Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra, in eo autem quod data est, poposcisse se id, quod accepit, ostendit: poposcit autem cum dixit: Clarifica me Pater claritate, quam habui prius quam mundus fieret apud te; & cum dixit: Non pro eis tantum, sed pro iis, qui credituri sunt per verbum eorum in me.* Et S. Vigilius lib. 5. contra Eutychetem, multa in hanc sententiam edisserens, inter alia attingens hunc locum inquit: *Christus post Resurrectionem suam dicit: Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra: quam potestatem olim Pater promiserat, dicens: Postula a me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam: quam petitionem & largitionem Patris tempore passionis fuisse expletam testatur Isa. dicens: In tempore placito exaudivi te, &c.* c. 49. & apud eumdem Isaiam c. 53. ut supra dicebam, est pactum expressum. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum*, & ideo Paul. ad Hebr. 10. sic de Christo loquitur. *Unam pro peccatis offerens hostiam, in sempiternum sedet in dextra Dei, de cætero expectans, donec ponantur inimici sub pedibus ejus.* Satis aperte docens, Christum illa oblatione totum negotium suum & meritum consummasse: jam vero solum expectare veluti possessionem, & executionem, ut cap. etiam 9. prius indicaverat. Quem locum tractans Cyril. in Exegesi ad Valerian. quæ habetur in Concil. Ephes. tom. 6. cap. 17. circa medium inquit: *Cum Christus Incarnationis œconomiam consummasset, cœlos ascendit, &c.*

Et tandem confirmatur & explicatur, quia Christus usque ad mortem, & per mortem suam nos redemit, jam vero nos non redimit, sed applicat nobis redemptionem suam: & ideo Scriptura sacra semper loquitur de præterito, salvavit nos, redemit nos, quia jam redemptio est consummata: ergo & meritum consummatum est, neque jam amplius Christus meretur: nam si adhuc mereri posset, etiam posset satisfacere, quia sicut oratio meritoria est, ita & satisfactoria, neque passio aut pœna simpliciter necessaria est ad satisfaciendum, præsertim pro culpa. Si autem adhuc mereretur, & satisfaceret pro nobis, adhuc nos redimeret, quia non aliter nos redimit, quam merendo & satisfaciendo pro nobis. Si autem adhuc nos redimit, nondum plane nos redemit, neque emit pretio magno sanguinis sui, neque consummavit meritum suum per mortem: nam sicut ante mortem fecit opera per se condigna & sufficientia ad nostram redemptionem, & tamen illis contentus non est, sed multa alia addit usque ad mortem: ita & his non fuit contentus, sed multa etiam addidit post mortem, scilicet, descensum ad inferos, reditum ad corpus, & post resurrectionem Apostolos revocavit & confirmavit in fide, & adhuc interpellat pro nobis: si ergo de toto hoc tempore, & omnibus his operibus idem est judicium quoad meritum & satisfactionem, non magis consummata est redemptio per mortem Christi, quam per opera subsequentia: quod non solum falsum, sed etiam hæreticum mihi esse videtur.

Objeci. 1. Sed contra primo, quia Christus nunc orat pro nobis, & ejus oratio est dignissima, & ex lege Dei non potest non exaudiri: ergo per illam meretur. Respondetur, an & quomodo Christus oret in cœlo, infra q. 21. explicandum est: dato vero antecedenti, negatur consequentia, quæ ejusdē formæ fieri potest de orationibus aliorum beatorum, maxime, quando sibi aliquid postulant, ut, v. g. resurrectionem suorum corporum. Ratio vero est, quia Christus non orat nunc, ut per ipsam orationem faciat sibi deberi rem, quam postulat: sed potius tanquam exigens, quod alias titulo justitiæ sibi jam est debitum: itaque illa oratio nititur præcedentibus meritis, non denuo meretur: sicut inter homines quando mercenarius petit mercedem suã, quam promeruit, non ideo petit ut illam mereatur, sed ut illam exigat. Quocirca illa lex, in qua fundatur certa & infallibilis impetratio talis orationis, est ipsa promissio, ex qua debetur retributio prioribus meritis, non specialis aliqua lex vel promissio, propter quam illi orationi retributio aliqua debeatur. Hæc est doctrina D. Th. 2. 2. q. 83. art. 11. ad 1. quam indicasse videtur Rupert. Abb. lib. 9. de Divin. offic. c. 3. sic inquiens: *Illa interpellatio, Doctorum omnium vera assertione, non submissa est postulatio, sed passionis ejus, quæ semel pro nobis in sacrificium oblata est, æterna commemoratio.* Dices. Ergo, cum Christus orabat in terra: *Clarifica me Pater &c.* non merebatur per illam orationem, sed exigebat rem sibi debitam ratione unionis. Respondetur negando consequentiam, quia per illam orationē simul cum aliis operibus, & passionem suam, acquisivit jus justitiæ, quod est proprie mereri: quo modo non debebatur illi claritas, seu gloria ratione unionis, sed solum jure quodam filiationis, seu proportionis cujusdam, at vero per orationem, quam habet in cœlo, nullum novum jus acquirit, ut dictum est.

Respons.

Object. 2. An per vulnus lanceæ Christus meruerit. Contra secundo, quia vulnus lanceę inflictum est Christi corpori post mortem ejus, & tamen per illud maxime promeruit, sacramenta enim in Christi meritis fundantur, & tamen virtus eorum fluxisse dicitur a latere Christi pendentis in cruce, ut loquitur Leo P. ep. 4. c. 6. dicens: *Tunc regenerationis potentiam sanxit, quando de latere ejus profluxerunt sanguis redemptionis, & aqua baptismatis.* Et August. tract. 15. & 120. in Joan. inquit: *O mors unde mortui reviviscunt: quid sanguine isto mundius? quid vulnere isto salubrius?* Similia habet lib. 2. de Symbolo ad catechum. cap. 6. lib. 15. de Civit. c. 26. lib. 12. contra Faust. c. 20. Chrysost. hom. 84. in Joan. Cyril. lib. 12. c. 39. ac denique lib. 10. in Luc. c. de commendatione Mariæ. *Ex illo*, inquit, *in corrupto corpore, sed defuncto, omnium vita manabat; aqua enim & sanguis exivit, illa, quæ diluat, iste, qui redimat.* Quidam hæretici dixerunt, vulnus illud inflictum esse Christo adhuc viventi. Sed est hæresis contra expressum testimonium Joan. c. 19. damnata in Concil. Viennensi, Clementina unica de Summa Trin.

Respons. Respondetur ergo, in illius vulneris susceptione, cum ipsum factum est, nullum fuisse novum meritum, quia neque ipsum corpus exanime jam erat capax meriti, neque anima separata, quamvis intelligatur voluntarie acceptasse injuriam illam sibi factam in suo corpore, erat jam in statu merendi: intelligi tamen potest Christum ipsum dum viveret prævidisse, & libere acceptasse, & obtulisse pro nobis vulnus illud, & dedisse etiam in pretium redemptionis nostræ sanguinem, qui de illo exivit. Et hac ratione posset virtus sacramentorum in hoc merito fundari, quamquam citati Patres, non tam de merito, quam de significatione loquantur, dicentes, aquam & sanguinem significasse sacramenta Ecclesiæ, quibus justificamur: præsertim Baptismum & Eucharistiam, ad quæ tanquam ad januam & consummationem omnium sacramentorum cætera revocantur: dicunt etiam significatum esse, virtutem sacramentorum a Christi morte manasse, ipsumque Christum fuisse veluti fontem, ex quo sacramenta profluxerunt.

Obiect. 3. Tertio objicitur, nam Christus Dominus per mortem suam nos redemit;ergo meruit in eo instanti,in quo consummata est mors: sed in illo jam anima non erat in corpore, quia homo moritur per primum sui non esse; ergo.

Respons. Qui dicunt hominem mori per ultimum sui esse,facile se expediunt ab hac difficultate,& ab aliis similibus,quæ de martyribus tractari solent. Supponendo tamen communiorem philosophorum sententiam, Cajet. 1.p.q.63.a.6. dicit in instanti mortis hominis esse meritum, non tanquam in pura via, sed tanquam in termino viæ,unde pro illo termino concedit meritum in anima separata: & in speciali loquens de Christi anima infra q.50.a.6.similiter sentire videtur, quamvis obscurissime loquatur. Sed hæc sententia mihi semper displicuit, quia illud instans mortis est terminus extrinsecus viæ, unde sicut in illo jam non est via, ita nec meritum. Eodem ergo modo dicendum est de Christi Domini morte, & merito: & hoc sensit D.Th. in illa q. 50. art. 6. ad 1. cum dicit, redemisse nos Christum per mortem, ut est in fieri, non ut est in facto esse, hoc enim est dicere Christum meruisse toto tempore, quo passus est pro nostra redemptione, in instanti autem mortis, cum vita terminatum esse meritum eodem modo, quo ipsam vitam.

Instans mortis sicut vitæ, & viæ, ita & merito extrinsecum est.

DISPUTATIO XL.
In tres sectiones distributa.

De iis, quæ ibi Christus Dominus meruit.

EXplicato merito Christi Domini secundum se, sequitur, explicemus, quid & quibus meruerit, & ratio doctrinæ postulat, ut prius de ipso dicamus, deinde de aliis. Supponimus autem Christum sibi aliquid meruisse, quamquam Calvinus hæreticus id negare ausus est:quem confutabimus commodius sect. 2. ne eadem sacræ Scripturæ testimonia repetere necessarium sit. Videamus ergo, quid sibi meruerit: ubi statim occurrebat quæstio, an incarnationem suam sibi Christus meruerit.Sed quoniam ordo ac methodus D.Th. id postulavit, eam disputatam reliquimus q.2.art.11.Superest ergo,ut de aliis donis,quæ præter Incarnationem Christo collata sunt, breviter disseramus.

SECTIO I.

Utrum Christus mereri potuerit gloriam animæ suæ, & alia dona gratiæ, & scientiæ.

QUæstionem hanc intelligo de potentia absoluta, nam de potentia ordinaria dicemus sectione sequenti, explicando, an de facto habuerit tale meritum. Procedit autem quæstio, supponendo Christum habuisse gratiam, gloriam, & alia similia dona a primo instanti creationis animę suę,non enim existimo posse in dubium verti, quin de potentia absoluta potuerit illa anima, etiam unita Verbo,carere gloria animæ aliquo tempore,& ita illam de condigno mereri: illud enim prius ostensum est supra q.7.& 9.& ex illo evidenter aliud sequitur, ut per se notum est, & ex dicendis constabit, quamquam contrarium videatur posse colligi ex Scoto dist.18.q.unica. §. Hoc viso ad primum: ubi dicit, tantum fuisse gloriam animæ Christi, ut propter excellentiam suam non potuerit cadere sub meritum, etiam ipsius Christi, quem sequitur Gab. ibi art.3.dub.2. Ratio enim illa,si vera est, procedit, etiam si supponatur Christum aliquando caruisse illa gloria. Sed si intelligant hi authores illam gloriam non potuisse cadere sub meritum Christi ratione suæ excellentiæ,& perfectionis intensive, est ratio omnino falsa, & indigna, quia Christi meritum de se non solum ad illam gloriam promerendam, sed etiam ad quamcumque aliam perfectiorem, etiam si in infinitum procedatur, sufficiens fuit, cum fuerit infinitum. Si autem sub illa perfectione gloriæ comprehendant modum habendi illam ab initio, sic non contradicunt nobis, sed pertinet eorum opinio ad quæstionem, quam disputandam aggredimur: & ita videntur illi authores intelligendi, qui etiam non loquuntur aperte de potentia absoluta,quamvis hoc magis indicent.Et ad eumdem modum dicendum est de gratia habituali, & aliis donis, potuisse,scilicet,Christum illa mereri, si eis aliquando caruisset, propter eamdem causam & rationem: quamquam de habituali gratia nonnulli dubitare videantur, ut Medina q.7.art.13.dub.

Scot.

Gab.

penul. *Quia principium*, inquit, *meriti non potest cadere sub meritum, gratia autem habitualis est principium meriti.* Quæ ratio, si quid probaret, simpliciter, & sine ulla suppositione probaret de gratia habituali: re tamen vera nihil probat, quia ut supra ostendi gratia unionis est sufficiens principium meriti, & ideo per illam potuisset Christus mereri habitualem gratiam, si illa caruisset. Quæstio ergo hæc solum procedit ex dicta suppositione, an scilicet hæc duo simul stare potuerint de potentia absoluta, ut scilicet Christus nunquam caruerit gratia, & gloria, & nihilominus per propria merita ea fuerit consecutus.

Prima sententia negat hoc esse possibile, sed implicare contradictionem. Hæc existimatur sententia D. Th. in hoc articulo, & ita videntur interpretari Cajet. & alii Thomistæ: indicant etiam Scot. & Gab. paulo ante citati: tenet etiam Henri. quodlib. 6. q. 6. qui sicut absolute opinatur, non potuisse etiam de potentia absoluta animam unitam Verbo carere visione beata, ita simpliciter existimat impossibile mereri illam. Fundamentum hujus sententiæ ita explicari potest, quia implicat contradictionem, eamdem gratiam simul esse perfectam & imperfectam, consummatam, & non consummatam: sed gratia, quæ est principium merendi gloriam, est gratia imperfecta, & non consummata, gratia vero, quæ semper est conjuncta gloriæ, semper est perfecta & consummata; ergo impossibile est hæc duo simul conjungi. Secundo, impossibile est moveri ad terminum,& esse in termino; sed mereri gloriam est moveri ad gloriam; ergo impossibile est, esse in termino gloriæ, & moveri ad illum. Tertio, quia vel posset esse tale meritum per opera, quæ antecederent ipsam visionem beatam, & hoc non, quia supponimus animam nunquam caruisse illa visione: vel per opera subsequentia, & hoc est contra rationem ipsius meriti, debet enim antecedere præmium, cum sit illius causa, & aliquo modo efficiens.

Secunda sententia est non implicare contradictionem, ut Christus beatus existens a primo instanti Incarnationis suæ, beatitudinem animæ, & cætera dona gratiæ & scientiæ sibi meruerit.Hæc est communis Theologorum in 3.d.18.expresse Albe.Mag.art.4.& 7.Mai.q.2.Guliel. de Rubio.q.1.art.2. Basol.art.3. Francisc. de Mairo. q.1. Alii vero tantum indicant, quos sect. sequenti referam. Indicat etiam Alens.3.p.q.16.memb.1. tenet aperte Altisiod. 3.Summæ tract. 1.c.7. Et mihi videtur vera sententia, quæ duobus modis tractari, & probari potest.

Primo ergo possibile fuit Christum mereri hæc bona per aliquod opus, quod prius natura antecederet illa, quamvis simul in eodem instanti darentur propter tale meritum. Quod etiam hoc nullam involvat contradictionem, ita declaratur: quia in genere loquendo non est necesse, ut meritum tempore antecedat præmium, sed solum natura,ut de facto etiam videre licet in merito justorum, & aliquo præmio illius:meretur enim justus perfecte & de justitia augmentum gratiæ, habet ergo illud augmentum veram rationem præmii, meritum enim & præmium correlativa sunt: & tamen in eodem instanti, in quo illud meretur, recipit illud, ut est indubitatum apud omnes Theologos. Ratio vero est clara, nam meritum vel comparatur ad præmium, vel ad Deum, qui daturus est præmium: si ad Deum, nulla est repugnantia, quia in eodem instanti,in quo meritum fit,Deus acceptat illud, & cum sit omnipotens, statim potest reddere præmium, si aliunde non repugnet; si autem comparetur ad præmium ipsum, intelligi facile potest, illam rem, quæ est præmium, esse talem, ut non repugnet simul esse cum illo actu, in quo fundatur meritum, ut aperte constat in exemplo posito de actu charitatis, & de ejusdem charitatis augmento: ergo ex parte ipsarum rerum, in quibus consistunt meritum & præmium, non semper est repugnantia.Nec denique esse potest ex ordine meriti & pręmii,quia vel ille intelligitur esse per modum habitudinis causæ ad effectum: & ex hac parte non est repugnantia, quia utrumque potest fieri in instanti, & in his, quæ hoc modo producuntur, si causa est perfecta, simul tempore est cum suo effectu: & eadem ratio est,si habitudo illa intelligatur esse per modum viæ ad terminum, quia, quando via est momentanea simul etiam est cum suo termino, ut philosophis notum est: & apud Theologos constat, ultimam dispositionem ad gratiam esse aliquo modo causam,

Christus potuit mereri gloriam animæ suæ, etiam per actum natura priorem.

ſam, & viam ad illam, & nihilominus ſimul tempore infunditur. Ex quo obiter ſolutum relinquitur ſecundum argumentum primæ ſententiæ.

Conſtat ergo ex generali ratione meriti, & præmii non repugnaſſe Chriſti animam per aliquem actum prius natura elicitum meruiſſe gratiam & gloriam ſibi, in eodem inſtanti infundendam: ſupereſt, ut probemus, non repugnaſſe ex ſpeciali ratione talis præmii, quod colligi poteſt ex D. Th. quodlib. 9. a. 8. & in 2. d. 5. q. 2. a. 2. & poteſt oſtendi, quia ſi in hoc eſt ſpecialis repugnantia, neceſſe eſt, ut oriatur ex ipſis rebus vel actibus, in quibus tale meritum & præmium conſiſtit: nam, cum in cæteris omnibus eadem ſit ratio de hoc præmio, & aliis, fingi non poteſt alia radix, ex qua oriatur. Sed hinc etiam nulla repugnantia neceſſario naſcitur; ergo; probatur minor, quia in merito Chriſti duo conſiderari poſſunt, aliud eſt cognitio intellectus, quæ fundat meritum, & hæc in illo non fuit fides, ſed ſcientia infuſa: aliud eſt actus voluntatis, in quo eſt formale meritum, qui ſit, v. g. actus liber amoris Dei; ſed utrumque horum, etiam ſi prius natura habeatur, poteſt eſſe ſimul cum viſione beata, & cum quibuſcumque aliis donis gratiæ poſterius natura infuſis, de facto enim hæc omnia habuit Chriſtus ſimul in eodem inſtanti; ergo ex parte ipſarum rerum, quæ ſunt tale meritum, & tale præmium, nulla eſt ſpecialis repugnantia.

Objectio. Dicetur fortaſſe, ſimpliciter non repugnare, hæc omnia ſimul fieri & haberi in eodem inſtanti, repugnare tamen, ſimul fieri cum illo ordine naturæ, ut actus inferioris ſcientiæ natura antecedat actum viſionis, & actus amoris liberi gratiam ipſam conſummatam, quia ſcientia infuſa ſequitur ex ipſa viſione beata, & actus amoris ex ipſa gratia, quæ proxime naſcitur ex unione.

Reſponſ. Sed gratis & ſine fundamento diciiur hoc eſſe impoſſibile, cum nulla vel probabilis contradictio oſtendi poſſit: quia nec neceſſe eſt ſcientiam infuſam ſequi ex beata, cum poſſit Deus ſua ſola virtute proxime & immediate illam donare; neque neceſſe etiam eſt, primum actum procedere ab habitu gratiæ, ſed poteſt fieri a ſola potentia cum auxilio. Unde facile explicari poteſt modus, quo tale meritum in Chriſto eſſe potuit, potuit enim Deus in inſtanti creationis animæ Chriſti, primum omnium elevare intellectum ejus ad cognitionem aliquam Dei abſtractivam, & per ſcientiam infuſam, & ſimiliter præbere auxilium voluntati, ut per liberum actum ſe diſponeret ad ſuſceptionem gratiæ, & aliorum donorum ad eum modum, quo nunc elevat voluntatem hominis in inſtanti juſtificationis, ut ſe diſponat ad gratiam: unde ſicut in juſtificatione noſtra diſpoſitio natura antecedit infuſionem gratiæ, ita fieri potuit in prima ſanctificatione animæ Chriſti per gratiam accidentalem. Eſt tamen differentia, quia nos per diſpoſitionem non meremur de condigno infuſionem gratiæ, quia non ſupponimur grati: Chriſtus autem, quia per ipſam unionem eſt gratiſſimus, & perfectiſſimum principium meriti, ideo per talem diſpoſitionem de condigno ex perfecta juſtitia mereretur ipſam infuſionem gratiæ: nam reſpectu Chriſti, hæc non eſt prima gratia, ſed ſecunda, quæ aliam perfectionem ſupponit, nihil autem repugnat per primam gratiam, mereri ſecundam. Unde etiam fit, ut per eamdem diſpoſitionem potuerit mereri eamdem gratiam conſummatam, & perfectam, atque adeo gloriam & cætera dona: quia valor & meritum illius diſpoſitionis majus eſt, quam hæc omnia, & aliunde nulla eſt repugnantia, ut declaratum eſt. Ex quo diſcurſu intelligitur, ſolum illum primum actum ſcientiæ, & primum auxilium datum voluntati Chriſti ad prædictum actum, non potuiſſe hoc modo cadere ſub meritum ejuſdem Chriſti, quia ante primam cognitionem, & primum actum liberum impoſſibile eſt intelligere, ut in eodem homine antecedat meritum, etiam ordine naturæ, cum meritum neceſſario ſupponat cognitionem, & in actu libero fundetur.

Etiam per ſubſequẽtia opera a Deo prævifa, mereri potuit Chriſtus dicta dona.

Secundo modo intelligi poteſt fuiſſe poſſibile hoc meritum per ſubſequentia opera, ita ut propter illa prævifa data fuerit prima gratia & beatitudo: & extendi hoc poteſt ad primum auxilium, & primum actum cujuſcumque ſcientiæ. De hoc tamen modo, quia nunc neceſſarius non eſt, plura non dicam, ſed judicandum de illo eſt juxta ea, quæ de poſſibili merito Incarnationis diximus ſupra q. 2. art. 11. & in ſequentibus occurret occaſio addendi nonnulla.

Ad argumenta, primo non exiſtimo ſenſum D. Th. eſſe, quem explicat illa ſententia, ſed poſſe optime de potentia ordinaria explicari, ut ſectione ſequenti dicam. Ad primam vero rationem reſpondetur, gratiam, quæ eſſet in Chriſto principium meriti in dicto caſu, non eſſe gratiam imperfectam, ſed ipſam gratiam unionis. Deinde etiam ſi demus (ut revera fieri poſſet) habitum gratiæ infundi animæ Chriſti ſine merito, ut per aliquem actum ab illo elicitum mereretur viſionem beatam in eodem inſtanti dandam, adhuc argumentum illud non procederet: nam interrogo, quid intelligatur nomine gratiæ imperfectæ; nam ſi intelligitur gratia, quæ aliquo tempore non habet conjunctam viſionem, ſic petitur principium; nego enim eſſe de ratione gratiæ, quæ eſt principium meriti, ut ſit hoc modo imperfecta, nulla enim ratione hoc probatur, & contrarium ſatis a me probatum eſt. Aut per gratiam imperfectam intelligitur gratia, quæ per fidem operatur, & hoc ſenſu in aliis præter Chriſtum ſpeciali modo repugnat, meritum viſionis beatæ ſimul eſſe cum ipſa viſione beata, eo modo quo repugnat, fidem & viſionem eſſe ſimul, ſive illa repugnantia ſit in ordine ad abſolutam Dei potentiam, ſive ſolum ex natura rei, aut ſecundum legem ordinariam, quod fortaſſe probabilius eſt: at vero in Chriſto Domino neque hic modus repugnantiæ reperitur, quia meritum ejus non fundatur in fide, unde neque gratia, quæ fuit principium ejus, fuit in illo ſenſu imperfecta. Aut per gratiam imperfectam intelligitur gratia, quæ non habet totum augmentum ſeu intenſionem, quam habitura eſt, & hoc ſenſu etiam facile negari poteſt, hanc imperfectionem eſſe de ratione illius gratiæ, quæ eſt principium meriti, nihil enim illa ad meritum confert, neque ulla ratio aſſignari poteſt propter quam requiratur, præſertim cum poſſit habitus gratiæ eſſe tam intenſus in viatore, quam in comprehenſore. Aut denique per gratiam imperfectam intelligitur gratia, quæ eſt veluti in fieri & in via, & hic ſenſus vix poteſt diſtingui a præcedenti, unde neque hæc imperfectio ad meritum eſt neceſſaria; poſſet enim gratia conſummata & perfecta in intenſione gratis alicui donari prius natura vel tempore, hac lege & conditione, ut quamprimum ab illa profflueret operatio libera & meritoria, ſtatim in eodem inſtanti redderetur illi præmium viſionis beatæ. Secundum & tertium argumentum, ex ſuperioribus ſoluta ſunt.

Gratia, ut ſit principium meriti, non opus eſt, ut ſit aliquomodo imperfecta.

SECTIO II.

Utrum Chriſtus meruerit gloriam animæ ſuæ, & alia dona gratiæ, & ſcientiæ.

Prima ſententia affirmat, quam tenent Altiſiodoren. Albert. Magn. Guiliel. de Rubion, Baſſolis & Mairo, præcedenti ſectione citati. Et ſuaderi poteſt nonnullis ſacræ Scripturæ teſtimoniis, Pſal. 44. *Dilexiſti juſtitiam, & odiſti iniquitatem, propterea unxit te Deus, Deus tuus oleo lætitiæ.* Quamquam enim interdum exponatur hic locus de gratia unionis, multi tamen Sancti illum intelligunt de gratia habituali, ut ſupra vidimus: & licet illud, *propterea*, poſſit denotare cauſam finalem, ſatis tamen commode videtur intelligi de cauſa meritoria. Præſertim tamen videtur urgere illud Iſai. 53. *Pro eo quod laboravit, videbit, & ſaturabitur.* Viſio enim, quæ ſatiat, non eſt niſi viſio beata, juxta illud Pſal. 26. *Satiabor cum apparuerit gloria tua.* Unde ſanctus Vigilius lib. 5. contra Eutych. hoc teſtimonio probat Chriſti animam vidiſſe lucem & fuiſſe ſaturatam ſcientia propter ſuum meritum: & ibidem de merito Chriſti exponit illa verba Joan. 10. *Propterea me diligit Pater, quia animam meam pono.* Meruit ergo Chriſtus dilectionem Patris, atque adeo gratiam. Denique Iſai. 72. dicitur: *Ecce ſalvator tuus venit, & merces ejus cum illo.*

Rationibus videtur urgentius confirmari hæc opinio. Prima colligitur ex dictis in ſect. præced. juncto principio, quo D. Th. in hoc art. utitur; quia ſi meritum non requirit carentiam præmii, melius eſt habere illud ex merito, quam ſine merito; ſed oſtenſum eſt, hoc meritum gloriæ in Chriſto non requirere carentiam ipſius gloriæ: ergo perfectius fuit habere illam ex merito, quam ſine illo, Chriſto autem tribuendum eſt, quod perfectius eſt. Major probatur, quia habere aliquid ex merito perfectio eſt, unde, ſi non excludat majorem vel æqualem perfectio-

ctionem, melius erit habere aliquid ex merito, quã sine merito: sed nullam majorem perfectionem excludit, quia non excludit hanc, scilicet, semper esse beatum, & nulla alia excogitari potest, quam excludat, nec D. Th. alterius meminit. Dices excludere aliam, scilicet, quod ipsa gloria sit per se debita, ut proprietas connaturalis. Sed hoc falsum est, potest enim eadem gloria deberi, ut proprietas connaturalis ipsi unioni, & fieri debita ex justitia per meritum, si aliunde non sit repugnantia, nam illi duo tituli optime inter se conjunguntur, & perfectius est habere aliquid ex utroque titulo, quam ex altero tantum. Ut si regis filius regnum sibi jure hæreditario debitum, suis etiam victoriis, & facinoribus mereatur, major illi erit gloria & perfectio, ita enim sectione sequenti nobis philosophandum est in merito gloriæ corporis Christi Domini. Unde quod contra hanc sententiam objici solet, quia Christo gratia & gloria est connaturalis, tanquam naturali Filio Dei, juxta illud Joan. 1. *Vidimus gloriam ejus, gloriam quasi Unigeniti a Patre*, & ad Roman. 8. *Si Filii & hæredes.* Quod autem connaturale est, non cadit sub meritum. Hæc (inquam) ratio parum urgere videtur contra hanc sententiam, quia illi duo tituli (ut diximus) non repugnant: præsertim quia gloria & gratia non est connaturalis humanitati Christi secundum se, humanitati autem ut unitæ dicitur connaturalis, non quia sit proprietas physice manans ab ipsa unione, sed quia debetur secundum quandam veluti connaturalem proportionem, & congruentiam: hujusmodi autem proprietati multo minus repugnat, ut possit simul per meritum obtineri: sicut nullus negat, quin Christus Dominus potuerit obtinere gratiam habitualem per propriam dispositionem liberam, quod esset alienum a proprietate connaturali physice manante a suo principio, non vero a proprietate connaturali modo explicato.

Ex quo potest secunda ratio fieri pro hac sententia, nam Christus suscepit gratiam habitualem per propriam dispositionem; ergo per illam meruit gratiam ipsam. Antecedens videtur esse communiter receptum, præsertim in schola D. Th. quia ipse docet infra q. 30. art. 5. Christum sanctificatum esse per proprium motum liberi arbitrii, quia hic modus sanctificationis perfectior est: consequentia vero probatur, quia necesse est, ut illa dispositio fuerit actus supernaturalis ordine naturæ antecedens gratiæ infusionem, quia hoc est de ratione dispositionis, cum esse dispositionem sit esse causam, id quod docuit etiam D. Th. 1. p. q. 62. a. 2. ad 3. & 1. 2. q. 109. art. 6. ad 3. sed dispositio ad gratiam est meritoria gratiæ de condigno, si supponat personam gratam, ut in Christo supponebat; ergo in Christo illa dispositio ut prior natura gratia, fuit meritoria gratiæ, & consequenter etiam gloriæ, quia nullus meretur gratiam, quin mereatur etiam gloriam, quia gratia est prior gloria. Et confirmatur, nam ideo dicitur Christus sanctificatus per propriam dispositionem, quia hic modus sanctificationis est perfectior, sed etiam pertinet ad majorem perfectionem, ut illa dispositio simul sit dispositio & meritum; ergo. Tandem, posito hoc ordine naturæ, quem requirit dispositio, ponuntur omnia, quæ necessaria sunt ad hoc meritum, ut evidenter patet ex dictis in sectione præcedenti, nam illa dispositio necessario includit cum actu voluntatis actum intellectus distinctum a visione beata, quia visio beata non est dispositio ad gratiam, sed consummatio ejus: habuit ergo Christus de facto totum id, quod de possibili requirebamus ad meritum; ergo meruit.

Hæc sententia est sine dubio probabilis, cum habeat graves authores, & valde probabiles rationes, & speciem quandam pietatis: unde, qui illi temeritatis notam inurunt, temere sine dubio loquuntur, præsertim cum nullum solidum fundamentum afferant, ut videbimus.

Nihilominus contraria sententia, quæ negat, Christum hæc dona animæ suæ meruisse, sicut communior Theologorum est, ita simpliciter videtur mihi probabilior. Tenet illam D. Th. hic, Magister & alii Theologi in 3. d. 18. Bonav. art. 2. q. 1. Richard. art. 2. q. 1. Palud. q. 2. Durand. q. 3. n. 6. Scot. & Gab. q. unica. Marsil. q. 12. a. 1. concl. 3. qui pro hac sententia refert August. sed falso, quia August. non loquitur de merito gratiæ aut gloriæ, sed de merito Incarnationis: refert item contra hanc sententiam Alexandrum Alensem, sed male, aperte enim tenet eamdem 3. p. q. 16. memb. 3. a. 1. & Dried. de Capti. & redemp. gen. hum. tract. 2. c. 2. p. 3. a. 3. Soto in 4. d. 21. q. 1. art. 2. Cano lib. 12. de locis c. 14. ad 6. Solet hæc sententia fundari quibusdam rationibus invalidis, quas breviter attingere oportet. Prima est illa de proprietate connaturali, quæ jam rejecta est. Secunda, quia si Christus meruisset gloriam suam, obtinuisset gloriam infinitam, sicut meritum est infinitum. Sed hæc minoris momenti est, idem enim argumentum fieri posset, ut non meruerit nobis gloriam, quia obtinuisset nobis gloriam infinitam, sicut meritum est infinitum. Simili etiam argumento probaretur, non habuisse gloriam, ut proprietatem unioni debitam, quia unio est infinita, & consequenter illi danda esset gloria infinita: & sine dubio, si sola dignitas ejus pensetur, gloria perfectior, etiam si in infinitum augeretur, esset illi proportionata. Sicut ergo in hujusmodi exemplis dicimus infinitam gloriam non esse possibilem, & ideo datam esse Christo ratione unionis in certo termino juxta dispositionem divinæ sapientiæ: ita dari potuisset ratione meriti, nam licet meritum in se sit infinitum, tamen ab ipso Christo referri posset ad præmium finitum a Deo præscriptum, sicut de facto retulit sua merita, ut in nobis haberent effectum finitum. Tertia ratio est, quia alias Christus non obtinuisset gloriam usque ad finem vitæ suæ, quia non consummavit meritum suum, neque obtinuit perfectum jus ad præmium usque ad finem vitæ. Sed parum etiam hoc urget, quia non oportuit omne præmium meritorum Christi ita differri, multa enim petiit & meruit, ut statim fierent. Illa ergo dilatio & complementum meriti potissimum locum habuit in ordine ad nostram redemptionem & completam satisfactionem pro reatu totius humanæ naturæ: unde consequenter factum est, ut eo etiam tempore Christus caruerit aliquibus bonis, seu perfectionibus corporis, quarum carentia necessaria erat ad perficiendam nostram redemptionem, & ideo non ordinavit sua merita ad obtinenda ea bona ante mortem: de bonis autem animæ non est eadem ratio, & ideo poterat facile ordinare suum meritum ad illa obtinenda statim, & sine dilatione ulla. Ex quo ruit quarta ratio, qua alii utuntur, scilicet, quia alias habuisset Christus spem beatitudinis animæ suæ: hoc enim non sequitur, quia spes requirit carentiam & dilationem præmii, Christus autem, si gloriam animæ meruit, in primo instanti Incarnationis illam meruit, & statim, ac sine dilatione ulla, illud præmium obtinuit.

Quintam rationem addit Scotus, quam ipse aliter format, melius autem videtur hoc modo proponi: quia in beatitudine sunt aliqui habentes gloriam sine proprio merito, ex alieno tantum: sicut infantes: alii tantum habent ex proprio merito, sicut angeli: alii ex proprio & alieno simul, ut puri homines adulti; ergo decuit ad perfectionem illius status, ut esset aliquis habens beatitudinem sine ullo merito. Sed in primis, unde infertur, hunc futurum fuisse Christum? cur enim id, quod ipsi habenti perfectio non est, accommodandum est potius Christo, quam aliis, etiam si ad perfectionem totius communitatis pertinere videatur? Deinde negari potest, partitionem illam ad perfectionem vel complementum status beatifici pertinere, major enim perfectio videri potest, ut tota beatitudo omnium Beatorum in Christi meritis fundetur: unde & unum membrum illius enumerationis falsum est, quia angeli non ita habent gloriam ex merito proprio, quin etiam habeant ex merito Christi, ut infra dicemus. Sexta ratio aliquibus videtur evidentior, quia si Christus meruisset gloriam animæ suæ, propter illam præcipue venisset, & operatus esset potius propter comparandam sibi gloriam, quam nobis: quod non est modo loquendi Scripturæ consentaneum. Hoc argumento utitur Calvinus, ut probet Christum nihil sibi meruisse: *Alioqui*, ait, *frigeret confirmatio illa amoris, quam Paulus commendat, quod pro nobis mortem subierit*, ad Rom. 8. *Unde ipse quasi sui oblitus, totum suum meritum ad nos transtulit, dicens, Pro illis sanctifico me ipsum*: Joan. 17. Sed hoc argumentum frivolum etiam est, quamquam etiam sine dubio verissimum est, Deum magis amare gloriam solius animæ Christi, quam omnium hominum, & angelorum, sive illam per se ac primario prædestinaverit, ut nos probabilius existimamus, sive oblata occasione peccati: quia quacumque ratione prædestinata sit, est majus bonum, magisque pertinens ad Dei gloriam, quam aliud. Deinde etiam verissimum est, Christum Dominum

num magis amare & velle gloriam suam, quam nostram: quia juxta charitatis ordinem ita amari debet, quia illud bonum, & in se excellentius est, & magis conjunctum Deo & Christo. Nihilominus tamen verum est, Filium Dei non propter suum commodum, sed propter homines humanitatem assumpsisse, quia ipsa Incarnatio fuit humanitatis exaltatio, non divinæ personæ: quia divinæ personæ nihil inde utilitatis accessit, sed potius *se ipsam exinanivit*, ut loquitur Paul. ad Phil. 2. id est, assumpsit naturam humanam passibilem, quæ comparatione divinæ naturæ est quasi nihil, & sub ea majestatem suam occultavit, ut omnes Patres exponunt: & in hoc sensu utitur interdum illa argumentatione contra hæreticos Cyril. Alex. lib. 3. Theos. c. 2. Similiter etiam verum est, omnia, quæ ad pœnam, dolorem, & satisfactionem pertinent, ac denique quæ in corpore passibili ut sic peracta sunt, tantum propter nos fuisse suscepta, ipsi enim Christo propter se non fuissent necessaria: at vero postquam illa assumpsit, consequenter potuit Christus aliquid per ea sibi acquirere in humanitate sua. Neque inde in aliquo minuitur charitas Christi, sed in eo apparet maxima, quod cum ad gloriam suam non indiguerit morte, ut nos copiose redimeret, voluit pro nobis mori: & ideo in Scriptura passio, & mors, & similia ad nos referuntur, quia occasione nostri peccati assumpta fuerunt.

Ut vero aliquo probabiliori discursu hanc sententiam confirmemus, dico primo. Christus Dominus non meruit sibi gratiam creatam, neque alios habitus infusos. Probatur, quia duobus modis intelligi posset hæc meruisse. Primo, per opera subsequentia tempore, vel natura, seu procedentia ab ipsis habitibus, & per hæc non meruit hujusmodi habitus. Primo quia ex natura rei meritum debet antecedere præmium saltem ordine naturæ, hoc enim postulat natura ipsius meriti, cum sit causa, & via ad præmium. Quod si interdum aliter factum est, ex divina dispensatione fuit propter aliquam necessariam causam, & supposita aliqua imperfectione, ut dicemus infra, agentes de gratia data antiquis Patribus ex meritis Christi, & ideo respectu sui ipsius, non oportuit, nec decuit, esse in Christo talem modum meriti. Secundo, quia quod datur propter merita futura, datur dependenter a futuris operibus: Christus autem semper habuit hæc dona, tanquam proprietates sibi connaturales, & ut absolute sua sine aliqua dependentia a futuris, quia ille alius modus habendi hæc dona imperfectus esset. Tertio, quia principium meriti de facto non cadit sub meritũ, & ideo Christus non meruit Incarnationem suam: ergo eadem ratione habitualis gratia non cadit sub meritum illius operis, cujus ipsa est principium. Quocirca omnes rationes, quibus supra probavimus, Christum non meruisse Incarnationem, probant non meruisse gratiam per hæc opera subsequentia. Secundo intelligi potest hoc meritum per opera ordine naturæ antecedentia hos habitus: & quod neque hoc modo possit hujusmodi meritum convenienter Christo attribui, probatur, quia tale meritum primo & per se fundari deberet in actibus supernaturalibus, actus enim naturales non sunt secundum se proportionati ad merenda supernaturalia dona, Christi autem meritum fuit omni ex parte perfectum, & ideo non solum ex parte personæ operantis, sed etiam ex parte ipsorum operum habuit proportionem & condignitatem cum præmio. Tum præterea, quia Christi anima in primo instanti suæ creationis, vel non habuit cognitionem naturalem, ut quidam volunt, quia hæc cognitio pendet a phantasmatibus: vel si habuit, non prius natura illam habuit, quam cognitionem supernaturalem, quia naturalis cognitio nullo modo fuit ratio & causa supernaturalis cognitionis. Quin potius supernaturalis cognitio dici potest ordine naturæ antecessisse, quatenus per illam elevata est anima Christi ad statum supernaturalem, & beatificum, in quo esse debuit omni ex parte perfecta, & independens in omni cognitione sua ab usu phantasmatum: ergo meritum supernaturalium donorum non potuit fundari in cognitione naturali, neque in actibus voluntatis, qui illam consequuntur.

Christus sibi neque gratiam creatam, neque alios habitus infusos meruit.

Denique certum est, omne meritum de condigno apud Deum, fundari in aliqua cognitione supernaturali; superest ergo, ut probemus, non meruisse Christum habitus supernaturales per actus supernaturales ordine naturæ priores. Quod ita ostenditur, quia actus supernaturalis, qui est prior natura suo habitu, non elicitur ab illo, ut in materia de gratia late demonstravi, & infra in materia de pœnitentia illud attingam, quia repugnat propriam causam efficientem esse effectum sui effectus in genere causæ materialis, vel alio simili. At vero anima Christi nunquam operata est actus supernaturales, etiam in primo instanti, nisi ex habitu, quia semper operata est perfecto, & connaturali modo, unde ad eliciendum primum actum scientiæ infusæ præintelliguntur illi esse indita lumen & species: & primus actus charitatis intelligitur supponere habitum, a quo eliciatur: ergo Christus non obtinuit hos habitus per meritum horum actuum ordine naturæ antecedens, cum revera non antecesserit: ergo ulterius nec gratia ipsa data est propter hoc meritum, quia hæc gratia, quæ est in essentia animæ, & comparatur ad alios habitus infusos, ut forma principalis ad suas potentias, ordine naturæ illis supponitur. Et eadem ratione concluditur, nullum alium habitum cecidisse sub hoc meritum, quia non est major ratio de uno quam de aliis, & quia, infusa gratia, omnes alii infunduntur, ut comitantes illam, unde alii habitus non cadunt sub meritum, nisi cadat ipsa gratia. Unde confirmatur, quia isti habitus consequuntur unionem ut proprietates illius; unio autem hypostatica, cum substantialis sit, proprie fit in substantia ipsius animæ simul cum corpore: ergo ratione illius primo perficitur anima in essentia sua per gratiam habitualem, ex qua manant habitus ad potentias, & tandem anima sic perfecta in actu primo intelligitur connaturali & perfecto modo prodire in actum secundum. Non ergo dati sunt isti habitus animæ Christi, quia supernaturaliter operata est, sed dati potius sunt, ut supernaturaliter operaretur; non ergo sunt dati propter meritum, sed potius ad merendum.

Ex his dico secundo, non meruisse Christum beatitudinem animæ suæ. Hæc fere sequitur ex præcedenti, & fere eodem modo demonstratur, nam ex dictis satis constat, non meruisse illam per actus ordinis naturalis, neque per supernaturales, posteriores vel subsequentes ipsam visionem beatam. Quod vero neque per antecedentes, seu priores ordine naturæ illã meruerit, probatur primo, quia nullus actus intellectus præcessit ordine naturæ in Christo ipsam visionem beatam. Primo quia est magna perfectio animæ Christi, ut primus intuitus ejus ad ipsam divinam essentiam in se ipsam fuerit terminatus: quo enim illa anima intelligitur effecta similior ipsi divinæ naturæ, eo perfectior existimanda est: primus autem intuitus Dei intelligentis intelligitur terminatus ad se ipsum; ergo anima Christi erit Deo similior, atque adeo perfectior, si ad hunc modum visionem ejus participavit. Secundo, quia nullus alius actus intellectus est causa, vel dispositio ad illam visionem, ut significat D.Th. supra q. 9. art. 3. ad 2. ratio est, quia non est intelligendus Christus procedere in cognitione ab imperfecto ad perfectum, etiam ordine naturæ: sed potius intelligendus est ab optimo, & perfectissimo actu, ut pote sibi intrinseco & maxime connaturali statim inchoasse. Tertio, quia lumen gloriæ est quasi prima proprietas consequens gratiam consummatam, seu existentem in eo perfecto statu, in quo in fide fundata non est: sicut enim intellectus est prima proprietas consequens rationalem animam, ita lumen supernaturale & divinum, est prima proprietas comitans supernaturalem gratiam, quæ in statu viæ propter imperfectionem ejus fide utitur tanquam intellectuali virtute sibi proportionatã, de se autem postulat lumen clarum & perfectum ad suam consummatam perfectionem. Quocirca, sicut non meruit Christus alias virtutes comitantes gratiam, ita neque lumen gloriæ, quod est virtus quædam per modum potentiæ vel habitus, seu actus primi perficiendi & elevandi intellectum ad perfectissimum actum secundum: quia, sicut aliæ virtutes prius natura intelliguntur infusæ animæ Christi ante omnem actum secundum, ita & lumen gloriæ. Ex quo ulterius concluditur, non meruisse Christum visionem ipsam beatam, quia prius natura intelligit anima Christi per hoc lumen, quam per ullum aliud, quia est potentissimum & expeditissimum ad agendum, & habet conjunctam essentiam divinam per modum speciei, seu objecti actu intelligibilis perfectissimi: unde necessario prodit in actum visionis Dei, qui est vel adæquatus illi, vel certe maxime proprius & connaturalis: unde, sicut intel-

Neque beatitudinem animæ suæ meruit sibi Christus. Primus actus intellectus Christi ordine naturæ fuit visio beatifica.

intellectus angelicus prius natura intelligitur elicere cognitionem propriæ substantiæ, quam cujuscumque alterius objecti: ita intellectus informatus lumine gloriæ, prius natura intelligitur elicere ipsam visionem Dei, quam alium quemcumque actum supernaturalem: ergo antecessit ordine naturæ illa visio omnem cognitionem, in qua posset fundari meritum, atque adeo antecessit omne meritum: non ergo per prius aliquod meritum comparata est. Quæ ratio evidentius concludit, si lumen gloriæ, & scientiæ infusæ est unum & idem: hoc enim supposito recte concludit illa ratio, primum actum illius luminis esse visionis beatæ, & consequenter ordine naturæ antecedere omnem actum scientiæ infusæ. Si vero dicamus illa lumina esse distincta, verisimilius diceretur comparari inter se, tanquam perfectum, & imperfectum in eodem ordine, & statu beatifico: videtur enim lumen scientiæ infusæ veluti accidentalis perfectio illius status. Unde nulla ratione probabili videtur dici posse, actum scientiæ infusæ antecessisse ordine naturæ actum visionis beatæ, neque igitur aliquod meritum illam antecessisse credendum est. Quod tandem confirmatur, quia necesse est fateri aliquem actum cognitionis supernaturalis datum esse animæ Christi absque ullo priori merito; ergo maxime hoc verisimile est de visione beata, quæ & natura sua est prior & perfectior actus, & maxime debitus ac connaturalis unioni.

Ratio D.Thom. Et juxta hæc, quæ dicta sunt, explicanda est vis rationis D.Thom. quæ in hoc fundatur, quod meritum beatitudinis non est simul cum ipsa beatitudine: quod nonnulli discipuli D. Thom. propter primum argumentum primæ sententiæ de ordine naturæ interpretari conantur. Sed D.Thom. aperte loquitur de duratione temporis: intelligendus ergo est, non de quocumque merito, & præmio, sed de præmio beatitudinis & secundum ordinariam potentiam seu legem: hujusmodi enim meritum fundatur in gratia operante per fidem, & hoc sensu dici solet fundari in gratia imperfecta, ut D.Thom. loquitur 1.p.q.62.art.4. illa autem imperfectio repugnat cum tali præmio. Quod si datur aliquod meritum fundatum in altiori cognitione, ut fuit Christi meritum, repugnat illud esse simul cum beatitudine & ordinari ad illam, quia supponit illam, ut explicatum est. Et hæc ratio probat etiam de gratia & scientia.

Ex fundamentis vero primæ sententiæ testimonia Scripturarum facilia sunt, & exponenda juxta ea, quæ statim sect. sequenti dicemus. Prima item ratio expedita jam est, ostensum est enim non potuisse Christum mereri hæc dona, nisi vel carendo illis, vel imperfecto modo illa habendo, vel etiam efficiendo imperfecte & non connaturali modo aliquam operationem: & ita non procedunt reliqua, quæ in illa ratione recte dicuntur, sed non contra nostram sententiam: quia non nititur fundamento ibi impugnato, scilicet, quod illi duo tituli meriti & proprietatis connaturalis repugnant: hoc enim non dicimus, sed solum, quod repugnaverit habere hæc dona cum omni perfectione debita & connaturali, & habere ex merito. Ut autem recte supra notavit Scotus, quod Christus non meruerit hæc dona, solum quia perfectissimo modo illa præhabuit, nihil minuit perfectionem ejus, quia nihilominus vere habuit potestatem merendi hæc omnia, seu quidquid perfectionis est in tali potestate, habuit etiam actuale meritum tanti valoris, ut ad hæc omnia promerenda esset sufficiens. Quod ergo propter solam anticipationem, unum non fuerit ordinatum ad aliud, nihil perfectionis simpliciter minuit. Possumus exemplum adhibere in ipsomet Christo, ut Deus est, cujus perfectionem non minuit, quod generare Deum non possit, quia in se habet quidquid perfectionis est in potentia generandi, & totam perfectionem actus, quo pater generat, & solum non convenit illi generare, quia secundum ordinem originis quodammodo a Patre præventus est.

Ad secundum discipuli D.Th. valde laborant, ut concilient has sententias, quas ipsi tribuunt D.Th. scilicet Christum sanctificatum esse per propriam dispositionem, & nihilominus non meruisse gloriam per talem dispositionem; & qui melius effugiunt, respondent, licet dispositio sit prior in genere causæ materialis, non tamen simpliciter, & ideo non esse meritoriam. Sed hoc non satisfacit, tum quia hæc dispositio simpliciter est prior natura, ut in materia de gratia demonstravi: tum etiam quia juxta doctrinam D.Th. ipsum meritum ad genus causæ dispositivæ revocatur, ut patet ex 1.p.q.23.a.5. Respondeo igitur negando, animam Christi fuisse sanctificatam per dispositionem, qua se ipsam ad gratiam præparavit, ut recte docuerunt Bonav. & Richar. supra, & in eadem sententia fuisse Sotum refert Medina supra q.7.a.13. in fine, qui non satis consequenter loquitur, tam in eo loco, quam in præsenti: quia revera est eadem ratio in Christo Domino de merito & de dispositione: tum quia vera dispositio ad gratiam procederet ab auxilio & non ab habitu gratiæ: tum etiam quia oporteret talem dispositionem fundari in aliqua cognitione priori visione beatifica. D. Thom. autem in citato loco q.34.a.3. solum dixit, Christum esse sanctificatum secundum proprium actum, quod non necesse est intelligi de actu, qui natura antecedat ipsam infusionem habitus, sed qui consequatur potius per modum liberi consensus, quo anima, quæ sanctificatur, diligit suum sanctificatorem, & gratias ei agit: qui actus, & si quis est alius similis, non est dispositio præparans, sed veluti ornans, & consummans ipsam sanctificationem, sicut actus secundus perficit primum: hanc enim duplicem dispositionem distinxit D.Th. supra q.9.art.3. ad 2. significans, dispositiones animæ Christi potius esse posteriori, quam priori modo explicandas. Et conveniens ratio reddi potest, quia cum anima Christi nihil haberet repugnans sanctificationi, imo haberet rationem unionis veluti intrinsecum principium sanctificationis connaturalis, non indigebat libera dispositione præparante ipsam ad gratiam, sed potius ex vi unionis gratia illi data est, ut per eam modo perfecto & connaturali, statim operaretur. Quocirca hæc Christi sanctificatio non in omnibus proprietatibus similis fuit sanctificationi aliorum, etiam ratione utentium, habuit enim quidquid perfectionis in aliis invenitur, & ideo simul habuit actum secundum cum primo. Quod vero in aliis sit dispositio præparans, & natura prior, ad perfectionem non pertinet, sed potius imperfectionem supponit: quia vel sanctificatio fit ad removendum peccatum, vel saltem ad elevandam naturam ad supernaturalem ordinem: at vero Christi anima supponitur elevata per gratiam unionis, quam nulla potuit præcedere dispositio, ut supra demonstratum est.

Anima Christi non fuit sanctificata per propriam dispositionem præparantem.

Sed, quamquam ea, quæ diximus, vera sint de habitibus gratiæ & scientiæ per se infusis, dubitari adhuc potest primo, an meritus fuerit Christus gratiam actualem, seu actus supernaturales, aut valorem suorum actuum. Quidam enim formidant concedere hujusmodi meritum actibus Christi; quia alias toto illo tempore, quo sibi hæc merebatur, nihil nobis mereri potuisset; & ita usque ad finem vitæ, & fortasse usque ad extremum actum meritorium, quando jam nihil amplius sibi merebatur, nihil etiam nobis fuisset meritus; quod esse plusquam falsum, constat ex his, quæ disp. 39. sect. 2. & 3. adduximus, & ex supra dictis q. 1. art. 2. disp.4. Sequela probatur, quia quilibet actus Christi erat infiniti valoris: ergo, si per priorem actum merebatur valorem actus subsequentis, illud erat adæquatum præmium talis actus: ergo per illum nihil amplius poterat de condigno mereri: ergo, si semper per actus priores meritus est posteriores gratias actuales, & valorem subsequentium actuum, nihil potuit per illos priores actus nobis mereri, donec perventum est ad actum, quo nihil sibi meritus est, quod de solo ultimo actu dici poterit. Sed hic discursus fundatus est in uno timore proveniente ex falsa existimatione meritorum Christi & infiniti valoris eorum. Ostendi enim supra disp.4. Christi meritum tam excellens & infinitum, ut quilibet actus ejus ad omnia præmia, tam divisive quam collective sumpta, sufficiat, etiam si in illis plura contineantur, quæ infinitatem habeant, & cum eis alia conjungantur; nam hæc omnia adæquat infinitas divinæ personæ, a qua sumitur infinitus valor meritorum Christi. Secundo deficit ille discursus, quia, licet Christus meritus fuerit gratiam actualem, non sequitur meritum etiam fuisse valorem suorum actuum, ut declarabo.

Dubium.

Quorundam opinio.

Impugnatur.

Alii negant, Christum meritum fuisse has gratias, quia erant sibi connaturales & debitæ, tam ratione unionis, quam ratione habituum supernaturalium. Sed hæc ratio non est sufficiens, ut ex dictis constat: quia diximus, hos duos titulos, scilicet, debitum connaturalitatis, & meriti non

Aliorum placitum refutatur.

non repugnare, si aliunde non intercedat impedimentũ, vel aliquid repugnans merito. Nam etiam in homine puro, qui per infusionem primæ gratiæ justificatur, reperimus, hoc ipso, quod illi prima gratia infunditur, deberi ei gloriam debito connaturalitatis, ut hæreditatem filio; & nihilominus, juxta probabilem sententiam eam sibi meretur per actum contritionis gratia formatum.

Per distinctiones variis dubio satisfit. Distinctione igitur videtur utendum, & in primis excludendi sunt actus beatifici, & omnia bona supernaturalia ad illos necessaria: de his enim jam satis dictum est. Nam, quæ de beatitudine animæ diximus, procedunt de omnibus actibus necessariis ad illam beatitudinem, sive in eis consistat essentia beatitudinis, sive non; & a fortiori procedunt de quolibet Dei concursu ad illos necessario: nam ille etiam omne meritum antecedit. Deinde omittendus est primus actus meritorius Christi, quia ex iisdem rationibus factis constat, neque talem actum secundum se potuisse esse ex merito, cum meritum non supponat, neque etiam concursum ad talem actum, vel quicquid ad illum necessario perexigitur, potuisse esse ex merito propter eamdem causam. Difficultas ergo superest de reliquis actibus, qui tempore vel natura consequuntur primum actum meritorium. In quibus distingui potest id, quod erat ex solo Deo, ut Deus est, & quod erat ex humana Christi voluntate libere eliciente vel imperante, & quod erat ex Verbo Divino ut hypostatice unito humanitati. A Deo enim ut Deo, erat actualis concursus gratiæ seu supernaturalis ad tales actus, & omnis actualis gratia præveniens: ostendimus enim supra q.7. has etiam gratias fuisse interdum necessarias, interdum valde utiles animæ Christi. A voluntate humana Christi erant iidem actus, quatenus in eos influebat libere. A Verbo autem erat specialis dignitas & sanctitas, quæ illis actibus communicabatur, & quantitas valoris infiniti, quem in genere meriti & satisfactionis habebant.

Ut ergo a clarioribus incipiam, actus Christi Domini, ut erant ab illius humana voluntate, non cadebant sub meritum ejusdem Christi. Patet, quia nemo meretur id, quod est suum, quatenus suum est; sed actus, ut sunt a propria voluntate, sunt ita proprii ipsius operantis, ut ea ratione dicatur maxime ipsorum dominus: ergo ut sic non cadunt sub meritum ipsius operantis. Hæc autem ratio eodem modo procedit in Christo. Secundo, quia ea tantum cadunt proprie sub meritum coram Deo, quæ sunt dona ejus: sed actus liberi ut sic non sunt dona Dei, nisi ut sunt a Deo, non vero ut sunt ab ipso homine operante, nisi quatenus Deus facit, illum operari, in quo jam consideratur operatio ut est a Deo, & non præcise ut est ab homine: ergo, absolute loquendo de actu sub hoc præciso respectu ut est a voluntate libera, non potest esse præmium meritorum, & consequenter nec potest cadere sub meritum.

Addo ulterius, hos actus, quantum ad valorem infinitum, quem habebant ex conjunctione ad Verbum; non cecidisse proxime sub meritum Christi, non quia exhaurirent illud meritum: hæc enim ratio (ut opinor) parvi momenti est: sed quia ille valor non pendet ex nova Dei voluntate, neque ad illum est novus concursus necessarius, imo neque impediri potest, etiam de potentia absoluta, supposita unione hypostatica in ipsa natura, quæ est talis operationis principium: & ideo dixi, proxime non cadere hunc valorem sub meritum, nam remote, si ipsa unio caderet sub meritum, posset aliquo modo talis valor attribui meritis, non in se, sed in radice: sicut nunc dici potest de unione quoad conservationem ejus, ut supra dictum est. Sed hoc non satis est, ut valor operum in se dicatur cadere sub meritum, sicut nunc justus meretur augmentum gratiæ, a quo augetur etiam subsequens meritum, & tamen non dicitur mereri posteriora merita, quod majori ratione in præsenti verum est.

Argumentor igitur in hunc modum; quia id solum cadit sub meritum respectu Dei, quod Deus ipse conferre potest, & posset etiam non conferre non intercedente merito: sed supposito quod Christus sic operetur, fieri non potest, quin talis actus habeat infinitum valorem, & sanctificationem, ac dignitatem infinitam a Verbo: ergo, supposita incarnatione talis actus secundum talem specialem rationem non potest cadere sub meritum. Dices. Videtur hæc ratio coincidere cum alia de proprietate connaturali aut debito: quia hic valor videtur esse connaturalis proprietas moralis talium actuum prout sunt a Verbo incarnato. Respondetur, esse quidem proprietatem connaturalem, sed talem, quæ sit a solo Verbo quasi formaliter, sine novo influxu aut causalitate Dei, quia non est proprietas physica, sed moralis. Unde etiam fit, ut impediri non possit de potentia absoluta, supposita unione, sicut fieri non potest, quin humanitas sanctificetur per unionem. Nec potest illa sanctificatio cadere sub meritum, si unio sub meritum non cadit. Non ergo procedit ratio de quacumque proprietate connaturali, sed de illa quæ est tantum formaliter a priori dono, seu gratia unionis, & novam dependentiam a Deo non habet. Secus vero est de proprietate, debita quidem ex quadam proportione connaturali, quæ tamen indiget novo influxu Dei, & quam Deus posset negare absolute loquendo: in hac enim proprietate est longe diversa ratio, ut per se constat.

Sed objicies; nam supra disp. 10. sect. 4. diximus, meritum fuisse Christum partialem unionem hypostaticam illarum partium materiæ, quas per continuam nutritionem acquirebat: ergo eadem ratione meritus est unionem in hypostasi convenientem actibus, quos in discursu totius vitæ exercebat: meritus est igitur infinitum valorem, quem tales actus ex hac unione habuerunt. Respondetur, negando priorem consequentiam, quia partes materię uniuntur immediate Verbo Dei: unde necessaria est nova actio, & quasi novum donum Dei, ut illæ in se ipsis uniantur, & de absoluta potentia possent non uniri, etiam si humanitas, ut ex parvo corpusculo composita, esset unita: & ideo est in illis quidquid necessarium est, ut cadere possint sub meritum, supposita actus meritorii & sufficientis effectione & antecessione. At vero actus non uniuntur Verbo immediate, sed tantum mediate, & quasi denominatione extrinseca ab unione facta in humanitate, & ideo talis unio non potest cadere sub speciale meritum, quia solum est veluti relatio resultans necessario, posito fundamento, & termino, quam impossibile est cadere sub proprium & distinctum meritum ab ipso fundamento & termino: maxime si supponatur (quod in præsenti verissimum est) ad illam resultantiam nullum novum Dei influxum esse necessarium. — Occurritur objectioni.

Ultimo addendum est, meritum fuisse Christũ omnes actus supernaturales, quos post primum meritorium habuit, quatenus sunt dona Dei, hoc est, quantum ad supernaturalem concursum, quem ad illos eliciendos a Deo habuisset, & consequenter etiam fuisse meritum omnes gratias actuales, tam excitantes, quam adjuvantes, omnesque supernaturalis providentiæ effectus ac beneficia suæ humanitati collata. Ratio est, quia respectu harum gratiarum fuerunt in Christo omnes conditiones ad meritum necessariæ, sine ulla nova dispensatione, sed modo maxime connaturali: ergo nulla superest ratio ad negandum hæc meritum fuisse, cum aliunde procedant omnes rationes supra tactæ, scilicet, quod hoc spectat ad quandam majorem perfectionem, tam ex parte ipsius Christi ut hominis, quam ex parte Dei, & sapientissimæ providentiæ ejus. Antecedens probatur facile, quia primus actus meritorius Christi habuit sufficientem valorem ad hæc omnia promerenda, ut constat ex dictis disp. 4. antecessit etiam tempore, vel natura reliquos omnes actus, vel actuales gratias, ut supponimus. Hujusmodi etiam gratię ex se sunt convenientia pręmia meritorum: unde & nos, si justi simus, interdum illas meremur: nam bene utendo priori gratia, meremur posteriorem: & ipse Christus illas nobis promeritus est: quid ergo obstare potuit, quin Christus sibi fuerit illas meritus? Dices. Quia erant sibi connaturales ratione unionis & status beatifici. At hoc nihil obstat, quia res uno modo debita potest fieri debita alio titulo, præsertim quando novus illi titulus est diversæ rationis, & majus quoddam vinculum addit priori debito: ita vero est in præsenti, nam meritum addit debitum justitiæ, quod diversum est a debito connaturalis proportionis; & aliquo modo majus, quia, quod hoc modo debetur, negari non potest ex solo arbitrio & voluntate debitoris, quin violetur rectitudo alicujus virtutis: quod vero priori tantũ modo debetur negari potest, saltem per potentiam Dei absolutam ex ipsius voluntate sine defectu rectitudinis seu violatione alicujus virtutis. Quamvis ergo hę gratię actuales Christo essent illo priori modo debitæ ratione unionis, nihilominus habuit locum in eis meritum, ut fierent debitæ etiam ex justitia. — Respondetur objectioni.

Dices, hac ratione, ad summum, probari, non repugnasse,

gnasse, ut hę gratię caderent sub meritum Christi, non obstante priori debito, non vero, quod de facto illas meruerit: unde cum hoc alias nulla sufficiente authoritate aut ratione constet, non est cur sine necessitate asseratur. Præsertim, cum non videatur verisimile, Christum ordinasse sua merita ad obtinenda hæc auxilia, quæ certo sciebat, sibi esse parata & donata cum ipsa unione. Respondetur, utrumque concludi sufficienter ex discursu facto: probatur enim illa ratione potuisse Christum Dominum hæc dona mereri, servatis omnibus legibus necessariis ad meritum, tam ex natura rei, quam secundum ordinariam Dei providentiam, quia hæ gratiæ sunt ex his bonis, quę proposita sunt hominibus viatoribus in præmium bonorum operum, & Christus viator fuit, & meritum ejus valorem habuit sufficientissimum, & antecessit collationem harum gratiarum. Huic autem principio adjungimus, Christum Dominum meritum fuisse tam sibi, quam aliis, quidquid sine dispensatione mereri potuit, quia cum hoc sit majoris perfectionis, & in Christi operibus & dignitate habeat sufficientissimum fundamentum non est cur ipsi denegetur. Accidit, quod Deus in omni genere causarum & effectuum operatur per causas secundas quidquid commode potest: ergo in genere causæ meritoriæ operabitur per Christum, præsertim in ipsomet Christo, ejusque humanitate, quidquid connaturaliter potest. Neque necesse est, ut omnia in particulari sint revelata, sed satis est, quod in principiis generalibus contineantur: alioqui multa alia essent a Christo jure excludenda, ut quod promeritus sit capitis dignitatem, vim miraculorum effectricem, & alia de quibus sect. seq. dicemus. Sicut de puris hominibus non sunt in particulari revelata omnia, quæ merentur, & tamen ex principiis generalibus, & ex quibusdam particularibus alia colligimus, ut quod bene utendo uno auxilio, mereantur aliud, &c. Quod denique attinet ad ordinationem meritorum Christi, ut fiebat per voluntatem ejus humanam in primis ad merendum aliquid, non est necesse, ut is, qui meretur, ex propria intentione ordinet suum meritum ad obtinendum tale præmium, ut in nobis etiam constat: sed sufficit divina ordinatio, & promissio sub conditione operis. Ac deinde, licet in particulari non fiat hæc relatio, tamen in generali nullus est, qui vel formaliter vel virtute non habeat intentionem consequendi vel merendi suis operibus, quidquid potest, juxta illorum valorem, & leges a Deo statutas. Tandem in Christo, qui omnia distincte agnoscebat, verisimilius est, actu ordinasse sua merita ad obtinenda omnia præmia, quæ sub meritum suum cadere poterant juxta divinam ordinationem: in hoc enim nullum est inconveniens, nec imperfectio, sed potius major perfectio, quia cum hac ordinatione habebat Christus optimos fines & motiva in suis operibus, & meritis exercendis, & hanc ipsam ordinationem suorum meritorum, ad majorem Dei gloriam tandem ultimate referebat.

Ultimus evadendi modus occluditur. Sed dicet tandem aliquis. Ergo meritus est sibi Christus Dominus impeccabilitatem animæ suæ, quia meruit illam divinæ providentiæ directionem, qua suæ animæ collatum est, ut a bono declinare non posset: consequens videtur esse absurdum, quia Christus non suis meritis factus est impeccabilis, sed natura sua ita id habuit, ut secluso omni merito illi denegari non potuerit, etiam de potentia absoluta. Respondetur, negando sequelam, quia ante omne meritum fuit impeccabilis, sicut fuit sanctus per gratiam unionis: unde hoc non est ex donis, quæ subsequuntur, sed ex his, quæ antecedunt primum actum meritorium. Quod confirmatur, nam esse impeccabilem non dicit actum tantum, sed intrinsecum debitum & necessitatem carendi omni culpa, hanc autem necessitatem non habuit Christus per meritum sed immediate ex vi unionis, & ideo non meritus est esse impeccabilis, etsi mereri potuerit particulare auxilium, quo voluntas ejus ad aliquod bonum operandum excitata, vel adjuta est. Necessitas enim non peccandi tantum est necessitas quoad specificationem, & abstrahit ab hoc vel illo modo, quo potest executioni mandari: & ideo, licet hoc vel illud auxilium cadat sub meritum, non tamen ipsa necessitas non peccandi. Eo vel maxime, quod per visionem beatam facta est proxime illa anima impeccabilis, licet radicaliter jam esset impeccabilis per unionem, & tamen nec unio, nec visio beata, sub Christi meritum ceciderunt, ut in superioribus ostensum est.

Dubiola aliquot enodantur. Ex his expeditur quæstio, an Christus meritus fuerit habitus scientiarum, & virtutum moralium suo genere acquisitarum: item concursum & auxilium ad omnes actus habituum recte & frequenter exercendos: item ministrationem specierum intelligibilium accommodatam ad plenitudinem scientiæ vel experientiæ obtinendam absque defectu vel errore & similia. Dicendum est enim, in primis non meruisse sibi Christum dictos habitus, quia illos habuit per accidens infusos a principio simul cum gratia, & in eodem signo atque adeo prius ordine naturæ quam actum meritorium exerceret: quia prius intelligitur perfecte constitutus in actu primo ad actus omnes exercendos, quam in actum aliquem secundum exierit. Tenendo autem, hos habitus discursu temporis fuisse comparatos, ex alio principio dici potest non cecidisse sub meritum, quia scilicet sunt naturalia bona, & in causis naturalibus sufficienter contenta, imo ex illis necessitate quadam obtinenda: hujusmodi autem bona non sunt ordinata a Deo, per se loquendo, ut per meritum habeantur, sed solum ea, quæ supernaturalia sunt, quod in Christo Domino intelligendum est modo statim declarando. Deinde, de ministratione specierum vel phantasmatum concursu, & aliis supra tactis, quando mere naturaliter fiebant per solas causas naturales suo naturali cursu operantes, nullum erat necessarium meritum, ob rationem dictam. Quando autem intercedebat singularis providentia, vel actio Dei, sive immediate, sive mediantibus angelis, singulari & extraordinario modo Christo obsequentibus multum verisimile est, totum id fuisse Christo retributum, non solum propter personæ dignitatem, sed etiam propter sua merita. Nam in hujusmodi bonis locum habent omnes rationes factæ, & omnes leges & conditiones meriti: & illa bona, licet in substantia naturalia sint, in modo tamen sunt supernaturalia & ad supernaturalem finem ordinata erant, nimirum ad unionem hypostaticam tanquam debitum ornamentum ejus, & ut Christus convenienter posset sua munera exercere, præsertim munus redemptoris, & doctoris hominum, & supremi judicis, ac perfectissimi exemplaris virtutum omnium.

SECTIO III.

Utrum Christus meruerit gloriam sui corporis, suique nominis exaltationem.

Calvinus, ut supra retuli, negat Christum aliquid sibi meruisse, cujus sophisticum fundamentum supra indicavimus, & dissoluimus: ex Scholasticis vero Guiliemus de Rubion in 3. d. 18. non negat simpliciter hoc Christi meritum, dicit tamen esse rem dubiam & incertam, & ideo non esse simpliciter affirmandum, quia neque ex Scriptura colligitur, neque ex certa aliqua ratione: quia cum Christus sit dominus omnium, non indiguit merito, ut perfectionem quamcumque, seu dignitatem obtineret. Scotus vero eadem distinct. 18. dicit indirecte meruisse Christum gloriam corporis, quia meruit, ut removeretur impedimentum talis gloriæ, directe autem non meruisse illam, quia ablato impedimento habebat intrinsecum principium, ex quo illa manaret. Et ad hunc modum videtur loqui Cyril. lib. 3. Thesau. cap. 3.

Dico tamen primo, Christum Dominum meruisse gloriam corporis sui, neque hoc posse sine temeritate negari. Ita enim docent Theologi omnes cum D. Th. hic, & Magistro in 3. d. 18. & habet magnum in Scripturis fundamentum. Lucæ enim 24. dicit ipse Christus: *Nonne oportuit pati Christum, & ita intrare in gloriam suam?* satis aperte significans, per passionem parasse sibi viam ad gloriam, atque adeo illam sibi meruisse, quod magis explicuit Paul. ad Philip. 2. dicens *Propter quod & Deus exaltavit illum, & donavit illi nomen, quod est super omne nomen*. Ubi particula illa *Propter*, si juxta vim & proprietatem suam, ut debet, explicetur, non tantum consecutionem unius post aliud, ut hæretici exponunt, sed etiam unum fuisse causam alterius significat: nulla autem alia ratio causæ hic intercedere potest, nisi meritoria, & ideo ad Hebr. 2. dicit idem Paul. *Vidimus Jesum propter passionem mortis, gloria & honore coronatum*, ubi nomen coronæ satis indicat victoriam, & præmium. Unde Basil. lib. 4. contra Eunom. sub titul. *Quod filius creatura*

tura non sit, dicit, propter obedientiam datum esse Christo in humanitate nomen super omne nomen. Idem dicit Aug. lib. 2. contra Maximi. c. 5. & lib. 3. c. 2. Chrys. Ambr. Anselm. Beda & alii explicantes citata loca Pauli: & late Vigil. lib. 5. contra Eutych. Hugo Victor. lib. 2. de Sacrament. p. 2. c. 6. Ratio vero est, quia hic habuerunt locum omnes conditiones necessariæ ad meritum, & cæteris paribus perfectius est habere aliquid ex merito, quam sine illo, ut recte D. Th. hic argumentatur. Neque huic merito obstat, ut supra dicebamus, quod aliis titulis & nominibus esset hæc gloria debita humanitati Christi, quia potuit illis adjungi ratio meriti, & hoc perfectius est.

Distinctio vero illa Scoti vix potest intelligi, quia in corpore Christi non fuit aliquod impedimentum gloriæ, nisi vel naturalis conditio corporis passibilis, quæ ex divina dispensatione cum gloria animæ conjuncta fuit: vel ipsa divina dispositio, qua statuit non influere gloriam in tali corpore usque ad resurrectionem. Primum non potest dici proprie impedimentum, cum sit ipsa naturalis conditio, quæ per gloriam perficienda erat, & quamvis ita vocetur, auferri tamen non poterat nisi per ipsam gloriam corporis: mereri ergo ut tale impedimentum auferatur, nihil aliud est, quam mereri ipsam gloriam corporis: & idem est si dicamus, meruisse ut auferretur impedimentum ex parte divinæ ordinationis, quia hoc ipsum est mereri, ut Deus influat gloriam hoc tempore, quam antea non influebat. Et quamquam modum loquendi admitteremus, potius dicendum esset meruisse Christum directe gloriam corporis, & consequenter, ut auferretur impedimentum: sicut qui redimit captivum, directe meretur libertatem ejus, & consequenter, ut vincula vel impedimenta removeantur. Nec denique huic merito obstat connexio, quæ est inter gloriam animæ, & corporis, ex qua fieri videtur, ut nemo possit alteram sine altera mereri: hoc enim, ad summum, procedit in eo, qui utraque caret, cum enim corpus non possit esse gloriosum nisi per animam (saltem de potentia ordinaria) non potest quis mereri gloriam corporis nisi vel gloriam animæ habeat, vel illam mereatur: & hoc modo merentur omnes puri viatores: quia enim merentur per actus animæ informantis corpus, ideo merentur gloriam animæ, quæ redundat in corpus. At vero supposita gloria animæ separata a gloria corporis, nihil est, cur non possit ipsa gloria corporis directe sub meritum cadere: præsertim cum non omnino physice sequatur ex gloria animæ, sed secundum Dei determinationem, qui voluit ut gloria animæ communicaretur corpori, potuit tamen velle, ut hoc ipsum per merita mandaretur executioni.

Ab instanti mortis anima Christi fuit impassibilis, meritis ejusdem Christi.

Et ex hac conclusione sequitur primo, meruisse Christum impassibilitatem animæ suæ, quam ab instanti mortis consecuta est, quamquam enim Magister in 3. d. 18. in dubium revocet, an ab instanti mortis illa anima fuerit perfecte impassibilis, vel tantum a resurrectionis puncto, mihi tamen omnino verum & certum videtur statim fuisse impassibilem, ut Palud. ibi notavit q. 2. a. 3. & dicemus latius infra agentes de morte Christi: quia anima Christi Domini statim, ac fuit separata a corpore passibili, fuit simpliciter & omni ex parte beata, quantum esse potest anima separata a corpore. Hoc enim commune est omnibus animabus justis, quæ nulla indigent purgatione, post ipsius Christi mortem; cur ergo negabitur hæc perfectio ipsi animæ Christi? Præsertim cum ipse promiserit latroni: *Hodie mecum eris in paradiso*, ex qua promissione Patres omnes intelligunt, statim illo die animam latronis fuisse post Christi mortem in statu beatificio, & impassibili; ergo a fortiori idem sentiendum est de anima Christi. Quod tandē confirmatur, quia cum jam consummasset nostram redemptionem, non indigebat statu viatoris: ergo statim cœpit omnino esse in termino, & extra statum viæ, atque adeo omnino impassibilis. Hanc ergo indolentiam, seu impassibilitatem meruit Christus Dominus, sicut meruit gloriam corporis, illam enim merentur omnes isti, qui per sua merita gloriam consequuntur: & rationes supra factæ æque procedunt de hoc statu & de gloria corporis, & accommodari potest testimonium Isaiæ 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, & voluntas Domini in manu ejus dirigetur*, illo enim loco Septuaginta interpretes legunt: *Et vult Dominus auferre de doloribus animam ejus*, quæ verba Hieronymus etiam juxta hanc lectionem de Christo exponit; sicut & Aug. lib. 1. de consen. Evang. c. 31.

Propter quæ (ut obiter hoc notetur) non mihi placet, quod Vega dicit lib. 7. in Triden. c. 18. animam Christi usque ad resurrectionem fuisse propter nos viatricem, non ad merendum, sed ad satisfaciendum: *quæ animæ*, inquit, *separatæ interdum esse possunt viatrices, quoad satisfactionem*. Hoc, inquam, non mihi placet, quia anima separata nullo modo est in statu viatoris, nisi sit aliquo modo in statu passibili, & careat visione beata, quam est aliquando habitura, ut constat inductione in omnibus aliis: anima autem Christi post separationem a corpore non fuit in hoc statu passibilitatis, ergo neque in statu viæ, neque enim oportet fingere novum modum seu statum viæ in anima Christi absque ullo testimonio, vel ratione efficaci. Adde, animam separatam nunquam esse in statu satisfaciendi, sed satispatiendi tantum pœnam, quam in hac vita plene non persolvit: at vero anima Christi in hac vita plenissime solvit, & consummavit redemptionem nostram, ut supra probatum est.

Secundo infertur meruisse Christum resurrectionem suam, & omnes dotes corporis gloriosi, ut recte docet D. Th. infra q. 53. a. 4. ad 2. & eisdem rationibus & testimoniis supra allatis probari potest: quibus addi potest illud Ps. 109. *De torrente in via bibit, propterea exaltabit caput*, quod in hunc sensum August. exponit, sicut & illud Ps. 40. *Tu autem Domine miserere mei, & resuscita me*. Denique alii justi merentur resurrectionem suorum corporum, multo ergo magis Christus, quandoquidem potuit illam mereri, unde ad Rom. 8. dicitur nos futuros esse hæredes, *si compatimur, ut & conglorificemur*.

Dices. Ergo eadem ratione dicendum erit, meritum fuisse Christum augmentum corporis sui, & informationem seu unionem animæ suæ, ad omnes partes materiæ, quas per nutritionem acquirebat, sicut in superioribus diximus, meritum fuisse partialem unionem hypostaticam earundem partium materiæ. Consequens videtur absurdum, quia hæc erant mere naturalia supposito statu corporis passibilis & infantilis. Respondetur primo non esse necessarium hoc concedere, quia non habet rationem similem. Nam, ut nuper dicebam, supernaturalia bona sunt, quæ in præmium meritorum proprie sunt proposita, & ideo non est simile de resurrectione corporis, quæ supernaturalis est, & de augmento naturali ejusdem corporis. Neque de unione partium materiæ ad animam, & ad Verbum, quia prior erat mere naturalis, & per concursum causarum naturalium fiebat: posterior vero erat supernaturalis. Secundo dici potest meruisse Christum naturalia hæc bona, quatenus vel aliquo supernaturali modo fiebat, vel ex speciali aliqua Dei providentia procedebant, vel ad supernaturales fines erant necessaria, ut v. g. quod Ecclesia de Beatiss. Virgine ait, *lactasse Christum ubere de cœlo pleno*. Significat sane, etiam lac ipsum, quo Christus nutriebatur, fuisse singulari Spiritus sancti providentia præparatum, ac dispositum, prout tali corpori, & ad tales effectus, quales ipse intendebat, erat expediens. Hæc ergo ratio providentiæ, omnisque alia similis, ac denique quidquid Deus cum Christo post primum instans conceptionis ejus propter dignitatem personæ ejus, specialiter operatus est: id totum propter meritum ipsius fieri potuit, & credendum est, ita factum esse propter rationes factas sectione præcedente, quas omitto, quia eadem proportione hic possunt accommodari. Quocirca conceptio ex virgine, sine viro, & opera Spiritus sancti, prævio angelico ministerio, ac nuntio, quæ tempore vel natura antecesserunt primum actum meritorium Christi ut in re ipsa exercitum, licet facta fuerint ob dignitatem personæ Verbi incarnandi, non tamen fortasse ob meritum Christi, quia nondum in re præcesserat: & licet præcesserit in prævisione Dei, tamen ordo ad meritum, re ipsa præexistens in eadem persona est magis connaturalis, & non est necesse alium ordinem extraordinarium fingere sine fundamento aut necessitate. At vero nativitas ex virgine, servata ejus integritate, angelorum præconia & laudes, adoratio Magorum, & similia omnia, quæ Christi conceptionem subsecuta sunt, non tantum in ejus personali dignitate, sed etiam in ejus infinito merito fundamentum habuere, quia jam antecesserat, & nihil aliud desiderabatur. Ordinatio enim divina non creditur defuisse; cum hæc ratio providentiæ altior sit,

Objectio.

Prima responsio.

sit, ejusque justitiæ, misericordiæ, ac sapientiæ, Christique dignitati magis consentanea. Tertio evidentius sequitur ex dictis meruisse Christum triumphum ascensionis suæ, ut eisdem testimoniis & rationibus comprobari potest, indicatur ad Eph.4. *Qui descendit, ipse est, qui ascendit, quid est quod ascendit, nisi quia & descendit prius?* & Apoc.3. *Ego vici, & sedeo cum Patre meo.*

Dico secundo, Christus Dominus meruit exaltationem nominis sui. Ita D.Th.hic, qui sub hac exaltatione comprehendit omnia, quæ ad externam gloriam (quæ est clara cum laude notitia) pertinent. Quæ probatur, præter citata testimonia ex illa oratione Christi Joan.17. *Ego te clarificavi super terram, opus consummavi, quod dedisti mihi ut faciam, & nunc clarifica me tu Pater, &c.* Quæ oratio fuit efficacissima & meritoria: unde Aug. ibidem tract.104. *Humilitas*, inquit, *claritatis est meritum, claritas humilitatis est præmium*: cui orationi similis est illa Joan. 12. *Anima mea turbata est, & quid dicam? Pater clarifica me ex hac hora, & venit vox de cœlo dicens: Et clarificavi, & iterum glorificabo.* Quæ oratio aperte ostendit Christũ non fuisse omnino sui oblitum, ut supra Calvinus dicebat, sed suam etiam gloriam apud Deum desiderasse, & petivisse eo modo & ordine, quem charitas postulabat. Hoc etiam confirmat illud Apocalyp.5. *Dignus est Agnus qui occisus est, accipere divinitatem*, id est, ut ab omnibus cognoscatur, & honoretur tanquam verus Deus. Testimonia etiam citata in principio sectionis præcedentis hanc conclusionem confirmant. Ratio denique est eadem, quia hic concurrunt omnia necessaria: & præterea hæc excellentia & exaltatio merito debebatur eximiæ Christi humanitati.

Sequitur primo, meruisse Christum Dominum ea testimonia dignitatis, & majestatis suæ, quæ illi data esse in Evangelio legimus, quale fuit testimonium Patris post baptismum, Matthæi 3. & post transfigurationem, seu in transfiguratione ipsa, Matth. 17. Et idem verisimile est de testimonio, & laudibus Angelorum in die Nativitatis, & de manifestatione facta Magis per stellam, & similibus: quia licet hæc omnia propter utilitatem nostram facta sint, tamen ad exaltationem, & gloriam Christi pertinebant: utraque ergo de causa, scilicet nostra & sua, meritis illius debita fuerunt.

Secundo sequitur, meruisse Christum aliquo modo regnum & dominium in universum orbem: quia hoc etiam pertinet ad externam gloriam, & manifestationem nominis illius; & indicatur ab Aug. lib. de unitate Eccles. c.7. & 8. ubi varia congerit Scripturarum testimonia, quale est illud Psal.2. *Postula a me & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ*: & illud Psal.21. ubi post narratam Christi passionem subditur: *Convertentur ad Dominum universi fines terræ*, & alia similia ponit præcipue ex Isai. & Psalmis. Est autem optimum illud ad Rom. 14. *Christus in hoc mortuus est, & resurrexit, ut vivorum & mortuorum dominetur*, quæ verba imitatus Cyrill.lib.11. in Joan. c. 17. dicit: *Unum mori oportuit, sufficientem pro omnium vita redemptionem, ut vivorum & mortuorum imperium acciperet.* Sed contra, quia hoc dominium & regnum habuit Christus a

Objectio. principio conceptionis ex vi unionis. Propter hoc Soto in 4.dist.47.q.1. art.2. videtur negare hanc conclusionem, cum tamen affirmet meruisse dignitatem capitis, & eadem ratio de illa procedat: nam illam etiam habuit a principio conceptionis, imo hæc dignitas illam potesta-

Responsio. tem includit. Observandum ergo est, si loquamur de titulo supremi regis, & domini, qui est proprius Dei, & per communicationem idiomatum homini communicatur, verissime dicitur, Christum non meruisse, ut summo Dei imperio potiretur, neque ut esset caput Angelorum eo modo, quo est caput in quantum Deus. Hos enim majestatis titulos non magis mereri potuit, quam Incarnationem ipsam: conclusio ergo loquitur de dominio & regno, quod in humanitate assumpsit, ut latius q.22. explicandum est. De quo ulterius est observandum, Christum a principio habuisse hoc dominium & regnum, quasi in radice & proprietate, & sic illud non meruit: & eodem modo habuit dignitatem capitis, quam similiter non meruit: caruit tamẽ veluti possessione & usu hujus dominii & dignitatis, & hoc modo dicimus illud postea meruisse, quomodo dixit recte Bernar.lib.3.de consider. Christum merito redemptionis vendicasse sibi possessionem cœli & terræ: juxta illud Matt.ult. *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra.* Tertio sequitur, meruisse Christum Dominum judiciariam potestatem, ut recte docet S.Th. infra q.59.art.3. & confirmat ex illo Job. 36. *Causa tua tanquam impii judicata est, causam judiciumque recipies.* Quæ verba de omnibus justis injusta patientibus intelligit Greg.lib.26.moral.c.25.D.Th.autem recte illa Christo accommodat, quia in illum principalius & quasi per antonomasiam conveniunt, quod etiam confirmat illud Joan. 5. *Dedit illi judicium facere, quia filius hominis est*, ut late tractat Aug. serm. ult. de verbis Domini, & Vigilius lib. 5. contra Eutychetem. Sed de hac potestate in ultimis disputationibus sequentis Tomi, fusius nobis dicendum est.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus aliis mereri potuerit.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod Christus aliis mereri non potuerit. Dicitur enim Ezech. 18. *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur. Ergo pari ratione anima, quæ meretur, ipsa remunerabitur. Non ergo est possibile quod Christus aliis meruerit.* 123. Infra q.48 art.1. cor. & art.6. & q.49.art.1 cor. & 2. dist.20. q.

2 Præterea, De plenitudine gratiæ Christi omnes accipiunt ut dicitur Joan.1. Sed alii homines habentes gratiam Christi, non possunt aliis mereri: dicitur Ezech.14. quod si fuerint in Civitate Noe, Daniel & Job, filium & filiam non liberabunt: sed ipsi justitia sua liberabunt animas suas. Ergo nec Christus potuit aliquid nobis mereri. 2.art.3.ad 3. & 3. dist.18. art. 6. & ver. q. 26. art. 6. 20. & q. 29. art. 7.

3 Præterea, Merces, quam quis meretur, debetur secundum justitiam, & non secundum gratiam: ut patet Rom.4. Si ergo Christus meruit salutem nostram, sequitur quod salus nostra non sit ex gratia Dei, sed ex justitia: & quod injuste agat cum eis, quos non salvat, cum meritum Christi ad omnes se extendat.

Sed contra est, quod dicitur Rom.5. Sicut per unius delictum in omnes homines in condemnationem, sic & per unius justitiam in omnes homines in justificationem vitæ. Sed demeritum Adę derivatur ad condemnationem aliorum. Ergo multo magis meritũ Christi ad alios derivatur.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, in Christo non solum fuit gratia, sicut in quodam homine singulari, sed sicut in capite totius Ecclesiæ, cui omnes uniuntur, sicut capiti membra, ex quibus constituitur mystice una persona. Et exinde est, quod meritum Christi se extendit ad alios, in quantum sunt membra ejus, sicut etiam in uno homine actio capitis aliqualiter pertinet ad omnia membra ejus: quia non solum sibi sentit, sed omnibus membris.* *Quæst 8.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum singularis personæ non nocet nisi sibi ipsi: sed peccatum Adæ, qui constitutus est a Deo principium totius naturæ, ad alios per carnis propaginem derivatur. Et similiter meritum Christi, qui est a Deo constitutus caput omnium hominum, quantum ad gratiam, se extendit ad omnia ejus membra.

Ad secundum dicendum, quod alii de plenitudine Christi accipiunt, non quidem fontem gratiæ, sed quandam particularem gratiam: & ideo non oportet, quod alii homines possint aliis mereri, sicut Christus.

Ad tertium dicendum, quod sicut peccatum Adæ non derivatur ad alios nisi per carnalem generationem: ita meritum Christi non derivatur ad alios, nisi per generationem spiritualem, quæ fit in Baptismo, per quam homines Christo incorporantur: secundum illud ad Galat.3. Omnes quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. Et hoc ipsum est gratiæ, quod homini conceditur regenerari in Christo: & sic salus hominis est ex gratia.

ET si D.Thom. de sola potestate videatur inquirere, respondet tamen, Christum Dominum aliis meruisse, in quos gratiam influit, sicut caput in membra. Et in litera D.Thom. quæ brevis est, nulla est difficultas, præterquam in solutione ad 3. quam in sequenti disputatione latius tractabimus.

DISPUTATIO XLI.

In quatuor Sectiones distributa,

De iis, quæ Christus Dominus hominibus meruit.

QUod Christus Dominus hominibus meruerit, non est, quod in quæstionem vertamus, quia inter Catholicos de hac veritate controversia non est. Contra hæreticos vero Pelagianos, Petrum Abailar. & alios, satis

tis multa dicta sunt supra q. 1. art. 2. & in tota hac disputatione, ostendendo, quid nobis meruerit, simul constabit hominibus meruisse. Quatuor ergo sunt de quibus hoc loco disputare possumus, scilicet de prima gratia, & gloria, de dispositionibus & auxiliis, quæ illam antecedunt, de merito & augmento, quæ illa consequuntur usque ad gloriæ consecutionem: ac denique de tota hominum prædestinatione, de quibus sigillatim dicemus.

SECTIO I.

An Christus meruerit nobis primam gratiam, & gloriam, & remissionem peccatorum.

MUlta sub hoc titulo comprehenduntur, quæ breviter expediri possunt, quia non sunt admodum controversa, ut an Christus meruerit hæc omnia hominibus, qui illum subsecuti sunt, & an illis, qui ipsum præcesserunt, & an primis hominibus in statu innocentiæ, vel an simpliciter omnibus hominibus, vel tantũ aliquibus.

Dico ergo primo. Christus omnibus hominibus sufficienter meruit remissionem peccati, tum originalis, tum etiam actualis. Est de fide, ad Rom. 5. *Sicut per unum hominem peccatum intravit in mundum, &c. Multo magis gratia Dei, & donum, in gratia unius hominis Jesu Christi in plures abundavit*, & infra. *Gratia autem ex multis delictis in justificationem*, & infra. *Multo magis abundantiam gratiæ donationis & justitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum*, & infra. *Ita & per unius obeditionem, justi constituuntur multi*, & ad Coloss. 2. *Vos cum mortui essetis in delictis, & præputio carnis vestræ, convivificavit cum illo donans vobis omnia delicta*, usque ad illud: *Expolians principatus & potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso:* & frequentissime in suis epistolis hoc repetit Paul. præsertim tota epistola ad Rom. ad Galat. & ad Hebræ. & Joan. 1. Canon. c. 2. *Ipse est propitiatio pro peccatis nostris, non pro nostris autem tantum, sed etiam pro totius mundi*, & plura alia in hujus veritatis confirmationem adduximus supra q. 1. art. 2. agentes de satisfactione Christi: sicut enim Christus sufficienter satisfecit pro peccatis omnium hominum, ita omnibus remissionem meruit: est enim eadem utriusque ratio, quia, sicut Christi satisfactio est infinita, ita & meritum, & utrumque oblatum est pro salute & redemptione hominum: ergo de justitia illam meruit, quia ratione suæ personalis dignitatis & gratiæ capitis, quæ illam consequitur, non solum sibi, sed etiam aliis de justitia mereri potuit. Et confirmatur, nam hoc modo magis ostenditur divina justitia, & misericordia in remissione peccatorum hominum, ut agentes de satisfactione late diximus.

Objectio. Dices, si Christus omnibus meruit remissionem peccatorum, quomodo non omnes illam consequuntur? Respondeo. Respondetur, Ideo dixi sufficienter omnibus meruisse; distinguunt enim Theologi duplicem rationem, seu considerationem meritorum Christi, scilicet quoad sufficientiam, & quoad efficaciam: & quoad sufficientiam dicunt meruisse Christum omnibus hominibus remissionem peccatorum, quia pro omnibus obtulit sufficiens meritum, quod esset universalis causa, seu generale pretium, quo omnes uti possent: ut a servitute peccati, & potestate dæmonis liberarentur: non tamen meruit hanc remissionem omnibus quoad efficaciam, quia non applicuit suum meritum, ut omnes infallibiliter talem effectum consequerentur, sed voluit per ordinata media applicari, media libertate, & voluntate humana, per quam interdum talis applicatio impeditur, & ideo Paul. quamvis 2. ad Corint. 5. dixisset, *Erat Deus in Christo mundum reconcilians sibi*, scilicet quoad sufficientiam, addit statim, *Obsecramus pro Christo, reconciliamini Deo*, scilicet quoad efficaciam, hoc enim pendebeat ex eorum arbitrio, sic etiam Apoc. 1. dicitur Christus *lavisse nos a peccatis in sanguine suo*, & tamen c. 7. quidam specialiter dicuntur *lavisse stolas suas in sanguine Agni*, scilicet quoad efficaciam. An vero hanc ipsam efficaciam, & applicationem suorum meritorum Christus illis meruerit, quibus confertur, infra dicetur.

Dico secundo. Simili modo meruit Christus omnibus hominibus primam gratiam sanantem naturam a lapsu peccati. Est de fide Joan. 1. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri*, & statim subdit, *Verbum caro factum est*, & concludit, *Gratia & veritas per Jesum Christum facta est*, quod testimonium in hujus veritatis confirmationem optime explicat August. lib. 13. de Trinit. c. 9. Eamdem convincit testimonium Pauli ad Rom. 3. *Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu*, & ad Eph. 1. *In quo habemus redemptionem per sanguinem ipsius, remissionem peccatorum secundum divitias gratiæ ejus: quæ abundavit in nobis*. Et similia habentur ad Coloss. 1. & 1. ad Tim. 2. ad Tit. 2. & sæpe alias: & definita est hæc veritas in Conciliis fere integris, Milevit. & Aurausi. II. & expresse in Trid. Sess. 6. cap. 7. quare superfluum est testimonia Sanctorum Patrum referre in re tam perspicua, cum præsertim complures supra retulerimus q. 1. art. 2. & ex iis, quæ in sequentibus sectionibus afferemus, hoc a fortiori comprobari possit. Ratio vero eadem est, quæ pro priori assertione; hæc enim conclusio ex illa necessario sequitur: nam remissio peccati tam originalis, quam mortalis non confertur homini, nisi per infusionem gratiæ & justitiæ, & ideo Christus unum sine alio mereri non potuit.

Sed contra. Ergo gratia non datur nobis gratis, sed ex justitia, quandoquidem jam Christus nobis illam meruit, & pretium dedit, quo illam emeremus, quod repugnare videtur Paulo ad Rom. 3. dicenti, nos esse *justificatos gratis per gratiam ipsius*. Et confirmatur, nam Paul. ibidem c. 4. ait, *Mortuum esse Christum propter delicta nostra, resurrexisse autem propter justificationem nostram*, per resurrectionem autem nihil meruit, ut supra diximus: ergo. Ad argumentum respondet hic D. Th. ad tertium obscure: sed illius sensum infra expendemus: nunc breviter respondetur aliter, primam gratiam nobis gratis dari respectu nostri, id est sine merito nostro de condigno, & hoc sensu dicere Paulum nos justificari gratis, ut etiam Concilium Trid. exposuit, sess. 6. c. 8. respectu vero Christi datur nobis gratia ex justitia, & ex perfecto merito: unde quando August. lib. de Prædest. sanct. c. 15. dicit, tam gratis justificari hominem, quam gratis Deus factus est homo, non simpliciter, sed respective intelligendus est, id est, tam ex nullo merito peccatoris illi dari gratiam, quam ex nullo merito Christi humanitatis ejus data est gratia unionis. Ad confirmationem respondetur, Christum per mortem suam tam remissionem peccatorum, quam justificationem & gratiæ infusionem nobis meruisse: quia, ut dixi, non potest saltem de potentia ordinaria alterum horum cadere sub meritum sine altero: unde S. Thom. infra q. 56. art. 2. ad citatum locum Pauli respondet, in genere causæ exemplaris mortem Christi dici exemplar destructionis peccati: resurrectionem vero justificationis, per quam animæ vita acquiritur. Dici etiam potest, Christum esse mortuum, *propter delicta nostra*, id est, ut pro eis satisfaceret, eorumque remissionem quoad sufficientiam nobis mereretur: resurrexisse vero, *propter nostram justificationem* non quidem ut per suam resurrectionem illam nobis mereretur, quam jam plene meruerat, sed ut meritum ejus posset nobis applicari: nam si Christus non resurgeret, nemo in ipsum crederet, existimaretur enim, *Vana fides ejus, & inanis prædicatio ejus*, ut dicitur 1. ad Cor. 15. si autem in eum non crederemus, non applicaretur nobis meritum ejus nec re ipsa justificaremur, nemo enim nisi per fidem Christi justificari potest: ita exposuit hunc locum August. 16. contra Faust. cap. 29. & Fulgent. lib. de Incarn. & grat. cap. 8.

Objectio. Respõsio.

Dico tertio. Christus Dominus eodem modo meruit omnibus hominibus gloriam, & æternam vitam. Est de fide, & ex præcedenti conclusione aperte sequitur: nam per gratiam acceptamur ad gloriam, & ideo Christus merendo nobis gratiam, meruit etiam gloriam. Quam rarationem satis indicavit Paul. ad Rom. 5. dicens, *Justificati ergo ex fide, pacem habeamus ad Deum, per Dominum nostrum Jesum Christum, per quem & habemus accessum per fidem in gratiam istam, in qua stamus, & gloriamur in spe gloriæ filiorum Dei*; & infra; *Multo magis abundantiam gratiæ donationis, & justitiæ accipientes, in vita regnabunt per unum Jesum Christum*; & infra; *Ita & gratia regnet per justitiam in vitam æternam per Jesum Christum Dominum nostrum*, & ideo cap. 6. concludit, gratiam Dei esse vitam æternam scilicet semine, & radice: seu vitam æternam esse gratiam in Christo Jesu Domino nostro, & c. 8. *Si filii, & hæredes, hæredes quidem Dei, cohæredes autem Christi*, & 2. ad Timoth. 1. dicit, promissionem

æter-

æternæ vitæ factam esse in Christo, & ad Titum.3. *Ut justificati gratia ipsius, hæredes simus secundum spem vitæ æternæ*, & hujusmodi testimoniis refertæ sunt Scripturæ. Et confirmatur, nam Christus Dominus sua morte aperuit nobis januam regni cœlorum, quæ antea fuerat hominibus clausa, ut infra super q.52. D.Th. late dicemus: ergo meruit nobis regnum cœlorum, atque adeo æternam beatitudinem. Ratio jam tacta est, quia meritum gloriæ conjunctum est cum merito gratiæ, non quia omnis, qui meretur gloriam, mereatur gratiam, hoc enim necessarium non est, potest enim gratia gratis dari, per quam quis ex justitia gloriam mereatur: sed quia qui meretur gratiam, etiam meretur gloriam, nam eo modo quo habet gratiam ex merito de condigno, debetur illi ex justitia gloria. Et hoc modo parvulis in gratia decedentibus datur gloria ex meritis Christi, & debita est ex justitia, non propria, sed Christi. Addi etiam possunt rationes aliæ & congruentiæ, quia hic concurrunt omnes conditiones necessariæ ad meritum, & valor operum Christi non solum condignus est, sed etiam superexcedens: pertinet etiam hoc ad dignitatem quandam & excellentiam ipsius Christi, & ad majorem perfectionem reparationis nostræ: ac denique ad meliorem divinæ providentiæ rationem, ad quam pertinet, ut inferiora per superiora reducantur ad suos fines.

Ex his sequitur, nulli hominum fuisse unquam remissum peccatum, præsertim originale aut mortale, nec datam esse gratiam primam aut gloriam, nisi propter merita Christi. Hoc sequitur evidenter ex dictis, quamquam enim meritum Christi dicatur causa sufficiens horum effectuum in nobis, prout causa sufficiens distinguitur a causa efficaci, seu actu efficiente: non tamen dicitur causa sufficiens, prout distinguitur a necessaria; ita enim Christus sufficienter nobis meruit prædicta dona, ut sine ejus merito obtineri non possint. Et hoc modo dicitur meritum Christi causa universalis istorum effectuum in omnibus hominibus, quia in quibuscumque fiunt, per illud meritum fiunt, quamvis ex ipsorum hominum defectu non in omnibus fiant. Et hoc convincunt omnes Scripturæ citatæ, quæ Christo seu fidei ejus, tanquam causæ aut medio necessario, hujusmodi effectus attribuunt: quia *non est datum aliud nomen hominibus, in quo salvi fiant*: & in particulari de hominibus, qui ipsam incarnationem præcesserunt, de quibus nonnulla poterat esse difficultas, hoc late ostendimus supra q.1. art.3.

Object. 1. Quod si objiciatur, meritum debere antecedere præ-Respons. mium tempore, vel natura. Respondetur. Ex natura rei, &, nulla interveniente dispensatione, fortasse ita est, quia meritum est aliquo modo causa efficiens, seu dispositio, aut via ad præmium (omnibus enim his nominibus illud appellat D.Th. variis in lociis, ut patet 1.p.q.23.art.5. & q.62.art.4. & q.29. de Verit.art.6.) simpliciter tamen non est semper necessarium, ut in re ipsa meritum antecedat præmium, sed satis est, si præcedat in præscientia ejus, qui redditurus est præmium: cum enim meritum non sit causa per se physica præmii, sed moralis, excitans, seu movens illum, qui daturus est præmium: influere suo modo potest, antequam realiter existat, si per cognitionem moveat præmiantem, in quo similitudinem quandam habet cum causa finali.

Object. 2. Sed instabit aliquis, quod nec propter merita Christi prævisa potuerit dari gratia antiquis Patribus, nam prius intelligitur prævisa ipsa gratia antiquorum Patrum, quam Christi merita, quia per illam gratiam parata est via ad exequendum Incarnationis mysterium, per illam enim electus & sanctificatus est peculiaris populus, ex quo Christus nasceretur: per illam impetrabant antiqui Patres filios, ex quibus Christus descenderet: per illam merebantur aliquo modo exhibitionem tanti mysterii: per illam denique ipsa beatissima Virgo disposita fuit, ut esset digna Dei Mater. Hac difficultate superatus Drie-

Respons. do, dixit, eas præparationes, quas divina gratia effecit, atque præmisit in populo suo, ut ex illo Christus nasceretur, esse quidem divinæ gratiæ dona, in Christum ut in finem ordinata, non tamen propter ejus merita collata. Sed est intolerabilis sententia, alias nec prima gratia sanctificans, nec præservatio Virginis ab originali peccato esset ex meritis Christi, quod erroneum est: sed de sententia Driedonis plura in sect. seq. Nunc præsens objectio, si meminerimus eorum, quæ supra q.1. art.3. tractata sunt, facile expediri potest, probat enim, ordine executionis illam gratiam fuisse priorem, quam incarnationem ipsam: atque adeo, si consideremus Dei præscientiam, tantum ut intuentem res, prout in executione fiunt, sic merita Christi non fuisse prius secundum rationem prævisa, quam gratiam antiquorum Patrum: tamen secundum ordinem intentionis & divinæ prædefinitionis, qua Deus statuit omnes homines redimere per Christi meritum, antecessit præscientia meritorum Christi, propter quæ sic prævisa statuit dare gratiam antiquis Patribus, & merita congruentia, ut sese ad tantum mysterium suscipiendum disponerent, ut q. etiam 2. art.11. explicatum reliquimus.

Sed ulterius dicit aliquis, si gratia data fuit antiquis Object. 3. Patribus ex meritis Christi prævisis, potuisse etiam dari gloriam: ergo nulla est ratio, cur expectatus fuerit Christi adventus, ut illis daretur. Respondetur, potuisse quidem id fieri, factum tamen non esse; cujus propria ratio est, quia Deo non placuit: congruentia vero est, quia gratia est simpliciter necessaria ad remissionem peccati & amicitiam Dei, & ideo, ne omnes illi homines, qui Christum præcesserunt, perpetuo perirent, conveniens fuit ut Deus provideret illis modum, quo possent gratiam consequi & remissionem peccati, scilicet, per fidem vivam in Christum venturum, & per merita ejus prævisa: at vero respectu gloriæ non occurrebat hæc necessitas, quia illa temporalis carentia, vel dilatio, solum erat pœna quædam, quam non oportuit omni ex parte remitti, cum nondum esset pro reatu totius naturæ Deo satisfactum. Quam rationem indicat D.Th. infra q.49.art.5. ad 1. de qua re ibi, & in q. 52. plura dicemus.

Ultimo quæret aliquis, an quod dictum est de gratia De prima gratia data Adæ in statu innocentiæ. data antiquis Patribus ex meritis Christi prævisis, intelligendum sit etiam de prima gratia & justitia data Adæ in statu innocentiæ. Quidam enim simpliciter negant, ut Soto lib.1. de natur. & grat.cap.6. Mihi tamen contraria sententia probabilior supra visa est q.1. art.3. explicando solutionē ad 5. D.Thomæ, ubi ipsius D. Thomæ & multorum Patrum authoritate comprobavi, Adam in eo statu habuisse fidem Christi venturi. Ex quo principio, juncta etiam authoritate D.Th. 2.2.q.2. art.7. probabiliter elicui Adam fuisse justificatum in fide Christi venturi, & in spe meritorum ejus. Quæ sententia est etiam valde consentanea ordini prædestinationis Christi, quem ibi explicuimus: pertinet etiam ad Christi honorem, & ideo mihi semper magis probanda videtur. Objiciunt autem aliqui, quod in Christo nullum fuit meritum, quod non spectaverit ad nostram redemptionem: ergo nullum fuit, quod Adamo in statu innocentiæ prodesse potuerit. Respondetur, antecedens esse valde æquivocum: unus enim illius sensus esse potest, in Christo nullum fuisse actum meritorium, qui ad nostram redemptionem non profuerit, ordinatusque fuerit, & sic est verum antecedens, sed consequentia mala, quia potuit idem actus esse utilis, & ad redemptionem, & ad alios effectus. Alter ergo sensus est, nullum fuisse in Christo actum meritorium, nisi per modum redemptionis, seu ad solam redemptionem, & in hoc sensu est omnino falsa propositio: nam constat, Christum sibiipsi meruisse & non per modum redemptionis: constat etiam in quolibet actu Christi fuisse valorem ad totam redemptionem, & ad alios effectus. Ultimus sensus illius antecedentis esse potest, nullum fuisse in Christo meritum, quod non fuerit primario præordinatum propter redemptionem; & dependenter ab illa, seu occasione illius, & hoc, licet probabile sit, non tamen verum, mea quidem sententia, ut circa art.2. quæst.1 satis tractatum est.

SECTIO II.

Utrum meruerit Christus nobis dispositiones ad gratiam, seu suorum meritorum applicationem.

HÆc quæstio proprie est de merito Christi quoad efficaciam, & est valde controversa inter Catholicos. Duobus enim modis applicantur nobis merita Christi, uno modo ex opere operato, ut parvulo per baptismum: alio modo, media dispositione vel operatione operantis, ut adulto per contritionem. Dicunt ergo aliqui meruisse Christum, ut parvulo baptizato detur gratia, quod autem parvulus baptizetur, non esse ex meritis Christi: & similiter meruisse Christum, ut homini contrito

trito remittatur peccatum, quod autem illi detur auxilium efficax, quo conteratur, hoc non esse ex meritis Christi. Cui sententiæ videtur multum favere D.Th.hic solutione ad tertium. Cum enim proposuisset argumentum, quod fere est fundamentum Capreoli & aliorum, qui hanc sententiam sequuntur, scilicet, quia, si Christus meruit nobis salutem, de justitia nobis daretur gratia, & non gratis, & injuste fieret cum his, quibus non datur: respondet, gratiam non dari nisi iis, qui regenerantur in Christo, hoc autem ipsum esse gratiæ, quod, scilicet, homini concedatur, regenerari in Christo, & hoc modo salutem hominis esse ex gratia. Cujus solutionis sensus, ut argumento satisfaciat, esse videtur, applicationem sacramenti non dari ex justitia, sed gratis, & in hoc consistere, quod justificatio nostra gratis fiat, non solum respectu nostri, sed etiam respectu Christi: ergo ex sententia D.Thom. non meruit Christus nobis applicationem suorum meritorum. Eamdem doctrinam habet D.Thom.q. 29. de Veritate, art.7. ad 4. ubi inquit, meritum Christi æqualiter se habere ad omnes quoad sufficientiam, non vero quoad efficaciam, & subdit: *Quod accidit partim ex libero arbitrio, partim ex divina electione, per quam misericorditer effectus meritorum Christi quibusdam confertur, quibusdam vero justo judicio subtrahitur*: quibus verbis totam rationem efficaciæ & applicationis meritorum Christi refert in divinam misericordiam, & nullo modo in ipsius Christi merita. Et evidenter in solutione ad 13. inquit, hoc ipsum gratis alicui nostrum a Deo conferri, quod efficaciam meriti Christi consequatur, & ideo gratiam non evacuari per Christi meritum.

Propter quæ testimonia tenuit hanc sententiam Capreol. in 3. dist. 18. ad argumenta Scoti contra quartam conclusionem, quem ibi sequitur Paulus Soncinas in summa q. unica, conclus. 3. sed latius hoc docuit Dried. de captiv. & redemp. gener. hum. tract.2.c.2.p.3.art.4. ubi negat, illa dona gratiæ, quæ ante Christum data sunt ut præparationes ad ipsam Incarnationem, seu ad Christi adventum, fuisse impensa propter merita Christi: quamvis non neget, justificantem gratiam tunc etiam datam esse propter merita Christi futura. Idem docet in tract.4. c.2. par.8. memb.3. & Ruard. art.6. contra Luther. ante medium. Ferrar. etiam lib.4.contr.gent.cap.55. circa responsionem D. Th. ad 6. rationem, quamvis de applicatione sacramentorum vel meritorum Christi nihil expresse dicat; tamen de dispositionibus ad gratiam docet, dispositiones remotas non esse ex meritis Christi, de dispositione autem ultima dicit contra Capreol. dari ex Christi meritis, propter quædam D.Th. testimonia, quæ ad rem præsentem nihil mihi referre videntur. Fundamentum hujus sententiæ est duplex. Primum, quia alias justificatio fieret omnino ex justitia, & nullo modo ex gratia, saltem respectu Christi, quod illis videtur inconveniens, & contra Paulum, ubicumque de gratia justificationis loquitur, quia jam gratia non esset gratia, sed justitia. Quod si objicias, quia idem sequi videtur in eorum opinione, quia ipsi concedunt, habenti contritionem, seu ei, cui applicatur baptismus, ex justitia dari gratiam & remissionem peccati respectu Christi. Respondebunt, hoc non esse inconveniens, quia sufficienter salvatur ratio gratiæ in ipsa gratuita applicatione, & ita conjunguntur perfectissimo modo ratio misericordiæ & justitiæ in justificatione peccatoris: si autem totum fiat ex meritis Christi, prorsus nulla ratio gratiæ intercedet. Secundum, quia, quod huic potius quam illi applicetur Christi meritum, atque adeo, quod hic baptizetur potius quam ille, non est ex merito Christi, sed ex sola divina electione & misericordia, juxta illud Pauli ad Ephes. 1. *In quo nos sorte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*, & ad Rom.8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui, hos & vocavit, &c.* Quod totum statim in c. 9. in solam Dei voluntatem & electionem refert, & similia sunt frequentia loca apud Paulum, sed præsertim videntur ad presentem quæstionē accommodata illa ultima verba totius epistolæ ad Hebr. *Deus autem pacis aptet vos in omni bono, ut faciatis ejus voluntatem, faciens in vobis, quod placeat coram se per Jesum Christum*: ubi applicationem videtur referre in beneplacitum Dei, effectum vero in Jesum Christum.

Hæc sententia, quamvis antiquiores Theologi nihil expresse circa illam asserant, quia quæstionem hanc in propriis terminis non attigerunt, mihi tamen nec probanda, neque in scholis audienda videtur: quia neque veritati, neque pietati consentanea est: impugnant illam late Vega toto lib.4. super Concil.Triden. & lib.15. c.9. & 10. Hosius in Confessione fidei, c.41. & 42. Lindanus lib. 3. Panopliæ c. 36. & alii qui nostra ætate contra Lutheranos scibunt. Ad explicandam ergo, & definiendam veritatem.

Dico: Omne auxilium gratiæ excitantis & adjuvantis, quod datur homini, ut se disponat ad gratiam a prima vocatione usque ad dispositionem ultimam, est effectus & præmium meritorum Christi, qui hæc omnia bona hominibus meruit. Hæc, ut existimo, est aperta sententia D. Th. supra q.7. art.9. ubi inquit, Christo datam esse gratiam, tanquam cuidam principio universali in genere habentium gratiam, cujus virtus se extendit ad omnes gratiæ effectus, & operationes, quod art.10. repetit, & in art. 11. & in q.8. tota, præsertim art.3. ad 2. ubi fidem etiam mortuam dicit esse ex influxu Christi capitis, & ita omnes recentiores discipuli D. Th. hanc conclusionem amplectuntur. Quam satis etiam indicat Scot. in 3. dist. 19. q. unica. Probo ex Scriptura & sanctis Patribus ad Ephes. 1. *Qui benedixit nos omni benedictione spirituali in cælestibus in Christo*, ubi inquit Ambrosius: *Omne donum gratiæ Dei in Christo est, & si quis spreto Christo benedici se a Deo putat, errare se sciat*: & subjungit Paulus: *In quo sorte vocati sumus*: quo testimonio abutebatur contraria sententia: nam expresse ibi Paulus ait ipsam vocationem dari nobis in Christo, ut notavit August. lib. de dono persever. c.9. & evidentius docuit idem Paul. 2. ad Timot. 1. *Vovavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra, sed secundum gratiam, quæ data est nobis in Christo Jesu*: ubi recte hoc exponit Anselmus, quod etiam confirmat Paulus ad Ephes. 2. generatim dicens, *creari nos in operibus bonis in Christo Jesu*: ubi totum negotium gratiæ & justificationis peccatoris, quia ex nullo ejus merito aut opere initium sumit, quædam moralis creatio dicitur, quæ tamen tota Christi meritis tribuitur, ut Chrysost. notavit, & c.4. inquit Paul. unicuique dari gratiam, *secundum mensuram donationis Christi*, qui in Ecclesiam suam influit diversas gratias, diversa ministeria, & auxilia ad illa perficienda. Et ad Philip. 1. *Vobis*, inquit, *donatum est pro Christo, non solum ut in eum credatis, sed etiam ut pro ipso patiamini*. Ex quo loco colligit August. tract. 3. in Joan. etiam ipsum initium fidei, & auxilium patientiæ dari propter Christi merita: & in hunc sensum exponit illud Joan. 1. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus*: ita enim censet simpliciter esse legendum, ut sensus sit, ex plenitudine Christi accepisse nos, non hanc vel illam gratiam, sed simpliciter quidquid boni accipimus, quod ad salutem conferat: postea vero additur: *& gratiam pro gratia*, id est, secundam pro prima, ut ipse exponit. Et ibidem Chrysost. hom. 13. in eumdem sensum exponit sequentia verba: *Gratia & veritas per Jesum Christum facta est*: dicens illum esse fontem gratiarum omnium. Ac denique Hieron. in eumdem sensum tractat illud Isai. 53. *Si posuerit pro peccato animam suam, videbit semen longævum, & voluntas Domini in manu ejus dirigetur, id est*, inquit, *ut quidquid Deus disposuit, illius virtutibus impleatur*: quod verbum est valde notandum, dissolvit enim fundamenta contrariæ sententiæ, & indicat punctum & occasionem deceptionis ejus.

Omne auxilium gratiæ ad justificationem ordinatū, Christi meritis datur.

Secundo probatur eadem conclusio testimoniis Conciliorum & aliorum Patrum, præsertim Augustini: Concilium enim Milevit. c.3. & 4. & Concil. Arausic. II. c.5. 6.7.19.22.24. Innoc. I. rescripto ad Concil. Milevit. quod est epist.26. ejusdem, & 93. inter epistolas Augustini: & Cœlestinus Pap. epist. 1. ad Episcop. Galliæ, loquentes de gratia Dei necessaria ad salutem, & ad opera pietatis, sub qua evidenter comprehendunt omnia auxilia excitantia & adjuvantia, & vocationes, & dispositiones remotam & ultimam: loquentes, inquam, de hac gratia Dei, eamdem vocant gratiam Christi, quia per Christum datur, & perinde existimant esse, dicere, gratiam Dei, & gratiam Christi, esse necessariam ad hæc omnia. In quo imitati sunt hi Patres Augustinum l. de Prædestin. Sanct. c.2. ubi initium justitiæ tribuit gratiæ Dei, & Christi, & lib. 1. contra duas epistolas Pelagianor. c. 9. eodem sensu affirmat, totam gratiam Dei per Christum dari, & similia

milia habet epist. 106. Denique videtur jam hæc expressa definitio Concil. Trident. Sess. 6. c. 5. ubi sic inquit: *Declarat præterea, ipsius justificationis exordium in adultis, a Deiper Christum Jesum præveniente gratia sumendum esse, hoc est, ab ejus vocatione, &c.* Et confirmatur ex usu & consuetudine Ecclesiæ, quæ omnem gratiam etiam prævenientem, & conversionem ipsam seu vocationem ad fidem, postulat per Jesum Christum Dominum nostrum: persuasa, omnia hæc danda esse nobis per Christū, hoc est, per meritum ejus. Unde eleganter August. enarrat. 1. in Ps. 108. *Oratio*, inquit, *quæ non fit per Christum, non solum non potest delere peccatum, sed etiam ipsa fit in peccatum*, & Bernard. serm. 13. in Cant. *Quidquid sapientiæ, quidquid virtutis te habere confidis, Dei virtuti, Dei sapientiæ, deputa Christo: origo fontium & fluminum mare est, virtutum & scientiarum Dominus Jesus Christus.*

Tertio, ut hoc ratione ostendatur, simulque fundamentum contrariæ sententiæ destruatur, distinguendus est in operibus divinæ gratiæ ordo intentionis ab ordine executionis, ut supra late explicuimus, q. 1. a. 3. quamvis ergo verum sit, ut infra latius tractabimus, Deum elegisse ad gloriam, vel gratiam, vel fidem hos homines potius quam illos ex sola sua voluntate, & non propter merita Christi: nihilominus voluit conferre illis omnibus necessaria media, & infallibilia, per quæ gratiam vel gloriam consequerentur per ipsum Christum. Quod evidenter docet Paulus locis citatis, & ostendemus iterum inferius, cum explicabimus, quo modo prædestinatio nostra sit ex meritis Christi. Et quod non repugnet, per se manifestum est, quia sicut Deus elegit Jacob, quam Esau ad gloriam, sine meritis Jacob, & nihilominus voluit, ut Jacob non consequeretur gloriam sine meritis: ita potest eligere hunc hominem potius quam illum ad gloriam, & consequenter ad omnia, quæ necessaria sunt ad gloriam, sine meritis Christi, & nihilominus non conferre illi aliquod medium, seu aliquam gratiam qua disponitur ad consequendam gloriam nisi propter merita Christi. Quod autem ita factum sit, probatur, quia ante omnem hanc gratiam prævenientem. & excitantem collatam hominibus antecessit meritum Christi, vel in re ipsa, vel in prævisione divina, ut sect. præced. explicatum est: & meritum Christi dignum est omni præmio hujusmodi, imo est majus & excellentius illo: & hujusmodi ratio providentiæ perfectior est, & magis consentanea divinæ sapientiæ, & cedit in majorem quandam dignitatem ipsius Christi, & totius humanæ naturæ, ergo. Et confirmatur, quia hoc pertinet ad perfectam Christi redemptionem, si enim non meruisset nobis, omnes has gratias, non meruisset perfecte justificationem nostram, nec gratiam necessariam ad consequendam justitiam, & remissionem peccati, ut per se constat, & magis ex sequentibus patebit. Unde confirmatur secundo conclusio, quia Adam, quod in ipso fuit, meruit nobis carentiam omnis gratiæ, omnisque divini auxilii, ergo Christus ut perfectissimus redemptor, hæc omnia nobis promeruit, quia non sicut delictum, ita & donum, sed longe efficacius, & in suo genere excellentius.

Et ex hac conclusione sequitur primo, meruisse Christum omnibus adultis omnes dispositiones ad gratiam, quas de facto recipiunt, tam remotas, quam ultimam, probatur ex dictis. Primo, quia hi actus sunt aliquo modo supernaturales, ergo sunt dona Dei gratuita, ergo dantur nobis per Christi merita. Secundo, hi actus non alia ratione sunt dona Dei, nisi quia per illius gratiam excitantem, & adjuvantem efficiuntur in nobis, ergo eadem ratione sunt dona Christi, & effectus meritorum ejus, quia tota illa gratia adjuvans & excitans, est ex illius meritis, ut probatum est. Tertio specialiter de ultima dispositione, quia cum illa infallibiliter conjuncta est justificatio, & remissio peccati, ergo si posset homo sine meritis Christi habere hanc dispositionem, posset etiam sine eisdem meritis consequi justitiam & remissionem peccati, sicut si homo per solas vires naturę posset habere hujusmodi dispositionem, per easdem posset a se expellere peccatum. Responderi posset, actum, qui de facto est ultima dispositio ad gratiam, posse haberi sine meritis Christi, tamen quod illa acceptetur, ut sufficiens dispositio, & habeat secum conjunctam infallibiliter justitiam, & remissionem peccati, esse ex meritis Christi: cum enim contritio de se sit insufficiens ad satisfaciendum Deo, tamen propter Christi meritum Deus illa contentus est, & habenti

Respōsio adversarior.

illam confert justitiam & remissionem peccati, sicut in attritione manifestum est, respectu justificationis per sacramentum comparandæ, illa enim de se non erat sufficiens dispositio, tamen propter Christi meritum acceptatur ut sufficiens. Juxta quam responsionem dicendum esset, actum contritionis non haberi ex meritis Christi, tamen in esse ultimæ dispositionis esse ex illis, quia ab illis habet, quod illam rationem induat.

Sed hæc responsio, & doctrina omnium falsa est, tum propter rationes factas: tum etiam, quia, ut verum sit, illum actum ut est ab homine, prius natura, quam justificetur, non esse condignam satisfactionem pro peccato: tamen ex natura sua est actus maxime proportionatus ipsi justitiæ & charitati, unde de se & natura sua est proxima dispositio ad infusionem justitiæ, præsertim si includat amorem Dei super omnia, sicut actus fidei est proxima dispositio ad habitum fidei: si ergo hos actus posset homo habere sine Christi meritis, non fuissent admodum necessaria talia & tanta merita ad remissionem peccati obtinendam: tum etiam quia Concil. Trident. totam justificationem nostram tribuit Christi meritis, unum autem ex præcipuis, & maxime requisitis in justificatione, est hæc dispositio. Quarto & ultimo, quia perfectum agens non tantum inducit formam, sed ad illam etiam disponit: Christus autem per sua merita perfectissimo modo in nobis operatur, habet enim perfectum influxum capitis, unde non prærequirit membra conjuncta corpori, ut in illa possit influere: sed efficacitatem habet ad influendum in membra separata, quæ tantum sunt membra in potentia, ut illa conjungat corpori suo, ut supra cum D. Th. q. 8. notavi: & hæc ratio tam de proxima, quam de remotis dispositionibus procedit. Dices. Hi actus sunt liberi, si ergo pendent a nostra libertate, quomodo possunt esse dona data ex meritis Christi? Respondetur, sicut sunt dona Dei, ita sunt præmia meritorum Christi, utrumque autem habent quatenus sunt actus supernaturales procedentes ab auxiliis excitante & adjuvante, sufficientibus, & efficacibus.

Confutatur.

Objectio.

Respons.

Secundo sequitur, applicationem omnium mediorum, per quæ homini infunditur prima gratia, & datur remissio peccati, esse ex meritis Christi. Hoc probatur ex dictis primo ratione generali, quia hæc applicatio est maximum donum Dei, & maxime necessarium ad salutem: sed Christus meruit nobis omnia Dei dona, & omnia media necessaria ad salutem, ut ostensum est, ergo. Secunda in speciali explicatur, quia hæc applicatio meritorum Christi, aut fit ex dispositione operantis, ut per contritionem, aut fit ex opere operato, ut per sacramenta: si fiat primo modo, jam ostensum est, non solum contrito dari gratiam ex meritis Christi, sed etiā contritionem ipsam, & quidquid gratiæ ad illam habendam confertur, propter eadem merita dari: sed merita Christi non applicantur hoc modo, nisi per ipsam contritionem; ergo talis applicatio etiam est ex meritis Christi. Et confirmatur, quia tunc applicatio fit per fidem Christi vivam, sed ostensum est hanc fidem esse donum datum propter merita Christi, ergo. Et ex hoc probatur alia pars scilicet, cum applicatio meritorum Christi si per sacramentum, ex opere operato etiam dari propter merita Christi, non solum effectum sacramenti, sed etiam ipsum sacramentum: tum, quia nulla est ratio, cur applicatio meritorum Christi facta uno modo, sit effectus meritorum Christi, & non alio modo: tum etiam, quia ipsamet applicatio est donum Dei maxime necessarium ad salutem: tum præterea, quia sicut adultus vocatur ad fidem, & trahitur ad Ecclesiam per vocationem Dei efficacem, ita parvulus trahitur per baptismum, qui potest dici veluti quædam efficax vocatio ejus: ergo, sicut in adulto ipsamet vocatio est ex meritis Christi, ita in parvulo ipse baptismus. Quod ita etiam explicatur, nam in adulto ipsa voluntas suscipiendi baptismum est ex Christi merito, ergo etiam respectu parvuli illa Dei providentia qua fit, ut prius, quam moriatur, baptizetur, & quod parentes, vel aliquis loco eorum habeat voluntatem, & curam, ut ille baptizetur, est specialis gratia Dei præveniens ipsum: cur ergo hęc non erit ex meritis Christi, sicut ostensum est de omni auxilio gratiæ, quod datur adultis? Ultimo, ratio fundamentalis est, quia, sicut Deus sua voluntate elegit hos potius, quam illos ad gloriam, vel gratiam, vel alia supernaturalia dona, ita manifestavit Christo hanc suam electionem,

nem,& voluntatem:ergo quamvis Christus omnibus meruerit, non tamen æque pro omnibus obtulit sua merita, sed juxta electionē Patris,aliter obtulit pro electis, & aliter pro aliis,& pro hoc parvulo obtulit, ut illi infallibiliter applicaretur baptismus, pro alio autem minime, sed tantū generali modo,ut magis ex seq. illatione constabit.

Christus & quoad sufficientiam meruit, & quoad efficaciam.

Tertio sequitur, Christum Dominum meruisse, non tantum quoad sufficientiam omnibus hominibus omnia dona gratiæ,sed etiam quoad efficaciam meruisse aliquibus specialia dona, seu ut sua merita in illis haberent infallibiliter aliquem effectum gratiæ.Hoc sequitur manifeste ex præcedentibus, quia Christus, quamvis meruerit omnibus quoad sufficientiam, quibusdam tamen meruit, ut cum effectu illis applicarentur sua merita: hoc autem est mereri quoad efficaciam. Quod præterea ex modo loquendi sacræ Scripturæ confirmatur,Joan.enim 17.inquit Christus: *Ego pro eis rogo, non pro mundo rogo, sed pro iis, quos dedisti mihi*, & infra, *Pater sancte serva eos in nomine tuo,quos dedisti mihi,ut sint unum sicut & nos*; & infra; *Non rogo, ut tollas eos de mundo, sed ut serves eos a malo*; & infra; *Non pro eis autem rogo tantum, sed & pro eis, qui credituri sunt per verbum eorum in me, ut omnes unum sint*, & infra. *Pater, quos dedisti mihi, volo ut ubi sum ego, & illi sint mecum.* Quo loco aliter Christus orat pro Apostolis, & pro electis, quam pro universo mundo, quia pro illis orat,ut efficaciter eis applicetur suum meritum,quomodo nunquam oravit pro omnibus hominibus unde in eisdem verbis ostendit absolutam & efficacem voluntatem salutis illorum pro quibus orat.Unde Justin. Marty.in q.23.ad orthodoxos,advertit,illam orationem Christi, *Sanctifica eos in veritate*,non esse fusam pro Juda, quia fuit efficax, sed pro cæteris Apostolis: & Luc.22. dixit Jesu Petro, *Ego rogavi pro te, ut non deficiat fides tua,& tu aliquando conversus confirma fratres tuos*,quæ oratio fuit sine dubio efficax: meruit ergo per illam Christus & Petri conversionem, & infallibilem perseverantiā in fide.Deinde Luc.21. dicit Christus Apostolis, *Ego dabo vobis os & sapientiam, cui non poterunt contradicere, & resistere, omnes adversarii vestri*: sicut ergo Christus est dispensator horum donorum Dei, & quibusdam illa donat, & non aliis: ita etiam illa meruit nobis, & quibusdam ita applicuit sua merita, ut efficaciter illa consequantur, non vero aliis. Denique Paulus ad Hebr. 5. sic inquit, *Qui in diebus carnis suæ preces, supplicationesque ad eum,qui possit illum salvum facere a morte,cum clamore valido, & lachrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia*, & infra, *& consummatus, factus est omnibus obtemperantibus sibi causa salutis æternæ*; est ergo oratio Christi efficax & infallibiliter exauditur, si ex voluntate absoluta procedat. Unde, sicut diversimode pro hominibus oravit,ita diversimode etiam meruit, aliis sufficiēter, aliis efficaciter, propter quod licet omnium sit universalis redemptor, & sufficiens causa salutis, speciali tamen modo est causa efficax salutis eorum, quos sibi facit obedientes.Et confirmatur tandem, quia incredibile est,non aliter obtulisse Christum sua merita pro illis, quos sciebat esse electos a Patre, quam pro aliis: cum videret voluntatem Patris esse, ut illi infallibiliter salvarentur, & non alii, cui voluntati ipse se in omnibus conformabat.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ. Ad D.Th. respondetur, male a citatis authoribus referri, & pejus explicari, nam in illa q.29.de Verit.art.7.ad 8. expresse dicit, meritum Christi sufficienter operari salutem humanam,ut causam universalem, sed oportere, hanc causam applicari singulis per sacramenta, & per fidem formatam, quæ per dilectionem operatur: *Et ideo*, inquit, *requiritur aliquid aliud ad salutem nostram præter meritum Christi,cujus tamen meritum Christi est causa*:docet ergo aperte D. Th. meritum Christi esse causam etiam ipsius fidei vel cujuscūque alterius medii,per quod ipsum meritum Christi nobis applicatur. Et in hac 3. p. infra q. 21. art. 4. ad 2. dicit, Christum non absolute orasse pro omnibus, sed pro prædestinatis, ut vitam consequerentur æternam:sentit ergo,Christum prædestinatis meruisse efficacem applicationem suorum meritorum.Cum ergo hoc loco ad tertium dicit, regenerari in Christo, esse gratiam homini factam, intelligit respectu ipsius hominis, non respectu Christi, & eodem sensu dicit, salutem hominis fieri ex gratia, & eodem sensu loquitur in locis aliis citatis ex q.29.de Verit. ut ipse se explicuit in solutione ad 8. jam citata: imo in eadem solutione ad quartum ait, meritum Christi æqualiter se habere ad omnes quoad sufficientiam, non quoad efficaciam: quod intelligendum est non tantum ex parte effectus, qui in uno fit, & non in alio, sed etiam ex parte voluntatis, qua ipse Christus meruit, & diverso modo obtulit sua merita pro diversis, ut explicatum est. Quia vero prima radix hujus diversitatis fuit electio & voluntas divina, cui se voluntas humana Christi conformavit,ideo absolute & simpliciter totum hoc negotium tribuitur gratuitæ voluntati Dei,ut magis in sect. ultima explicabimus.Et hinc etiam colligitur, quo modo sit intelligenda comparatio inter Christum, & Adamum, quam D.Th. hic ponit in eadem solutione ad tertium:conveniunt enim in hoc, quod sicut peccatum Adæ fuit prima radix omnis mali culpæ, & pœnæ, ita meritum Christi est prima radix omnis boni, & gratiæ humano generi collatæ: tenet etiam in hoc similitudo, quod sicut generatio carnalis ex peccato Adæ habet (ut ita dicam) vim & efficaciam ad influendum originale peccatum, ita regeneratio in Christo, quæ fit per baptismum, ab ipso Christo habet vim ad influendam justitiam:differunt tamen, quia peccatum Adæ non est causa ipsius naturalis generationis, nec dispositionis ad illius effectum necessariæ, nec denique est causa, quod iste homo generetur, quamvis sit causa, ut generatus contrahat peccatum: nam illud, quod naturale est, est per se bonum, & per se ordinatum a Deo, unde non trahit originem ex peccato. at vero meritum Christi, & est causa ipsius spiritualis regenerationis, & dat illi efficaciam, & influit in effectum ejus, & simul etiam causa est, ut hic homo regeneretur, propter quem specialiter suum obtulit meritum: quod bene indicavit Scot. dicta dist.19. dicens, hoc fuisse potissimum in merito Christi, quod meruit, non conjunctos conjungi.

Ad rationes ex dictis patet responsio,ad primam enim respondetur, quamvis omne opus gratiæ quod in nobis fit, propter merita Christi fiat, nihilominus veram salvari rationem gratiæ: tum quia respectu nostri totum hoc fit mere gratis, tum etiam quia includendo ipsum Christum, & meritum ejus, & modum merendi, & offerendi sua merita pro nobis, totum negotium nostræ salutis duxit originem ex sola gratuita divina voluntate & electione. Ad secundam vero respondetur, concedendo non esse ex merito Christi hoc totum, scilicet, ut huic potius quam illi applicetur ejus meritum, seu quod hic potius quam ille baptizetur: est tamen ex meritis, ut hic baptizetur, & ut huic applicentur ejus merita: in illa enim comparatione includuntur duo, scilicet, ut hic baptizetur, & non alius, & hoc posterius Christus non meruit, licet meruerit primum: quia illud non pertinet ad remunerationem, sed potius ad pœnam, unde non est, opus gratiæ, sed justitiæ, & occultis judiciis Dei. Neque testimonia Pauli ibi adducta aliud ostendunt: imo si recte expendantur, nostram sententiam confirmant, ut de testimonio ad Ephes.1. tractatum jam est, & de ultimo testimonio ad Heb. ex ipsis verbis facile constare potest: dicitur enim Deus aptare nos in omni bono juxta beneplacitum suum, hoc tamen facere per Jesum Christum: quamquam ergo electio sit ex voluntate Dei, tamen executio est per merita Christi. An vero ipsa etiam electio fundata sit in Christi meritis, dicetur in sect.ultim.

SECTIO III.

Utrum Christus Dominus meruerit nobis omnia dona gratiæ, quæ post primam justificationem conferuntur.

HÆc quæstio multa comprehendit, quia hæc dona varia & multiplicia esse possunt:omnia tamen sub una quæstione comprehendimus, ut prolixitatem vitemus, & quia in omnibus fere eadem est ratio quæstionis. Primum tamen omnium hic jam non agimus de habitibus infusis, qui justificantem gratiam comitantur, vel in illa aliquo modo continentur,ut sunt virtutes Theologicæ & morales, & Spiritus Sancti dona: quia perfecta justitia omnes hos habitus complectitur,& ideo ubi probatum est,primam justitiam dari ex meritis Christi,demonstratum relinquitur, omnes hos habitus infundi nobis propter eadem merita, unde Concil.Trident. sess. 6. c.7. definit, in justificatione accipere hominem per Christum fidem, spem & charitatem, ubi de habitibus loquitur, ut in superioribus tractatum est. Et inferius dicit, Christianam

stianam justitiam, quam prius dixerat includere infusionem gratiæ & donorum, dari per Christum Jesum. Secundo non tracto de effectibus sacramentorum, in quibus variæ includuntur perfectiones, præter primam gratiam justificantem, ut augmentum gratiæ, remissio venialium peccatorum, seu pœnarum temporalium, varia auxilia seu gratiæ sacramentales, characteres, seu spirituales potestates: nam hæc omnia, & quidquid per sacramenta ex opere operato confertur, certissimum est esse præmium, seu effectum meritorum Christi: quia sacramenta ex meritis Christi habent virtutem, & nihil aliud sunt, quam organa per quæ merita Christi nobis applicantur, ut constat ex Concil. Trid. sess. 7. & trademus latius infra agentes de sacramentis. Relinquitur ergo quæstio de aliis donis, quæ extra sacramentum homini conferuntur post primam justitiam, quæ ad quatuor capita revocari possunt, scilicet, auxilia excitantia, & adjuvantia, quæ homini dantur ad bene operandum post acceptam primam gratiam. Secundo meritum augmenti gratiæ & gloriæ, atque adeo ipsummet augmentum gratiæ & gloriæ. Tertio, satisfactio pro venialibus culpis & temporali pœna. Quarto, perseverantia in gratia usque ad finem vitæ.

Nullum auxilium gratiæ confertur justificatis, nisi per merita Christi.

Dico ergo primo: Omnia gratiæ auxilia, quæ hominibus justificatis conferuntur, effectus sunt meritorum Christi. Hæc conclusio ex eisdem principiis probanda est, quibus supra probavimus similem assertionem de auxiliis antecedentibus justificationem, quia testimonia Scripturæ & Sanctorum generaliter de omnibus loquuntur. Et ratio est eadem, quæ hoc modo potest commode explicari: hæc enim auxilia, quædam sunt, veluti connaturalia ipsi gratiæ, ad eum modum, quo concursus ad operandum debitus est unicuique facultati: & hæc auxilia intelliguntur cadere sub idem Christi meritum, sub quo cadit ipsa prima gratia. Sicut enim cum meruit nobis Christus primam gratiam, meruit perpetuam ejus conservationem, quamdiu nos peccati impedimentum non objecerimus: ita etiam meruit illam aptam & expeditam ad operandum quantum necesse esset ex parte ipsius gratiæ: quia non tantum meruit illam, ut esset in nobis, sed etiam ut per illam operari possemus: meruit ergo auxilium, seu supernaturalem concursum simpliciter necessarium ad operandum. Alia vero sunt auxilia extraordinaria: & uberiora, & hæc rursus interdum dantur homini justo ex beneplacito Dei sine merito suscipientis: atque adeo mere gratis respectu illius: & de his etiam est certum semper dari propter merita Christi, ut evidenter probant omnia superius adducta, quæ generaliter loquuntur de omnibus gratiæ donis, hoc autem est speciale donum gratiæ distinctum omnino ab ipsa prima, & ideo non solum est ex meritis Christi, sed etiam est nova applicatio talium meritorum: & hoc optime confirmant illa verba Christi Joann. 15. *Sine me nihil potestis facere*. Interdum vero aliquod ex his auxiliis confertur ex merito hominis justificati, qui orando, operando, & bene se disponendo, per primam gratiam & priora auxilia impetrat, & de condigno meretur alia majora sibi necessaria & valde utilia, & de his eadem est ratio, quæ de augmento gratiæ, & merito de condigno illius.

Donum perseverantiæ semper est effectus meritorum Christi.

Ex his tamen obiter infertur, & dico secundo, donum perseverantiæ semper esse effectum meritorium Christi, quia hoc donum includit specialia auxilia, vel specialem Dei providentiam, qua homini confertur, ut infallibiliter in gratia moriatur, quod est sine dubio magnum donum gratiæ, ut Concil. Trident. sess. 6. illud appellavit, & est ita distinctum ab ipsa prima gratia & illi non debitum, ut non possit cadere sub meritum de condigno hominis justificati: est ergo ex illis donis, quæ de condigno dantur, solum propter merita Christi. Et confirmatur primo, quia hoc donum est maxime necessarium ad salutem æternam consequendam; ergo Christus, qui est autor & perfectissima causa meritoria nostræ salutis, est etiam autor, & causa hujus doni. Confirmatur secundo, quia, ut infra ostendam, Christus meruit prædestinationem nostram, impossibile autem est mereri prædestinationem, non merendo hoc perseverantiæ donum, quod est unus ex potissimis effectibus prædestinationis, & quasi complementum ejus. Item supra ostensum est, meruisse Christum prædestinatis efficacem applicationem suorum meritorum ad primam justitiam, & remissionem peccati consequendam, quia obtulit sua merita, ut talis applicatio infallibiliter fieret; ergo eodem modo meruit prædestinatis efficacem applicationem suorum meritorum, qua infallibiliter consequerentur vitam æternam: quia pro illis hoc modo obtulit sua merita, quoniam sciebat esse ab æterno Patre electos; ergo obtulit sua merita, ut illis daretur perseverantiæ donum, quod necessarium est ad vitam æternam consequendam. Denique unus homo potest vel sibi, vel alteri mereri de congruo hoc donum, petendo & obsecrando, sed Christus ita oravit pro electis; ergo ipse de condigno & ex perfecta justitia meruit illis hoc donum. Et juxta hanc doctrinam & similem traditam sect. præcedenti intelligitur optime doctrina Concilii Valent. tempore Lotharii cap. 4. ubi damnat erroris sententiam quorundam asserentium, Christum obtulisse sua merita, seu effudisse suum sanguinem pro impiis, & qui in peccatis moriuntur: ipsum autem Concilium definit, hoc pretium datum esse ad multorum exhaurienda peccata, illorum, scilicet, qui credendo in Christum non pereunt, sed vitam æternam consequuntur, hoc enim intelligendum est de merito quoad efficaciam, & de illo speciali modo quo pretium sanguinis sui pro prædestinatis obtulit: nam quoad sufficientiam pro omnibus hominibus meruit Christus, & pretium obtulit, ut dictum est.

Christus nobis meruit augmentum gratiæ, & gloriæ, & omnes actus, quibus illam meremur.

Dico tertio, Christus Dominus meruit nobis augmentum gratiæ & gloriæ, & omnes actus, quibus illam meremur. Probatur primo ex Joan. 15. ubi Christus se comparat viti, & justos palmitibus; & subdit: *Sicut palmes non potest ferre fructum a semetipso, nisi manserit in vite, sic nec vos, nisi in me manseritis*. Et rationem subdit: *Quia sine me nihil potestis facere*, significans, sicut palmes non potest crescere sine influxu vitis, ita neque justum sine influxu meritorum Christi. Unde Trident. sess. 6. c. 16. colligit, Christum influere virtutem in justos, tanquam caput in membra, & tanquam vitem in palmites: *Quæ virtus*, inquit, *bona eorum opera antecedit, comitatur, & subsequitur, & sine illa nullo pacto Deo grata, & meritoria esse possent*, & idem significat sess. 14. cap. 8. ut statim ponderabimus. Indicat etiam Concil. Arausicanum II. cap. 24. explicans eundem locum Joannis. Et confirmari potest ex Paul. ad Eph. 2. dicente: *Superædificati super fundamentum Apostolorum, & Prophetarum, ipso summo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis ædificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino*. Et clarius cap. 4. *Veritatem autem facientes in charitate, crescamus in illo per omnia, qui est caput Christus, ex quo totum corpus compactum, & connexum per omnem juncturam subministrationis, secundum operationem in mensuram uniuscujusque membri augmentum corporis facit, in ædificationem sui in charitate*. Ex quibus testimoniis manifeste constat, omne augmentum spirituale & consequenter omne meritum esse ex influxu meritorū Christi. Hoc vero ut ratione declaretur, observandum est, duobus modis explicari posse, primo ratione auxiliorum, quæ justis dantur ad bene merendum, & per merita crescendum in gratia: & in hoc modo nulla est difficultas, ostensum est enim hæc auxilia dari propter Christum, declaratum etiam est, quod sicut actus nostri & merita nostra dicuntur dona Dei, quia sunt supernaturalia bona ad quæ operanda nos trahimur & sublevamur per supernaturalia auxilia: ita etiam possunt dici dona Christi, quia propter ejus merita hæc omnia conferuntur. Tamen ex vi hujus modi ipsum augmentum gratiæ non dicetur dari propter merita Christi, nisi in radice, id est, in auxilio, quod propter Christum datur ad promerendum tale augmentum.

Duplex sensus conclusionis positæ.

Secundo modo hoc explicari potest ratione valoris & meriti illorum operum, quibus promeremur tale augmẽtum, ita ut propter Christum, non solum nobis conferatur auxilium ad efficiendum opus meritorium, sed etiam detur ipsi operi valor, propter quem acceptetur, ut condignum meritum talis augmenti gratiæ aut gloriæ. Et hic modus est difficilior, quia opus supernaturale a gratia procedens intrinsece & natura sua habet proportionem & condignitatem cum tali præmio, & valorem sufficientem ad illud: ergo non est quod per Christi meritum conferatur. Imo nec conferri posse videtur, quia, ut recte notavit Durand. in 3. dist. 18. q. 3. n. 7. quamvis uni possit dari pręmium propter meritum alterius, tamen meritum unius non potest fieri meritum alterius, quia neque operatio unius potest fieri operatio alterius, consistit enim me-

meritum in propria & spontanea operatione: meritum ergo Christi non potest fieri meritum nostrum; ergo nec merita nostra habere possunt a merito Christi, ut sint merita, neque ut habeant valorem majorem, quam de se nata sunt habere. Probatur hæc ultima consequentia, quia neque nostris operibus aliquid additur intrinsecum, neque inhærens illis propter Christi merita, a quo habeant valorem illum, nihil enim hujusmodi fingi potest: neque ipsa Christi merita per se ac formaliter possunt hunc valorem conferre nostris operibus, ut ostensum est, neque sola aliqua denominatio, vel habitudo extrinseca ad hoc sufficit, alias nostra merita non essent vera merita, sed propter Christum acceptarentur ut talia, quamvis revera talia non sint. Nihilominus multorum sententia est, etiam hoc posteriori modo habere Christi meritum influxum in nostra merita, & in omnem effectum eorum, ita ut quidquid nos meremur, non solum detur nobis propter nostrum meritum, sed etiam propter meritum Christi: & nostra opera non habeant rationem meriti, quam nunc habent, tantum ex sua bonitate & qualitate, & proxima gratia, a qua procedunt, sed etiam ex conjunctione ad meritum Christi in quo nituntur, & a quo habent vim & efficaciam, ut ex perfecta justitia illis debeatur premium. Hanc sententiam late defendit Hosius in confessione Polonica cap. 73. ubi refert Albert. Magn. Bonav. Gab. & alios: multa etiam in eamdem sententiam congerit Vega lib. 15. in Trident. a cap. 4. usque ad 10. & 18. indicant etiam Cajet. tom. 3. opusc. tract. 10. c. 9. Soto in 4. dist. 19. q. 1. art. 2. conclus. 3. & est opinio satis pia & probabilis, & consentanea locutionibus Scripturæ & Sanctorum, quas de hoc Christi merito, & de effectu quem in nos influit adduximus: & præsertim videtur illi multum favere Concil. Trident. ut statim referam.

Quo modo intelligenda sit conclusio in secundo sensu.

Oportet tamen convenienter illam explicare, non est enim negandum, quin nostra merita sint vera merita, ita ut opera justorum ex gratia procedentia ex se habeant intrinsecam dignitatem, & proportionem cum præmio, quam haberent, etiam si intelligeremus hominem esse justum, & bene operari absque meritis Christi: sicut multi de angelis existimant, & de homine in statu innocentiæ, & hoc bene probant rationes paulo antea positæ: nihilominus tamen quia posset Deus hæc opera quantumvis digna & proportionata præmio, non ordinare ad meritum, nec acceptare ad præmium, quia infinitis aliis titulis sunt illi debita: ideo sancti Patres divinæ gratiæ attribuunt, quod voluerit nostra esse merita, quæ sunt ipsius dona, ut Cœlestinus Pap. loquitur epist. 1. cap. 12. & Trident. sess. 6. c. 16. Hæc autem gratia confertur nobis propter merita Christi, & in illis fundatur, ipse enim est author nobis bonorum omnium, & omnis gratiæ. Unde August. lib. 13. de Trinit. c. 10. recte ad hoc propositum accommodat illud ad Ephes. 4. *Ascendit in altum, dedit dona hominibus*, dicens hæc dona esse merita nostra, per quæ ad summam beatitudinem pervenimus. Deinde dictum est supra q. 1. art. 2. ad rationem meriti de condigno non requiri tantum proportionem operis, sed etiam promissionem, in qua opus ipsum nitatur, ut habeat vim & efficaciam ad exigendum præmium de justitia: hæc ergo promissio facta nostris operibus referenda est in Christi merita, ut colligitur ex Paul. 2. ad Timot. 1. dicente, *Paulus Jesu Christi per voluntatem Dei, secundum promissionem vitæ, quæ est in Christo Jesu.* Et ex Concil. Trident. sess. 6. c. 16. dicente, *Bene operantibus usque in finem, & in Deo sperantibus proponenda est vita æterna, tanquam gratia filiis Dei per Christum Jesum misericorditer promissa, & tanquam merces ex ipsius Dei promissione bonis ipsorum operibus, & meritis fideliter reddenda.* His ergo modis recte intelligitur, Christi merita influere in nostra merita, ut vera & efficacia merita sint. Quo sensu dixisse etiam videtur Concil. Trident. sess. 14. c. 8. de nostra satisfactione loquens. *Nec vero ita nostra est satisfactio hæc quam pro peccatis nostris exolvimus, ut non sit per Christum Jesum.* Quod infra magis explicans, inquit, *Omnis gloriatio nostra in Christo est, in quo vivimus, in quo meremur, in quo satisfacimus, facientes fructus dignos pœnitentiæ, qui ex illo vim habent, ab illo offeruntur Patri, & per illum acceptantur a Patre:* quæ ultima verba sunt valde notanda, videntur enim aperte continere sensum a nobis explicatum.

Tertio addi potest probabile esse, nunc opera justorum, qui sunt membra Christi, referri ad majus præmium, quam de se postularent, ex sola proportione quasi connaturali, quam habent cum præmio, quo modo multi intelligunt pie illud Joan. 10. *Ego veni ut vitam habeant, & abundantius habeant.* Hoc autem verum esse potest, vel quia nunc justus, quia est membrum Christi, habet majorem quandam dignitatem moralem apud Deum, quæ redundat in ipsius opera, & confert illis majorem quendam valorem & æstimationem moralem: vel certe, quia propter Christi meritum effectum est, ut majus præmium sit illis promissum. Ultimo, sicut supra dicebamus, Christum meruisse peccatori, & ut contritionem habeat, & ut habenti contritionem detur prima gratia & remissio peccatorũ: ita recte intelligi potest meruisse Christum homini justo, & ut bene operetur, & ut ipsi bene operanti detur tale augmentum gratiæ & gloriæ: sicut ergo prima gratia respectu peccatoris datur gratis, & ad summum ex aliquo merito de congruo, respectu vero Christi datur ex perfecta justitia, ita ipsummet augmentum gratiæ respectu ipsius justi datur ex merito & justitia, qualis esse potest in puro homine: respectu vero Christi dabitur ex perfecta & rigorosa justitia. Neque enim repugnat idem premium dari ex duplici titulo, præsertim respectu diversorum, & quando illi tituli diversarum rationum existunt: quin potius etiam in ipsa prima gloria hoc ipsum necessario dicendum videtur: nam quando adultus justificatur per actum contritionis, licet non mereatur primam gratiam, meretur tamen de condigno primam gloriam, & nihilominus illa eadem prima gloria datur propter merita Christi, sicut & gratia, ut expresse dixit Concil. Triden. supra, & ex dictis in sect. 1. satis colligi potest: alias non meruisset Christus omnibus hominibus gloriam, sed tantum gratiam, qua ipsi mererentur gloriam, quod falsum est: sed utrumque ipse nobis meruit, quamvis nos etiam possimus adjungere nostrum meritum respectu gloriæ. Idem ergo dicendum est de augmento gratiæ & gloriæ, ut totius salutis & vitæ æternæ justorum Christus sit perfectissima causa, & omnis Sanctorum beatitudo, merces sit operum Christi: ad quem sensum accommodat Hilar. illud Ps. 126. *Ecce hæreditas Domini, Filii merces:* dicens, ipsa hæreditatem Sanctorum esse mercedem Filii, id est, Christi, & meritorum ejus. His ergo modis presertim duobus primis & hoc ultimo (nam tertius magis dubius est) recte intelligitur meruisse Christum nobis augmentum gratię, & glorię, & ipsa merita, per quę illud consequimur.

Remissionem pœnæ temporalis, & venialiũ peccatorum nobis meruit Christus.

Ex quibus infero, & dico quarto, meruisse nobis Christum remissionem pœnæ temporalis, etiam quæ nobis datur per satisfactiones nostras. Et idem proportionaliter est de remissione venialium peccatorum. Ita docet & bene Andreas Vega locis supra citatis, & lib. 4. c. 6. & colligitur non obscure ex verbis Concilii Trident. supra citatis ex sess. 14. cap. 8. & favet sacra Scriptura, quæ omnem hujusmodi remissionem sanguini Christi tribuit, ut Apocal. 7. dicuntur Sancti lavisse stolas suas, dealbavisse eas in sanguine Agni, & 1. Joan. 2. *Sanguis ejus emundat nos ab omni peccato*, dicimur autem emũdari & dealbari non solum per remissionem culpæ, sed etiam pœnæ: sicut in purgatorio dicuntur animæ Sanctorum purgari, etiam si interdum solum habeant reatum pœnæ temporalis. Explicanda vero est hæc conclusio sicut præcedens, quia etiam ad satisfactionem pro pœna, necessaria est gratia, & promissio Dei, & utrumque est ex meritis Christi: & quia, sicut ipse meruit, ut justo sic bene operanti daretur tale præmium, ita meruit, ut justo tali modo se affligenti, aut castiganti in hac vita, concederetur remissio tantæ pœnæ: totum enim hoc optime cadit in perfectissimum Christi meritum, & commendat magis charitatem ejus erga nos, & perfectum influxum, quem in nos habet, ut caput in membra, & perfectiorem rationem justitiæ continet: ac denique supra citatis Scripturis & Concilis consentaneum est. Et confirmari etiam potest ex tractatis de satisfactione Christi & nostra, quæ in illa fundatur, supra q. 1. art. 2. Sine causa ergo Palud. in 4. dist. 20. q. 4. n. 14. quem Antoni. sequitur. 1. par. tit. 10. c. 3. §. 1. negat remitti nobis semper pœnas temporales ex merito Christi, sed ex liberali remissione Dei. *Quia alias*, inquit, *in nullo esset Deus nobiscum liberalis.* Quæ sententia eo absurdior mihi videtur, quo ipsi loquuntur de remissione, quæ fit in sacramentis: nam certissimum est, omnem effectum sacramentorum esse ex Christi meritis, ut supra dixi.

dixi. Et ratio eorum nullius momenti est, nam major liberalitas Dei est dare nobis Christi merita, & satisfactionem, & propterea remittere nobis pœnam, quam eamdem pœnam nobis gratis condonare.

Objectio. Dicet aliquis. Si meritum Christi simul concurrit cum nostra satisfactione ad eumdem effectum, vel utrumque imperfecto modo concurrit, vel alterum redundat. Respons. Respondetur, negando consequentiam, concurrunt enim ut causæ diversorum generum, meritum enim Christi per se sufficiens est, tamen in hoc maxime relucet ejus sufficientia & perfectio, quod & suum effectum habet, & non excludit nostra opera, merita, & satisfactiones, sed illius potius vim & efficaciam tribuit, unde possunt dici concurrere, ut causæ diversorum generum universalis & proxima, quæ in suo ordine perfecte existunt. Errant igitur nostri temporis hæretici, qui meritum Christi dicunt nostrum excludere, &, si nostrum asseratur, obscurari Christi meritum: potius enim meritum Christi infert nostrum, tanquam causa effectum: & nostrum, ut Concil. Trident. dixit, manifestat, & illustrat gloriam meritorum Christi.

De pœnæ purgatorii remissione. Ultimo tandem quæret aliquis, an remissio pœnæ, quæ fit in purgatorio, sit etiam effectus meritorũ Christi. De hac re dictum est supra disp. 4. sect. 11. Nunc breviter respondetur, quando pœna ibi remittitur per indulgentias vel satisfactiones vivorum, sine dubio est effectus meritorum Christi, juxta dicta in conclusione ultima, est enim eadem ratio: illa vero quæ potius est solutio, quam remissio pœnæ, quia fit per condignam satispassionem, non est cur sit effectus meritorum Christi, quia ibi homo solvit Deo quantum pœnæ debet. Addit tamen Vega lib. 15. in Trident. c. 10. etiam illis animabus prodesse meritum Christi, ut cum illis remissius agatur, & citra condignum puniantur. Sed non est intelligendum præter illam pœnam, quæ interdum remittitur in purgatorio per suffragia Ecclesiæ, interdum etiam remitti aliquam pœnam propter merita Christi immediate applicata ex voluntate Dei absque alio medio. Hoc enim neque fundamentum habet, nec verissimile mihi videtur: cur enim Deus postea remitteret illam pœnam, quam non remisit, quando abstulit culpam, cum supponatur, nullum aliud medium esse applicatum homini ad remissionem talis pœnæ? Solum ergo intelligi potest in ipsa remissione culpæ, quando reatus pœnæ æternæ mutatur in temporalem, propter merita Christi fieri, ut mutatio fiat in minorem pœnam, quam fieret cæteris paribus, si non esset fundata in meritis Christi. Et hic sensus habet illam probabilitatem, quam dixi explicando conclusionem tertiam, & hoc modo, si fortasse pœna purgatorii propter Christum mitior est, non est propter remissionem, quæ ibi fiat, sed propter illam, quæ in hac vita facta supponitur. Et propter similem rationem non video quid difficultatis habeat, vel quid sit, quod in eodem loco c. 11. Vega contendit, postquam anima est perfecte purgata, indigere nova applicatione meritorum Christi, ut in beatitudinem introducatur: si enim contendat, ipsam collationem gloriæ esse effectum meritorum Christi, illud quidem est verum, & a nobis jam probatum: si vero contendat, novam aliam applicationem meritorum esse necessariam, supervacaneum est, & sine fundamento assertum: illa enim applicatio tunc proprie facta est, quando homini datum est perfectum jus ad gloriam: incipit autem habere effectum, quando beatitudo ipsa confertur.

SECTIO IV.

Utrum Christus Dominus meruerit hominum electionem, & prædestinationem.

IN superioribus dictum est de effectibus prædestinationis, & gratiæ creatæ beneficiisque, quæ propter Christum Deus nobis confert, nunc dicendum est de prædestinatione ipsa, & electione, quam aliqui (nec immerito) ***gratiam increatam*** vocant, eo quod non solum consistat in beneficio aliquo creato nobis collato, sed in ipsismet actibus increatis intellectus divini & voluntatis, prout ad electos & prædestinatos libere terminantur.

Prima sententia. Medina hic q. 19. dub. ult. Hinc modernus quidam Theologus hanc quæstionem attingens, non solum falsum, sed & improbabile, minimeque tutum aut securum existimat esse, dicere hanc gratiam divinæ electionis aut prædestinationis, in hac proprietate sumptam, posse cadere sub meritum, quia alias dari posset causa actus divinæ voluntatis ex parte ejus, quod est impossibile, cum actus ille increatus sit, ut recte notavit D. Th. 1. p. q. 19. a. 5. & q. 24. a. 4. qui hac ratione docet, ex parte divini actus prædestinationem Christi non esse causam nostræ prædestinationis, tum quia eodem actu prædestinamur nos, quo fuit Christus prædestinatus, tum etiam, quia actus divini non potest dari causa.

Fertur de prædicta sententia judicium. Veruntamen, quod ad quæstionem de possibili spectat, nemini dubium esse potest, quin divina benevolentia & voluntas libera, quoad liberam determinationem ad aliquod objectum creatum possit cadere sub meritum; & hoc supponunt omnes authores, qui admittunt causam aliquam vel rationem electionis divinæ in prædestinatis; & qui hanc negant de facto, nunquam in eo fundant suam sententiam, quod sit impossibile meritum electionis, sed aliis rationibus utuntur. Præterea omnes Theologi docent, & videtur per se notum, posse dari ex parte objecti creati rationem aliquam per se motivam alicujus decreti liberi divinæ voluntatis. Idque expresse docet D. Th. 1. cont. Gent. c. 86. & 87. ubi idem sentit, & declarat, tenetque idem Greg. in 1. dist. 40. art. 2. Durand. dist. 41. q. 2. Gab. q. unic. in init. Gaspar. Cassal. lib. 1. de quadripari. just. c. 4. & moderni scriptores in 1. p. D. Th. q. 19. a. 5. & q. 23. a. 5. Objectiva causa alicujus decreti liberi voluntatis divinæ esse potest creatura. Et ratio est, quia, licet decretum liberum voluntatis nihil addat reale ipsi actui necessario ejusdem divinæ voluntatis, juxta veriorem sententiam, nihilominus per illud vere Deus vult libere tale objectum creatum; &, ut id velit, licet prima ratio sit bonitas ejus, ex parte tamen objecti potest interdum considerare propriem aliquam rationem, ob quam id velit: hoc enim imperfectionem nullam involuit, nec dependentiam aut causalitatem veram alicujus rei, quæ in Deo sit; & alioqui est necessarium, ut aliqua conditio vel actio creaturæ possit esse ratio vera alterius effectus divini, non solum per modum finis, cujus gratia aliquid fit, sed etiam per modum meriti, aut alterius principii ex se postulantis talem effectum. In naturalibus patet. Quod in effectibus divinæ providentiæ frequenter inveniri certissimum est: sic enim Deus dicitur quandam rationem justitiæ servare in connaturalibus rerum proprietatibus conferendis, ac distribuendis: sol etenim, quem in tali natura Deus condere decrevit, quasi jure suo postulat a Deo lucem, ignis calorem, calor concursum ad calefaciendum, lux ad illuminandum, &c. In rebus item & actionibus moralibus id clarius conspicitur: peccatum enim ab homine commissum, exigit a Deo, postulatque vindictam; bonum autem opus postulat premium. Dices, his rationibus solum ostendi, inter ipsas res creatas unam esse radicem, aut rationem alterius. Respondeo, non hoc solum probari, sed etiam respectu voluntatis divinæ habere quandam rationem motivi inclinantis, allicientis illam ad volendum hoc vel illud. Quod patet primo ex modo loquendi Scripturæ, Joan. enim 10. ait Christus, *Propter me diligit Pater, quia ego pono animam meam*, Chrysost. Euthym. & alii expositores advertunt, licet, in Christo sint plures aliæ rationes, propter quas a Patre diligitur, propter hanc tamen rationem maxime diligi, quod sponte sua mortem appetit, ut Patri obediret. In moralibus etiam & ab authoritate. Huc etiam spectant illa Christi verba, *Qui diligit me, diligetur a Patre meo*, & illa, *Si quis diligit me, sermonem meum servabit, & Pater meus diliget eum, & ad eum veniemus, &c.* hæc enim & similia non solum concomitantiam significant, sed etiam rationem divinæ dilectionis erga nos.

Secundo idem declaratur, quia Deus interdum confert creaturæ suam dilectionem ac benevolentiam ex solo suo beneplacito ac liberalitate; & tunc non datur ratio delectionis ex parte creaturæ: interdum vero confert Deus hanc dilectionem aut benevolentiam per modum cujusdam justæ distributionis, ut in naturalibus aliter vult ornare cœlos, quam terram, quia vult servare unicuique naturæ id, quod ei est aliquo modo debitum; & in moralibus, pro ratione melioris dispositionis, vel majoris meriti, majorem gratiam confert, atque adeo magis amat amicitiæ amore, igitur aliqua voluntas vel amor Dei habet rationem aliquam ex parte creaturæ, ob quam ipsa divina dilectio tali modo ad talem creaturam terminatur. Probatur hæc ultima consequentia, quia voluntas

tas justa eo modo, quo justitiæ rationem habet, respicit jus alterius, & rationem ac motivum, in quo fundatur, nec potest in alio distingui voluntas mere liberalis a voluntate justa.

Tertio idem probatur ex effectibus divinæ voluntatis, & principio eorum: nam homo meretur a Deo majorem gratiam, vel alia similia dona: ergo meretur, ut Deus velit conferre ei talem gratiam. Patet consequentia, quia Deus non confert hoc donum nisi volens, & eo modo, quo vult, confert: ergo non potest quis mereri effectum ipsum, nisi mereatur, ut Deus velit illum donare, seu efficere: nam, si meretur effectum, merebitur etiam illius effectionem: ergo & actum ad talem effectionem terminatum, seu quod actus voluntatis ad talem effectionem terminetur. Sicut inter homines, si ergo mereor, ut Rex conferat tale beneficium, certe mereor, ut velit conferre: neque intelligi potest, ut aliquis mereatur aliquod præmium, quin mereatur quidquid ad illud necessarium est, quando id non præsupponitur, ut superius etiam attigi disput.4.sect.4. Et in merito pœnæ id clarius perspicitur, quando enim quis per peccata sua meretur æternam pœnam, non solum meretur pœnam ipsam, sed etiam ut Deus velit illam conferre, quia Deus ex se neminem vult perire, sed solum ob hominis demeritum, juxta illud, ***Deus non vult mortem peccatoris***, seu ***Deus mortem non fecit.*** Unde Damasc.lib.2.cap.29.& 30. recte distinguit, quædam Deum velle ex se solo, quædam vero ex nobis, seu nostris actibus & meritis inclinatum. Non est ergo dubium, quin possit dari meritum divinæ voluntatis, ut libere terminatæ ad creaturam: nam meritum non est causa propria ac physica, sed tantum ratio motiva, quæ cognita a Deo, illum movet metaphorice, seu inclinat ad hoc vel illud volendum. Neque D.Th. in hoc sensu negat, dari causam divinæ electionis ex parte actus divini, sed loquitur in primis de causa proprie & in rigore sumpta, quo sensu impossibile est dari causam divinæ voluntatis, aut actus ejus qui secundum se omnino increatus est, & improductus: ut vero libere terminatur ad objectum creatum, nihil reale additur ei, quod propriam causam habere possit, sed eminenti ac mirabili modo sine ulla additione, vel mutatione reali, atque adeo sine ulla vera causalitate, ad hæc vel illa objecta libere terminatur. Deinde loquitur de actu divino secundum se, & ab eo excludit illam causalitatem, quæ in nobis esse solet inter ipsos actus voluntatis, quatenus unus ab alio oritur, ut electio ab intentione: & sic negat D.Th. Deum velle unum, quia vult aliud, quia hæc locutio in rigore indicat causalitatem inter ipsos actus: non tamen negat D. Th. quin actus divinæ voluntatis, ut libere terminatæ ad creaturas, possit dari aliqua ratio, interdum ex parte ipsius Dei, interdum vero ex parte creaturæ: & in dicto lib.3. contra gentes, utrumque satis aperte docet, nam cap. 86. concedit dari rationem, cap. vero 87. & 88. negat dari causam voluntatis divinæ: una vero ex rationibus divinæ voluntatis potest esse meritum, ut satis declaratum est, & per se videtur notum, quia non est major repugnantia in hac ratione, quam in cæteris. Et hinc etiam fit, ut, licet secundum rem non possit unus actus divinæ voluntatis esse alterius causa, secundum rationem tamen, sicut unum attributum est ratio alterius, v. g. intellectus voluntatis, & immaterialitas immortalitatis, ita actus voluntatis divinæ, ut terminatus ad unum objectum, est ratio cur terminetur ad aliud.

Hac ergo veritate supposita de possibili, superest quæstio præcipue a nobis intenta, an de facto Christus nobis meruerit electionem & prædestinationem, id est, an Deus in æternitate sua nos elegerit intuens ad merita Christi futura, jam provisa & præcognita. In qua re duæ sunt sententiæ: prior negat meruisse Christum nobis æternam electionem, aut prædestinationem. Ita tenet expresse Sonnius lib. 3. de demonstratione religionis Christianæ, tract.3.cap.19. & Adamus exponens id ad Ephesios 1. *Elegit nos in ipso, &c.* Eandem sententiam doceant necesse est, qui negant, meruisse nobis Christum omnes dispositiones remotas ad gratiam justificantem: nam inde fit, non meruisse nobis omnes effectus prædestinationis nostræ, & consequenter nec prædestinationem ipsam, nec electionem: quæ (ut supponimus) anterior est secundum rationem, & radix totius prædestinationis, omniumque effectuum ejus. Prædestinatio autem, ut minimum, includit rationem omnium mediorum particularium, seu propriorum, per quæ electus infallibiliter producitur ad regnum cœlorum: ideoque nemo potest mereri totam prædestinationem, nisi hos omnes effectus, seu media mereatur: &, quia nos non meremur hæc omnia beneficia, ideo neque nostram prædestinationem meremur: idem ergo necesse est de Christo sentiant, qui ipsum hæc omnia bona nobis meruisse negant. Rursus, qui putant hominum electionem secundum rationem antecessisse præscientiam originalis peccati, Christi vero prædestinationem posteriorem fuisse, necesse est, doceant, hominum electionem non fuisse intuitu meritorum Christi, sed ex sola voluntate divina, quia in eo signo, in quo ponunt, Deum elegisse prædestinatos, nondum intelligunt, ut habentem in sua præscientia merita Christi præsentia. Atque ita sentit Capreol. in 3.dist.1.q. unica, art.3. ad 2. & 3. Scoti cont. 1. conclu. qui indifferenter loquitur de electione & prædestinatione nostra, potissimum tamen videtur intelligendus de electione, nam prædestinatio, cum sit ratio mediorum, non potuit ante prævisum originale peccatum compleri, licet inchoari potuerit, ut more nostro loquamur. Denique hanc sententiam tenet Scotus in 3. dist.19. q. unica, ad quoddam argumen. ante solut. princip. argumentorum. Et fundari in eo videtur, quod electio prædestinatorum simul cum Christi prædestinatione antecessit originale peccatum: Christus autem non est ordinatus ad merendum nobis, donec lapsus primi hominis prævisus est.

Secunda sententia absolute docet, Christum meruisse nobis prædestinationem & electionem ad gloriam. Hanc opinionem tenent ex modernis authoribus Catherin. opusc. de exim. Christi præd. Vega lib.4. in Trid.c.5. Albert.Pighius lib.8. de liber.arbit.c.1.2. & 3. & lib.10. c. 1. Ex antiquis vero scholasticis citantur pro hac sententia D.Th. infra q.24. art.4. & in 3. dist.10. q.3. & super ad Ephesios 1. lect.5. Alen.3.p.q.3. memb.5. Durand.3. dist.10.q.3. sed hi authores obscure loquuntur, & facile possunt in utramque partem induci. Nihilominus hæc sententia his temporibus receptissima est, & majorem habet pietatem, & probabilitatem: ea igitur nobis probanda est, & declaranda. Quia vero confuse tractari solet, eo quod non distinguitur prædestinatio, quatenus includit, vel dicit actum intellectus, ab electione seu dilectione, quam dicit vel supponit in voluntate, quæ duo non eodem modo, & ordine rationis ab omnibus in Deo concipiuntur, & constituuntur: & ideo breviter supponere oportet id, quod in hac re probabilius existimamus: Ante omnem igitur actum ad prædestinationem proprie pertinentem, ordine rationis antecedit scientia divina, tam simplicis intelligentiæ, quam conditionata, qua novit infinitos mundos quos procreare posset, & infinitos modos, quibus in hoc mundo posset gubernare homines, eisque de mediis ad vitam æternam consequendam providere: & in singulis agnovit, quid omnes homines acturi essent, si cum his vel illis circumstantiis, aut mediis crearentur, vel gubernarentur. De hac igitur præscientia non potest quæstio præsens intelligi, quia hæc non potest cadere sub meritum, tum quia, supposita veritate objecti, necessaria est in Deo, tum quia ex vi illius, Deus nullum bonum confert creaturæ, nec videt aliquid, ut absolute futurum, meritum autem & necesse est, ut vel jam sit, vel saltem futurum præsciatur, & illi respondet beneficium aliquod, quod Deus confert ratione talis meriti.

Post hanc scientiam subsequitur decretum aliquod divinæ voluntatis, quo hujus mundi creationem præ aliis elegit, vel quo voluit homines ad supernaturalem beatitudinem ordinare sufficienter, aut efficaciter, per hæc vel illa media. Et in hoc actu censetur ab aliquibus consummata prædestinatio: alii vero cum D.Th. existimant post hanc voluntatem subsequi, secundum rationem in divino intellectu imperium efficax, vel judicium practicum, præcipiens & dictans absolute de agendis, & ordinans totam seriem mediorum, quibus prædestinatus perducitur ad regnum, in qua intellectus ordinatione seu ratione prædestinationem constituunt. Dicendum ergo est primo de his, quæ in voluntate præcedunt, deinde de his, quæ in intellectu subsequuntur.

Distinguunt aliqui in voluntate divina duplices actus circa hominum salutem: quosdam dicunt esse generales,

ut

ut est voluntas ordinandi omnes homines per sufficientia media ad supernaturalem beatitudinem, quæ voluntas ordine rationis intelligitur esse prima erga homines, & antecedere præscientiam originalis peccati. Alia item est voluntas generalis, quæ subsecuta est præscientiam originalis peccati, qua Deus voluit omnes homines lapsos reparare, & quantum in ipso est, salvos facere, juxta illud 2. ad Timotheum, *Deus vult omnes homines salvos fieri*, quod ad utramque voluntatem referri potest. Alios actus dicunt esse speciales, & particulares, ut est electio, & dilectio efficax Petri, v. g. vel Pauli, qua Deus ante omnia ejus merita prævisa, ex sola sua liberali voluntate illum eligit, & efficaciter definit, ut salvetur. In prioribus ergo voluntatibus generalibus dicunt, non habuisse Deum respectum ullum ad merita Christi prævisa, in particulari autem uniuscujusque electione habuisse, atque ita propter Christi merita omnes prædestinatos elegisse. De hac posteriori parte dicemus postea. Prioris autem fundamentum est, quia voluntas illa generalis dirigendi homines per sufficientia media ad vitam æternam, non supponit præscita Christi merita futura: ergo non potuit haberi intuitu illorum, seu propter illa. Consequentia est evidens, quia causa meritoria, ut sæpe in superioribus dictum est, supponi debet, vel re ipsa, vel saltem in præscientia præmiantis. Antecedens autem duplici ratione declaratur. Prima est, quia Deus in primo illo signo rationis, in quo voluit Universum perfectum condere, & in quo voluit Christum ut caput, & cætera ut membra, vel ut res, quæ illi deservirent, in illo (inquam) eodem signo voluit homines procreare propter supernaturalem beatitudinem assequendam, & ita in illo etiam habuit illam voluntatem generalem: sed in illo signo nondum intelligitur habere præscientiam meritorum Christi: ergo illa voluntas esse non potuit ex meritis Christi. Confirmatur & declaratur ex differentia inter causam finalem, vel exemplarem respectu causæ meritoriæ, nam finis non est necesse ut supponatur existens, neque in re, neque in præscientia causæ operantis seu volentis, sed satis est, quod præcognoscatur possibilis, ut aliquid possit in illum ordinari, vel ut ipse possit intendi per talia media, vel sufficienter, vel efficaciter uno actu perfecto. & idem est in causa exemplari, quæ in hac conditione finem imitatur. At vero causa meritoria, quæ in hoc similior est efficienti, supponi debet existens, vel in se, vel saltem in præscientia ejus, qui ex præscientia meriti inclinatur ad aliquid volendum & ideo Deus, licet uno actu voluerit Christum & alios homines, vel angelos ad esse, vel ad gloriam ordinare, potuit nihilominus intendere Christum ad finem vel exemplar aliorum, non tamen potuit ex merito Christi illam generalem voluntatem erga homines habere. Secunda ratio est, quia meritum Christi respectu hominum supponit voluntatem illam generalem ordinandi homines ad gloriam per sufficientes causas, quarum una fuit meritum Christi: Atque ideo Christus nobis meruit, quia Deus voluit, ut nobis mereretur: non ergo potuit Deus hoc velle propter meritum ejusdem Christi, cum omne meritum talem voluntatem supponat, præsertim cum supra disp. 39. ostensum sit, omne meritum proprium de justitia coram Deo, supponere ordinationem divinam circa tale meritum: sed Deus voluit Christum nobis mereri, quia voluit, quantum in se est, nobis gloriam conferre, nam illud meritum comparatur ad hanc gloriam, sicut medium ad finem: nullo ergo modo potuit illa generalis Dei voluntas in hoc merito fundari, sicut prima voluntas finis non potest fundari in medio, & hoc etiam est differentia inter finem & exemplar, respectu causæ meritoriæ. Nam, ut Christus sit finis gloriæ aliorum hominum, non prærequirit aliam ordinationem divinam, sed illomet actu, quo voluit Deus ordinare homines ad gloriam, id ordinavit etiam ad honorem Christi, & e contrario, volendo Christum, voluit eum ut finem & caput aliorum hominum. Similiter, ut Christus sit exemplar, non supponitur alia ordinatio, sed ex vi suæ intrinsecæ perfectionis, quam habet per gratiam unionis, & alias, quæ hanc consequuntur, natus est esse exemplar gloriæ aliorum, & ita hæc omnia habet ex vi suæ primariæ prædestinationis. At vero, quod sit causa meritoria de facto, habet ex speciali ordinatione divina, quæ necessario est posterior, quam generalis ordinatio hominum ad gloriam, ut ostensum est, & ideo licet hæc generalis voluntas seu ordinatio potuerit respicere Christum ut finem, & exemplar gloriæ hominum, non tamen potuit in ipso, ut in causa meritoria, fundari. Itaque Christus sub ratione merentis hominibus habet rationem medii ad gloriam hominum, & ideo supponit in Deo aliquam intentionem hujus gloriæ, saltem per voluntatem illam generalem, & ideo fieri non potest, ut talis intentio seu voluntas in eodem Christi merito fundetur, nec quod supponat illud ut absolute futurum & præscitum.

Dices. Quamvis hæ rationes recte procedant de priori voluntate generali ordinandi homines ad æternam gloriam, tamen de posteriori voluntate reparandi hominem lapsum non ita procedere per se constat, quia hæc voluntas jam supponit ordinationem meritorum Christi Domini, & præscientiam eorum, præsertim juxta nostram sententiam, quod Christus fuerit primus omnium, & ante prævisum originale peccatum prædestinatus, & quod ex merito ejus præviso fuerit data gratia hominibus in statu innocentiæ: jam ergo intelligitur sufficienter præscita merita Christi respectu hominum ut propter illa potuerit Deus velle homines reparare per eumdem Christum. Respondent authores prædictæ sententiæ, verum quidem esse rationem factam præcise sumptam, non habere eamdem vim de hac posteriori voluntate: nihilominus, servata proportione, esse applicandum: quia ante prævisum originale peccatum solum fuit Christus ordinatus ad merendum hominibus ea media gratiæ, & supernaturalis providentiæ, quæ statui innocentiæ fuissent consentanea, non vero ut esset universalis medicina peccati totius naturæ, nam circa hoc nihil intelligimus voluisse Deum statuere ante prævisum originale peccatum. Hac ergo ratione posterior voluntas, quam Deus habuit redimendi hominem, non potuit in merito Christi ut præviso fundari, sed Deus sua voluntate ordinavit ut Christus veniret in carne passibili ad redimendos homines. Quod autem hoc ita sit, non potest evidenter probari, quia pendet ex libera voluntate Dei, qui variis modis potuit hæc omnia intendere, & providere: est autem consentaneum divinæ Scripturæ, ex qua divina voluntas nobis innotescit. Nam divina Scriptura soli misericordiæ, ac dilectioni, & liberalitati Dei tribuit hoc decretum redimendi homines, non vero justitiæ Christi, ut Joan. 3. *Sic Deus dilexit mundum, & cæt.* Ad Ephes. 2. *Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam charitatem suam, qua dilexit nos, cum essemus mortui peccato, convivificavit nos Christo.* Rom. 5. *Commendat autem charitatem suam Deus, quia, cum adhuc peccatores essemus, & cæt.* Quem locum tractans Augustinus, tractatione 110. in Joann. dicit, *Non ita Christus nos Patri reconciliavit, ut inciperet amare, quos oderat, sicut reconciliatur inimicus inimico, ut deinde sint amici, & invicem diligant, qui oderant invicem. Sed jam nos diligenti reconciliati sumus ei, cum quo propter peccatum inimicitias habebamus.* Igitur ex sententia Augustini prius intelligitur Deus dilexisse nos, quam Christus nos ei reconciliaverit; illa autem dilectio non est alia, nisi qua nos lapsos in culpam gratis voluit reparare: in qua re humana natura majorem gratiam a Deo recipit, quam angelica, ut in fine illius tractatus idem Augustinus declarat, docens, non posse id nisi divinæ gratiæ, ac liberalitati attribui. Et confirmari tandem potest, quia vel Christus prædestinatus fuit primo in remedium peccati, & post illud in Adamo prævisum vel per sese fuit primario volitus ac prædestinatus: si primum dicatur, manifeste concluditur, sicut Christus non fuit causa suæ prædestinationis, ita nec illius voluntatis, qua destinatus est ad nos redimendum: ergo neque illius, qua Deus voluit generatim nos redimere, hæc enim aut antecedit illam, aut in ea includitur, seu non est alia, quam illa. Deus enim, qui simul ac perfecte vult finem & medium, volendo nos redimere, voluit per Christum redimere. Si vero dicamus, Christum absolute & per se fuisse prius prædestinatum, saltem fatendum nobis est, ad officium Redemptoris, & ad sumendam carnem passibilem, non esse destinatum nisi occasione peccati, & illo præviso, quam secundariam (ut ita dicam) prædestinationem seu ordinationem Christus sibi non meruit, non enim sibi meruit ut haberet corpus passibile, sed ex divina tantum ordi-

ordinatione id habuit, ut illis verbis colligitur, *Corpus autem adaptasti mihi*, ad Hebræos 10. Psalmo 39. Unde ipse Christus Dominus nunquam suis meritis, sed beneplacito Patris, ordinationem mortis suæ attribuit: tota ergo hæc mirabilis providentia, quam Deus habuit in hominum redemptione, quoad primam suam originem, primumque decretum divinæ voluntatis, a quo tota processit, non habuit ortum ex Christi voluntate aut merito, sed solum ex voluntate divina.

Hæc sententia sic exposita, est satis probabilis, mihique aliquando placuit, & vera visa est. Nunc vero nonnullæ difficultates circa illam occurrunt. Prima est, quia in toto hoc discursu supponi videtur, habere Deum has voluntates universales, & quasi abstractas & confusas ex parte objecti: quod tamen falsum esse videtur. Quia Deus, sicut distinctissime omnia cognoscit, ita & vult: unde, sicut non cognovit ea, quæ communia sunt omnibus hominibus, aliquo communi & confuso conceptu, sicut nos, sed intuendo distincte omnia singularia, & quid in unoquoque est simile alteri: quia omnis alius cognitionis modus includit imperfectionem Deo repugnantem. Item non vult ea, quæ sunt communia omnibus hominibus, nisi volendo simul singulis hominibus tale bonum, vel volendo aliquam causam individuam & particularem in suo esse, universalem vero in sua virtute, & utilitate, volendo (inquam) illam, ut universalem in causando, & ut benefaciat omnibus: hic enim modus volendi est sufficiens, & perfectus, alius vero, & necessarius non est, & imperfectionem involvit. Quod autem in discursu facto id quod dixi de voluntate confusa & universali supponatur, satis constat ex ipsiusmet sententiæ expositione, quia alioqui non oporteret distinguere inter generalem illam voluntatem, & particularem, quas Deus habet circa singulorum hominum salutem, imo nec satis intelligi posset talis distinctio: in quo enim distinguuntur duæ illæ voluntates, si utraque circa singularia ista distincte versatur? supponit ergo necessario illa sententia, priores illas voluntates versari circa homines in communi, seu circa naturam humanam universe sumptam. Deinde declaratur in hunc modum, nam circa Petrum, v. g. quem suppono esse prædestinatum, Deus habuit efficacem voluntatem, qua illum ad gloriam elegit: aut ergo habuit circa eumdem aliam priorem voluntatem, qua voluit illum ad gloriam ordinare, vel nullam aliam habuit. Si hoc secundum dicatur, sequitur, non habuisse Deum illam generalem voluntatem circa omnes homines, & consequenter sequitur, circa nullum hominem habuisse talem voluntatem generalem, sed solum circa singulos habuisse voluntatem efficacem, vel antecedentem seu inefficacem de uniuscujusque statu & salute. Si vero dicatur primum, primo id superfluum est, quia in voluntate efficaci includitur sufficiens: quid ergo necesse est actus multiplicare secundum rationem distinctos, & unum fingere priorem alio? Et deinde illa prior voluntas necessario debet intelligi, non ut particularis ex parte objecti, scilicet, Petri prædestinati, sed ut generalis erga homines, in quibus Petrus continetur: est ergo talis voluntas uniformis respectu omnium, & ex se indifferens, & æqualis ad omnes, & consequenter quasi confusa & universalis ex parte objecti, quod videtur impertinens, & alienum a divina perfectione. Tandem confirmatur, quia alias, etiam circa electos, intelligendum esset, prius Deum in communi & uniformiter elegisse efficaciter tot homines ad gloriam, deinde hunc in particulari elegisse ad talem gradum & dignitatem gratiæ & gloriæ, illum vero ad alium, & sic de singulis: quod si hoc est vanum & superfluum, ut revera est, idem erit dicendum de omnibus hominibus. Atque ita fit, Deum nullum generalem actum habuisse circa homines in communi, sed circa omnes & singulos sibi propositos distinctissime per suam infinitam cognitionem, habuisse tale decretum voluntatis dandi gloriam, quale ei placuit, & hoc modo voluisse omnes salvare, vel redimere, non per actum universalem, seu confusum ex parte objecti, sed per actum distincte cadentem in singulos, non uniformiter, & eodem modo, sed juxta liberam distributionem divinæ voluntatis. Quia vero actus ille, prout ad hunc vel illum hominem terminatur, ratione a nobis distinguitur in plures, qui inter se conveniunt in ratione voluntatis dandi gloriam, ideo de illa voluntate loquimur tanquam de uno actu terminato ad objectum universale, & abstractum, & ab illo actu intelliguntur profecta media generalia, ad omnium hominum salutem ordinata, cum tamen in re non sit nisi Dei voluntas ut libere terminata ad singulorum hominum salutem juxta beneplacitum suum.

Quod si hoc verum esse convincitur, hinc ulterius sequitur secunda difficultas circa prædictam sententiam, nimirum, aut fundamenta, quibus nititur, inefficacia esse, aut probare, Christum non meruisse prædestinatis efficacem electionem ad gloriam, quod nec ab illa sententia admittitur, nec verum est, ut ostendemus. Sequela probatur primo, quia Deus non habuit circa electos, duos actus volendi eos ordinare ad gloriam, sed simul unico actu, & unica simplicissima terminatione libera voluit efficaciter & hunc & illum salvare, in tali gradu, & perfectione: ergo, si Christus non meruit primam ordinationem talium hominum ad beatitudinem, neque etiam eorum electionem meruit. Rursus in eodem signo, in quo Deus elegit hunc, & illum prædestinatum, voluit antecedenter, seu ordinavit sufficienter singulos reprobos ad gloriam, & per hunc modum generaliter voluit omnes homines salvare: ergo si hæc voluntas generalis, seu potius generatim a nobis concepta, & declarata, non fuit ex meritis Christi, ergo nec illa voluntas, qua sufficienter ordinavit singulos reprobos ad gloriam, fuit ex meritis Christi, nam est idem omnino actus, & in eodem signo: ergo pari ratione non meruit prædestinatis electionem, seu ordinationem efficacem ad gloriam, nam simul & in eodem signo rationis intelligitur ille actus, ut terminatus ad singula objecta, seu ad singulas personas, juxta beneplacitum Dei. Unde tandem argumentor a paritate rationis, nam tota ratio, ob quam negatur Christus meruisse nobis ordinationem ad gloriam, vel ad redemptionem, est, quia merita Christi non supponuntur prævisa, eo quod ordinatio Christi ad merendum hominibus præcedat visionem meritorum ejus, & ante illam ordinationem Christi ad meritum, præcedat ordinatio hominum ad gloriam, sed hæc ratio, si est efficax, æque procedit de efficaci electione prædestinatorum: ergo. Probatur minor, quia prædestinati simul eodemque actu cum Christo sunt efficaciter dilecti, & ad gloriam electi, & in eodem signo reprobi sunt sufficienter ad gloriam ordinati, per actum, quo vere Deus voluit simplici seu antecedente voluntate eis dare gloriam, quantum in ipso esset, neque alio modo sunt omnes homines ordinati ad gloriam, quam per hujusmodi actus: sed in eo signo nondum erant prævisa merita Christi, nec Christus ipse intelligitur ordinatus ad merendum hominibus, imo hæc ordinatio non intelligitur profecta ex alia voluntate salvandi homines, nisi ex illa, quæ respectu horum est electio efficax, respectu vero aliorum simplex affectus: ergo, si propter dictam causam Christus non meruit generalem ordinationem hominum ad gloriam, nec etiam electionem prædestinatorum mereri potuit.

Propter has ergo difficultates videtur certe, non oportere in præsenti quæstione distinguere secundum rationem in divina voluntate hos actus generales a particularibus, quia illi actus, prout a nobis universaliter concipiuntur & significantur, non sunt formaliter in Deo, sed virtualiter, prout in ipsis particularibus includuntur, vel in mediis universalibus, quæ Deus voluit propter salutem omnium hominum: unde fit, eatenus posse assignari rationem horum actuum universalium ex parte meriti Christi, quatenus potest assignari particularium omnium, ut ad singulorum hominum salutem terminantur. Sicut enim Aristoteles dixit, medicum non curare hominem, nisi in quantum curat Calliam, vel Socratem, ita nos dicere possumus, Christum non mereri homini, nisi in quantum meretur Petro, Paulo, &c. & Deum non velle salvare humanum genus, nisi in quantum vult salvare Adamum, & Evam, & hos particulares homines, qui de facto sunt ab eis propagandi: quapropter ratio motiva per modum meriti ad volendam hominum salutem, eadem necessario esse debet, quæ movit Deum ad hujus & illius salutem volendam: tota ergo quæstio revocatur ad particularem voluntatem, prout est electio hujus vel illius, vel simplex affectus, seu conditionata voluntas, respectu aliorum. Videntur autem rationes factæ simul conjunctæ probare, non potuisse meritum Christi prævisum esse rationem talis voluntatis, etiam ut ad homines

in particulari terminatur, quia ex una parte priores rationes recte videntur procedere de voluntate Dei universe concepta & significata, ex alia vero parte ostensum est, illam voluntatem non exerceri in re, nisi circa particularia, & non uno modo circa omnia, sed pro divino beneplacito: concludunt ergo illæ rationes, non potuisse Christi meritum esse rationem electionis hominum.

Electio æterna horum præ illis, non fuit ex Christi meritis.

In hac re dicendum est primo. Illa singularis benevolentia, & dilectio, qua Deus ante prævisa hominum merita prædestinatos elegit ad gloriam, ut est electio horum præ illis, non est ex meritis Christi, sed ex libertate divinæ volũtatis. Probatur ex Paul. ad Eph. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem*, & infra subdit, *Secundum propositum voluntatis suæ*, ubi electionem illam in solum consilium voluntatis divinæ refert: quia licet Deus electionem illam fecerit in Christo, quatenus eos, quos elegit, ad gloriam Christi ordinavit, vel fortasse etiam, quia propter merita Christi illos dilexit, tamen quod per eam voluntatem hi potius, quam illi fuerint electi, non fuit Christi meritum, sed consilium divinæ voluntatis. Ex eodem sensu infra iterum subdit: *In quo etiam nos forte vocati sumus, prædestinati secundum propositum ejus, qui operatur omnia secundum consilium voluntatis suæ*. Ut enim significaret Paul. non fuisse hanc electionem ex ullius meritis, nomine fortis usus est. Propter hoc etiam Christus Joan. 17. orans pro electis, & prædestinatis, eos appellat datos sibi a Patre, scilicet per æternam electionem, ut exponit Adrian. Papa in epist. 1. ad Episcopos Hispaniæ, & indicant August. tract. 106. in Joan. & Chrysost. homil. 80. in Joan. cui consonat illud Isai. 8. *Ecce ego & pueri, quos dedisti mihi*, quod in persona Christi dictum esse exponit Paul. ad Heb. 2. & hoc modo commode intelligitur illud verbum Christi Matth. 20. *Sedere autem ad dexteram meam, vel sinistram non est meum dare vobis, sed quibus paratum est a Patre meo*. Ratione probatur conclusio, quia Deus ab æterno elegit hos præ illis: si ergo hanc electionem & comparationem fecit propter Christi merita, oportebit intelligere prævidisse Deum Christum per humanam voluntatem dilecturum fuisse hos potius quam illos, & efficacius oblaturum sua merita pro his, quam pro illis, & ideo elegisse hos, potius quam illos: nam si in meritis & voluntate Christi non prævidebat aliquam differentiam, seu personarum electionem, non potest intelligi quomodo propter Christi merita prævisa, voluntas Dei fuerit magis determinata ad hos eligendos, potius quam illos: sed ille ordo, seu modus electionis, neque est verus, nec conveniens, nec satis intelligi potest saltem circa omnes electos. Primum patet, quia non debuit voluntas divinæ humanæ conformari, sed potius humana divina, non ergo ideo Deus elegit hos potius quam illos, quia Christus ut homo ita erat electurus, sed potius ideo Christus efficacius obtulit sua merita pro his, quam pro illis, quia cognovit Patrem suum ita eos elegisse, ut ex omnibus, quæ in sect. 2. adducta sunt comprobari potest, præsertim ex toto c. 17. Joan. & illo dicto Hieronym. exponentis verba Isai. 35. *Voluntas Domini in manu ejus dirigetur*, scilicet, quia quidquid Pater disposuit, Christi virtutibus impletur. Et in hujus etiam confirmationem adduci possunt omnia, quæ supra q. 18. tractata sunt de modo, quo divina voluntas prædefinivit omnes actus humanæ voluntatis Christi, & quo hæc illi libere conformabatur. Secundum patet, quia etiam si in aliis rebus admitteremus, non omnem actum voluntatis humanæ Christi fuisse a Deo prædefinitum prius ratione, quam esset præscitus, incredibile tamen est, negotium gravissimum divinæ providentiæ nimirum electionem hominum, primo esse definitum per voluntatem humanam, & non per divinam, præsertim cum Paulus hoc reputet esse unum ex altissimis mysteriis sapientiæ, & scientiæ Dei. Tertium etiam facile constat, quia saltem circa homines, qui Christi incarnationem præcesserunt, non videtur posse intelligi ille modus electionis in humana Christi voluntate, sed solum conformitas cum divina electione: quia circa præterita, quæ jam non cadunt sub potestatem hominis, non potest proprie cadere electio, qui enim intelligi potest, ut Christus in quantum homo elegerit sibi matrem, ex qua nasceretur? Et sic de aliis.

Efficax prædestinatorum dilectio, in Christi merita referri potest.

Dico quarto. Pie & probabiliter credi potest, illammet voluntatem, qua Deus præelegit prædestinatos ut est efficax eorum dilectio, habuisse fundamentum & rationem aliquam in meritis Christi prævisis.

Prior pars declaratur, quia in hac divina electione duo intelliguntur, alterum absolutum & intrinsecum, quod est velle efficaciter beatitudinem huic prædestinato, qui actus ut sic, dicitur proprie dilectio prædestinati: alterum est respectiuum, & quasi extrinsecum, nimirum quod alius non eodem modo diligatur, & consequenter, quod hic diligatur præ illo: quod includitur, & connotatur in nomine electionis. Quamquam ergo Christus non meruerit electionem, quantum ad hoc connotatum, quia non meruit desertionem, vel, ut ita dicam, non dilectionem aliorum, neque quod in particulari hic potius diligeretur, quam alius: potuit tamen Christi meritum esse ratio, propter quam Deus absolute dilexit prædestinatos. Quod probari potest ex citatis verbis Pauli ad Ephes. 1. *Elegit nos in ipso ante mundi constitutionem, ut essemus sancti*, ubi aperte loquitur de actu efficaci divinæ voluntatis, quo ante prævisa electorum opera illos elegit, non quia futuri erant sancti, sed ut essent sancti, ut frequenter August. & Hieron. ibi, & cum eo alii expositores ponderarunt. Quod vero loquatur de ipsa dilectione, seu voluntate efficaci dandi gloriam prædestinato, constat ex subjunctis verbis, *Ut essemus sancti & immaculati in conspectu ejus in charitate*, & ideo statim subjungit, *qui prædestinavit nos per Jesum Christum in ipsum*, quam totam expositionem indicavit ibi Ambrosius, & clarius docuerunt Ansel. & D. Th. & August. lib. de Prædestinat. Sanct. c. 17. & 18. & lib. de Corrept. & gratia, c. 7. Certum autem est, cum Paulus dicit nos esse electos in Christo, loqui de hac electione quatenus est dilectio, seu quatenus per illam efficaciter ordinatur prædestinatus ad summum bonum obtinendum: nam sub alia ratione comparativa non poterat in Christum referri, ut satis explicatum est. Quid autem significet illa particula, *in ipso*, non satis constat ex dictis Patribus, & expositoribus. Ansel. tamen indicat significare habitudinem causæ finalis, quod est verissimum, quia omnes electi propter honorem & gloriam Christi, secundum Deum electi sunt: unde statim Paulus subdit: *Prædestinavit nos per Jesum Christum in ipsum*, ubi particula, *per*, denotare videtur causam meritoriam, particula vero, *in*, causam finalem. Probabiliter vero exponi potest, particulam, *in ipso*, indicare causam meritoriam, nec sine causa prius dixisse, *in ipsum*, nam hoc posteriori dicendi modo, cum particuta, *in*, accusativo adjungitur, recte denotat habitudinem ad finem, adjuncta vero ablativo, magis videtur significare fundamentum, & rationem illius dilectionis, atque adeo causam meritoriam. Unde eodem dicendi modo statim subjungit, *In quo habemus redemptionem*, ubi evidenter significat causam meritoriam, sicut etiam inferius cum dicit, *In quo nos sorte vocati sumus*, & infra, *In quo & vos credentes signati estis spiritu promissionis sancto*, quod etiam confirmat illud 2. ad Tim. 1. *Vocavit nos vocatione sua sancta, non secundum opera nostra sed secundum propositum suum & gratiam, quæ data est nobis in Christo Jesu ante tempora secularia*. Ubi dilectionem hanc vocat propositum, & gratiam nobis in Christo ab æterno concessam, ut D. Th. exponit. Facit etiam illud Joan. 17. *Dilexisti eos* (loquitur deprædestinatis) *sicut*, pro quia, *me dilexisti*, ut August. notavit; & sensit Hieron. lib. 2. contra Jovin. dicens. *Ideo nos diligit, quia Filium dilexit Pater*. Denique illa universalis propositio Pauli ad Ephes. 1. *Benedixit nos omni benedictione spirituali in cœlestibus in Christo*, etiam dilectionem hanc potest comprehendere, quæ maximum beneficium Dei est, & suprema benedictio, & veluti aliarum omnium fons, & origo: unde Chrysost. hom. 1. super ad Ephes. inquit, *Per quem nos benedixit, per eumdem nos elegit*. In quibus verbis indicat expositionem superius datam illius particulæ *in Christo*, ut æquivaleat illi, *per Christum*, seu, *propter meritum Christi*, & ita etiam legit & exponit Oecumenius, & Theophylactus. Est frequens phrasis Scripturæ, ut Treno. 4. *Captus est in peccatis nostris*, id est, propter peccata nostra. Ratio vero solum est, quia, considerato valore meritorum Christi, sufficientissimus fuit ad hæc omnia nobis promerenda, considerato vero ordine divinæ præscientiæ & voluntatis, facile etiam intelligi potest, præscientiam meritorum Christi antecessisse hanc electionem prædestinatorum, ut statim explicabo.

cabo. Non est ergo cur negetur, hanc dilectionem habuisse fundamentum in meritis Christi, cum hoc ad majorem Christi gloriam pertineat, & magis ostendat in divina providentia perfectam justitię, & misericordię rationem.

Object. 2. Sed contra, quia si Deus dilexit hos prædestinatos propter meritum Christi, ergo ante illam dilectionem supponitur prævisum illud meritum ut ordinandum, seu offerendum a Christo pro illis electis potius quam pro aliis. Consequens est falsum & contra dicta. Respondetur negando consequentiam, satis est enim quod in illo signo præviderit merita Christi, ut sufficientem rationem diligendi homines. Quod facile potest exemplo declarari; si enim dux aliquis vel miles bene meritus apud regem offerat sua merita, ut alicui ex filiis suis præmium aliquod, vel dignitatem rex conferat: quamvis ipse non designet hunc filium, potius quam illum, sed ex voluntate principis talis electio fiat, nihilominus verissime dicitur, regem voluisse illi benefacere propter merita patris. Et in reprobatione hominum, juxta probabilem sententiam Augustini est evidens exemplum: aliquos enim propter solum originale peccatum voluit Deus excludere a regno, quia illa est sufficiens ratio: quamquam comparatione facta non potuerit esse ratio, propter quam iste reprobetur potius quam alius habens simile originale peccatum.

Respons.

Sed hic occurrunt difficultates omnes in superioribus tactæ. Prima est, quia non potuerunt Christi merita prævideri a Deo prius ratione, quam vellet electorum gloriam efficaci dilectione: ergo non potuerunt illa merita esse ratio motiva ad talem electionem. Antecedens patet, tum quia simul omnino voluit Deus omnes prædestinatos cum Christo, in gloriam Christi: unde, sicut merita Christi non potuerunt esse ratio motiva ad volendum ipsum Christum, ita neque ad volendum alios prædestinatos. Tum etiam, quia prius ratione, quam Deus præsciverit Christi merita, voluit illa, & ordinare illa ad nostrum commodum seu præmium, seque obligare sub conditione talium operum, ad tale præmium illi reddendum in nobis, hæc enim omnia prærequisita sunt ad meritum, ut supra visum est: quæ autem sunt prærequisita ad meritum, supponuntur ad præscientiam meriti futuri, nec possunt sub tale meritum cadere. Rursus hæc eadem voluntas meritorum Christi supponit electionem hominum prædestinatorum, quia comparatur ad illam, sicut voluntas mediorum ad voluntatem finis: ergo de primo ad ultimum electio prædestinatorum non potuit supponere præscientiam meritorum Christi.

Secunda difficultas est, quia si Christus meruit prædestinatis electionem efficacem: ergo meruit reprobis eam dilectionem simplicem seu antecedentem, qua ad gloriam ordinati sunt, ex vi cujus dantur eis sufficientia media ad gloriam consequendam, est enim æqualis ratio: hoc autem falsum est, quia unum ex mediis sufficientibus quæ ratione illius voluntatis Deus confert omnibus hominibus, est ipsum Christi meritum infinitum quoad sufficientiam: non ergo potuit tale meritum esse ratio illius voluntatis. Tertia difficultas est, quia ex his ulterius sequitur, absolute & simpliciter loquendo, Deum ordinasse homines ad gloriam, sive efficaciter sive sufficienter, ob Christi meritum, sequitur subinde, illam Dei voluntatem, qua voluit reparare humanam naturam lapsam, fuisse ex meritis Christi prævisis, quia illa voluntas, vel includitur in priori voluntate conferendi gloriam hominibus, vel certe secundum rationem est posterior illa, & consequenter multo magis cadit sub meritum Christi, quam illa: hæc autem quæ inferuntur, videntur falsa, satisque impugnata argumentis contrariæ sententiæ.

Ad has difficultates primum in genere concedo, omne Dei beneficium, omnemque Dei benevolentiam erga homines, cui non repugnet supponi Christi merita; saltem in æternitate prævisa ut futura, fundari in eisdem meritis, seu ista merita ut prævisa fuisse rationem, seu motivum talis beneficii ac benevolentiæ divinæ. Hoc enim principium est satis consentaneum Paulo ad Eph. 1. ut supra tractatum est, estque valde consonum dignitati Christi, & meritorum ejus. Deinde addo, non repugnare huic merito, quod Deus uno actu indivisibili, & simul sub aliqua consideratione nos & Christum ut hominem elegerit & præordinaverit, illum ad esse Filii Dei naturalis, nos ad gloriam & filiationem adoptivam. Nam ille actus, etsi in se sit unus & simplex, potest terminari ad unum objectum ratione alterius, & ita prius ratione potest terminari ad unum, quam ad aliud: & hoc satis est, ut possit ad unum terminari ex præscientia alterius, ut per se constat, & supra, q. 1. art. 3. ad 4. D. Th. attigit, & ibi tale tractatum est. Ex hoc ergo capite non repugnat, ut, licet Deus uno simplicissimo actu nos cum Christo elegerit, & simul duratione, vel subsistendi consequentia, quatenus hæc omnia voluit cum aliqua connexione inter se, ut dicto art. 3. late tractatum est: non repugnat (inquam) ex hoc solo capite, quod Christi merita prævisa, sint ratio illius voluntatis, ut ad electos terminatur.

Solum ergo relinqui videtur difficultas illa de ordine finis & medii, nam cum merita Christi, ut ad nostram gloriam ordinata, sint media, videntur supponere in Deo aliquam intentionem talis finis, cujus ipsa non sint ullo modo ratio aut motivum. Respondent aliqui, licet in nobis voluntas finis sit prior voluntate medii, in Deo autem id non esse necessarium, in nobis enim ideo voluntas finis præcedit, quia post illam volitionem excogitanda sunt nobis media, & facienda electio: in Deo autem non ita est, sed ante omnem voluntatem supponitur præscientia omnium mediorum, simul cum fine, & ideo non est necesse, ut voluntas finis antecedat absolute & simpliciter, sed sat est, ut in genere causæ finalis antecedat, medium autem poterit præcedere in genere causæ meritoriæ. Sed hoc non recte dictum est, primo, quia, formaliter ac per se loquendo, non ideo voluntas finis antecedit electionem mediorum, quia post illam voluntatem excogitantur media, & inquiruntur, ac ponderantur, & ita paulatim ad electionem proceditur: tum quia, licet hic processus sæpe intercedat, quando illa antecessio est in tempore ac duratione, tamen ad ordinem naturæ & rationis, quem nos inquirimus, non est necessarius: tum etiam, quia interdum potest homo, prius quam eliciat voluntatem finis, habere præmeditata, & optime cognita omnia media possibilia, & nihilominus si voliturus est finem & medium, necesse est, ut a fine incipiat, vel ordine naturæ, causalitatis, vel rationis, si simul & uno fortasse actu in utrumque tendit, vel certe ordine durationis, si pro sua libertate velit solum circa alterum, suum actum exercere.

Secundo, quia, loquendo de ordine causalitatis inter res volitas, vel de ordine rationis in ipso actu, hæc enim tantum sunt quę in divina voluntate possunt considerari, juxta hunc (inquam) ordinem, finis non solum est prior medio, in uno genere causæ, sed simpliciter in omni genere: nec intelligi potest, quod medium ut medium, in aliquo genere prius sit volitum: quia in quocumque signo, & in quovis genere, solum est volitum propter finem, alioqui non est volitum ut medium: ergo, quocumque modo consideretur, necesse est, ut voluntas finis ratione antecedat.

Tertio videtur esse specialis ratio in merito, quia meritum non potest esse in suo genere ratio movens & alliciens voluntatem, si solum ut possibile, vel ut futurum sub conditione, præcognoscatur, sed oportet, ut videatur jam exhibitum, vel saltem præcognoscatur ut absolute futurum; ergo præscientia illa, quæ antecedit omnem liberam Dei voluntatem, non satis est ad rationem meriti, seu causæ meritoriæ, licet sufficiat ad rationem finis vel exemplaris, quia per illam scientiam non cognoscitur meritum, nisi ut possibile, vel, ad summum, ut futurum sub conditione, alioqui etiam posset proprium hominis meritum sic prævisum, esse ratio suæ electionis, & prædestinationis, quod falsum est. Igitur, antequam meritum moveat in ratione meriti, necesse est ut antecedat aliqua voluntas Dei, qua ordinet tale meritum, & causas, ac principia ejus: hæc igitur voluntas etiam respectu Christi, necessaria fuit, & antecessit simpliciter & in omni genere omnem causalitatem moralem meritorum ejus: sed in illa includitur, vel supponitur voluntas dandi nobis gloriam, ut ostensum est: ergo.

Aliter ergo respondendum videtur, negando, merita Christi tantum esse a Deo volita & ordinata, ut media, per quæ homines consequantur gloriam, ad quam præordinati supponantur: sed potius docendum est, sicut voluit Deus Christum hominem Deum, per sese propter gloriam suam, ita etiam voluisse ejus merita, & valorem operum ejus, propter perfectionem & excellentiam ipsiusmet Christi, ut ex se esset sufficiens causa, etiam in genere

nere morali, seu meriti, cujus intuitu & ratione posset Deus velle supernaturalia dona conferre, quibus aut quomodo vellet, juxta suæ divinæ sapientiæ dispositionem. Itaque in eo primo signo, in quo Deus Christum voluit, non tantum voluit illum, ut aptum ad merendum sed ut actu merendum suo tempore, voluitque, ut ipsius opera essent sufficienter ordinata ad rationem meriti, quantum est ex parte ipsius Dei: unde hoc ipso quod Deus prædestinavit Christum tali modo, talique voluntate, in ea voluntate prævidit futura ejus merita, propter quæ voluit aliis benefacere magis aut minus, juxta beneplacitum suum. Rursus ante hanc voluntatem Dei ut sic terminatam ad Christum, non est necesse intelligere priorem voluntatem terminatam ad gloriam hominum, quia aliud est velle Christum ut medium, aliud velle ipsum ut primam causam in genere meriti: Deus autem hoc posteriori modo voluit Christum in illo primo signo, non priori, & ideo non oportet præintelligere illam aliam priorem voluntatem, quia, licet voluntas medii supponat voluntatem finis, tamen voluntas causæ quasi efficientis in suo genere non supponit voluntatem effectus, sed potest illam secum afferre. Sicut etiam in eo signo, in quo voluit Deus Christum, voluit illi communicare potentiam sciendi supernaturalia opera, & miracula, non quia supponeretur in Deo voluntas talium operum, & ideo voluerit communicare Christo illam potentiam ut medium ad illa opera, sed potius, quia per se voluit communicare Christo illam perfectionem, ut esset in omni genere causæ perfectissima, quoad posset, causa: ideo ex ea voluntate consecutum est, ut ea opera essent possibilia, aut aliquando futura. Similiter in eodem signo prædestinavit Christum ut caput, quod haberet influentiam non tamen ut medium, neque ex priori voluntate influendi in alios, sed ut causam præcipuam in eo ordine, ad quam consequuntur tales effectus, idem ergo dicendum censeo de ejus merito.

Atque hinc facile est ad singulas difficultates respondere. Ad primam enim negatur assumptum, nimirum, non potuisse merita Christi prævideri ante electionem prædestinatorum. Et ad primam probationem respondetur, licet in quodam genere, seu in subsistendi consequentia, simul fuerint prædestinati omnes electi cum Christo, nihilominus in aliquo genere fuisse Christum aliis præelectum, scilicet, in genere finis & exemplaris, & similiter in genere causæ meritoriæ, quia ita voluit Deus simul Christum & alios, ut tamen voluerit Christum, ut rationem volendi alios, & consequenter etiam voluerit prius ratione merita Christi, eorumque prævisionem, quam aliorum electionem, quod respectu dilectionis ipsiusmet Christi locum non habet, quia involvit repugnantiam, quæ non involvitur respectu aliorum. Ad aliam vero probationem jam declaratum est, quomodo voluntas meritorum Christi non supponat electionem hominum.

Dices. Quænam merita Christi potuerunt in illo signo prævideri, cum non potuerint in eo signo prævideri actiones, & passiones, quas habuit in mortali corpore? De hac re sæpe dictum est in superioribus, quidam sentiunt fuisse merita Christi in communi, seu formaliter, non in particulari, seu materialiter, prout per tales actus exercentur. Sed quia non recte attribuitur Deo hic modus confusæ cognitionis, melius dicitur, in eo signo fuisse prævisa merita per actum amoris Dei & proximi, qui non dependet a corpore passibili.

Ad secundam difficultatem eadem responsio adhibenda est, concedendum est enim illatum, quod in ea infertur, imo ex illo sumitur prædictorum confirmatio. Eadem namque est proportionalis ratio dilectionis efficacis seu beneplaciti electorum, & dilectionis sufficientis seu antecedentis cæterorum: sicut ergo Christus meruit prædestinatis electionem, ita cæteris meruit eum amorem seu simplicem voluntatem, qua Deus, quantum in ipso est, vult eorum salutem. Unde, sicut propter Christum voluit Deus dare electis omnia media certa & efficacia, quibus salvantur, ita cæteris voluit etiam propter Christum dare sufficientia media, quibus salvari possunt. Christi ergo meritum non tam est medium sufficiens ex se ad salutem reproborum, quam causa omnium mediorum sufficientium, quæ reprobo tribuuntur: & respectu divinæ voluntatis, est ratio seu motivum inclinans eam, ad illam voluntatem. Vel potest meritum Christi dupliciter considerari, primo secundum se & absolute, prout est quædam perfectio moralis Christo conveniens, tum ex dignitate sua, tum ex præordinatione divina, ut ex se sit sufficiens ad obtinendum a Deo quodlibet supernaturale bonum gratiæ sanctificantis, & istam Dei benevolentiam impetrandam: &, ut sic, negatur esse medium, formaliter loquendo, sed objectum per se amatum, seu coamatum ipsi Christo, ut universali ac primæ causæ in genere meriti. Secundo potest Christi meritum considerari, ut peculiari aliquo modo ordinatum, & quasi applicatum ad salutem hominum sufficienter operandam, &, ut sic, potest dici medium, tamen, quia hæc ratio supponit priorem, ideo difficultas tacta non procedit.

Ad tertiam difficultatem concedo, omnem divinam voluntatem, qua ordinavit homines in supernaturalem beatitudinem, fuisse in Christi merito fundatam, hæc enim voluntas non est nisi vel electio efficax prædestinatorum, vel voluntas accedens erga cæteros, utraque autem fuit ex Christi meritis, ut ostensum est. Idemque consequenter fatendum est de voluntate reparandi homines lapsos; hæc enim voluntas comparatur ad priorem, ut voluntas cujusdam particularis medii, ad voluntatem finis, & ideo multo magis supponit meritum Christi prævisum, ut rationem & motivum universale benefaciendi, & bene volendi hominibus. Neque contra hoc urgent testimonia adducta in confirmationem alterius sententiæ. Nam testimonia sacræ Scripturæ, vel solum probant, voluntatem redimendi genus humanum respectu hominum redimendorum fuisse ex sola misericordia, quod verum est, etiamsi respectu Christi aliquam habuerit rationem justitiæ. Vel probant primam originem hujus beneficii fuisse Dei charitatem, qua voluit unigenitum suum dare, ut in natura assumpta esset caput ac princeps rerum omnium, ex hoc enim beneficio cætera omnia manant, quatenus ad supernaturalem ordinem gratiæ aliquo modo spectant. Et hoc posteriori modo potest etiam intelligi testimonium Augustini, quamquam eo loco solum intendit docere, Deum ita odisse in nobis culpam, ut tamen diligat naturam, ideoque eam dilectionem, quam nobis exhibet, cum culpam remittit, supponere aliam priorem, qua nobis dat esse nostramque diligit naturam. Ad rationem vero illius sententiæ dicendum est, nos supponere, Christum esse prædestinatum per se primo, & ante omnes & in omni genere primatum in divina mente ac voluntate habuisse, atque ita sine inconvenienti fieri potuisse, ut ipsamet ordinatio redemptionis nostræ in ejusdem Christi meritis fundamentum habuerit.

Potest autem hoc loco, ut res tota melius explicetur, solvaturque facilius difficultas in illa ultima ratione tacta, applicari distinctio in præcedentibus conclusionibus insinuata. Nam remedium & medicina peccati hominum, dupliciter potest considerari: uno modo in genere & absolute, alio modo in particulari, & secundum eum peculiarem modum quo a Deo ordinatum est, comparando illum ad infinitos alios modos, quibus posset Deus homines redimere. Quamvis igitur meritum Christi prævisum, ex se fuerit sufficiens ratio ad inclinandam divinam voluntatem, ut vellet hominibus remedium ac medicinam peccati tribuere, & ex se fuerit etiam sufficiens medium ad quodlibet remedium, quantumvis perfectum, & excellens obtinendum: tamen, quod, præviso illo Christi merito, Deus hoc remedium præ aliis elegerit, & quod hoc remedium per Christum exhibendum fuerit, per tales Christi passiones, & per illum modum, quem ipse sua mirabili sapientia præfinivit, hoc non fuit ex Christi meritis, sed ex sola divina voluntate, quia non fuit admirabile inventum humano ingenio, aut voluntate Christi humana excogitatum, aut dispositum, sed fuit divinitus inventum, & intuitu meritorum Christi dispositum. Atque hac ratione speciali jure tribuitur misericordiæ divinæ, ac beneplacito Patris, quod Christum nobis dederit, non solum in caput, & principem, sed etiam in Redemptorem: & similiter in illius admirabile consilium, & voluntatem referendum est; quod ordinaverit, ut Christus in corpore passibile veniret, & per passionem homines redimeret, hæc enim non sunt per Christi meritum, aut humanam voluntatem definita, sed per voluntatem Patris, licet non absque intuitu meritorum Christi, ad ostensionem justitiæ perfectæ, quæ in illis virtute

tute continebatur, juxta illud ad Rom. 3. Quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius ad ostensionem justitiæ suæ. Recte enim intelligi potest non solum effectum remissionis peccatorum per Christum, sed etiam propositum ipsum dandi nobis talem propitiatorem fuisse ad ostensionem justitiæ, tam, in remedio proposito ac definito, quam in ratione, & motivo proponendi illud: & hactenus de electione.

Christus fuit causa meritoria nostræ prædestinationis. Ultimo tamen dicendum est, etiam esse Christum causam meritoriam nostræ prædestinationis. Hæc colligitur ex citato loco Paul. ad Ephes. 1. *Prædestinavit nos per Jesum Christum*. Illa enim particula, *per*, causam meritoriam designat, ut declaratum est, & colligitur satis ex Concil. Trident. sess. 6. c. 3. 4. 5. & 6. Loquitur autem Paulus de tota prædestinatione, eo enim modo tribuit prædestinationem meritis Christi, quo tribui non potest meritis ipsius prædestinati: potest autem prædestinatus mereri unum vel alterum effectum prędestinationis suæ. Christo ergo non tribuitur meritum prædestinationis propter unum vel alium effectum, sed propter totam prædestinationem: & ideo addit Paulus hanc prædestinationem factam esse *secundum consilium voluntatis Dei*. Quod proprie de integra prędestinatione dicitur, nec Paul. unquam usus est voce prædestinationis in alia significatione: quin potius ad Rom. 8. distinguit prædestinationem a singulis effectibus ejus: quæ expositio est consentanea Augustino locis supra citatis, & aliis expositoribus. Ratione probatur ex dictis, quia Christus meruit dilectionem efficacem prædestinatorum, sed tota prædestinatio eorum ex hac dilectione nascitur: ergo meruit etiam prædestinationem. Secundo, quia Christus meruit omnes effectus gratiæ, qui ex particulari Dei providentia fiunt circa prædestinatum, sed qui hæc omnia meretur, meretur totam prædestinationem, & si aliquis posset sibi hæc omnia mereri, mereretur prædestinationem suam, ergo.

Objectio. Sed contra, quia Christus non meruit prædestinatis omnia media, per quæ consequuntur suam salutem, quia non meruit Incarnationem, quæ est potissimum medium, sed mereri prædestinationem, est mereri alicui omnia media suæ salutis. Et confirmatur, quia multa bona naturalia, quatenus ad salutem conferunt, sunt effectus prædestinationis, ut nasci hoc tempore, hoc loco, ex his parentibus, cum hac complexione: sed hæc non oriuntur ex Christi meritis, sed ex ipsa dispositione, & naturali cursu universi, ergo.

Respons. Respondetur ad argumentum, Incarnationem potius dici causam salutis prædestinati, quam proprie mediū, quia Incarnatio non est amata seu electa ex intentione efficaci dandi vitam æternam prædestinato, sed per se fuit primario amata. Et quamvis demus, vel Incarnationem, vel passionem, esse ordinatam ex intentione generali salvandi genus humanum, non autem ex particulari dilectione prædestinatorum, media autem prædestinationis dicuntur, quæ ex hac dilectione procedunt. Quocirca illud argumentum solum concludit, Christum non meruisse nobis omnes causas nostræ salutis, neque omnem supernaturalem providentiam gratię: non inde tamen fit, non meruisse prædestinationem nostram, quia ad hoc satis est, mereri prædestinato omnem gratiam, quæ illi confertur, & omnia media particularia, per quæ generales causæ vel remedia gratiæ illi applicantur. Prædestinatio enim significat specialem rationem divinæ providentiæ, per quam electus infallibiliter perducitur ad vitam æternam. Quapropter, qui negant, Christum esse causam nostræ prædestinationis, solum quia non fuit causa suæ incarnationis, non recte loquuntur, quamvis in solo modo loquendi a nobis differre videantur.

Naturalia quæ, & quomodo Christus nobis meruerit. Ad confirmationem respondetur, Christum Dominum etiam illa naturalia dona nobis meruisse, quæ ad salutem æternam conferunt, quatenus ex speciali intentione & electione prædestinati conferuntur: sicut enim possumus hæc bona promereri, & impetrare in Christo, & per Christum, ita etiam, cum sine merito vel oratione nostra dantur, possunt propter meritum Christi dari. Quis etiam neget, aut mori in tali tempore & loco, naturale esse, aut non sæpe dari propter Christi meritum cum hoc sæpe ad donum perseverantiæ pertineat? Licet ergo effectus naturales ex dispositione causarum naturalium proveniant, tamen, si ad prædestinationem pertinent, illamet dispositio causarum, sicut sub prædestinationem cadit, ita & sub meritum Christi.

DISPUTATIO XLII.

In duas Sectiones distributa.

De iis, quæ Christus meruit Angelis.

IN hac disputatione brevius quam in præcedentibus agendum est, quia res est minus certa, & ideo unica fere sectio examinabimus, an Christus meruerit angelis, & quid illis meruerit: nam hæc duo vix possunt disput. sejungi: deinde tamen occasione hinc sumpta, videndum erit, an possit Christus aliquo modo dici Redemptor angelorum, vel, quod idem est, an pro illis satisfecerit.

SECTIO I.

An Christus meruerit angelis omnia dona gratiæ & gloriæ.

PRima sententia negat, Christum Dominum angelis aliquid meruisse, præsertim gratiam & gloriam. Ita videtur sentire Bonavent. in 3. d. 13. art. 2. q. 3. dum negat, Christum influere gratiam in Angelos, Paludan. q. 1. art. 3. Durand. q. 2. Alens. 3. p. q. 12. memb. 2. art. 3. §. 5. dum affirmant Christum habere influxum gloriæ accidentalis, & aliquarum illuminationum in angelos: de alio vero influxu gratiæ omnino tacuerunt: D. Th. etiam hac 3. p. q. 8. art. 4. solum in communi dixit Christum aliquid influere in homines, & angelos, & q. 59. art. 6. negat, Christum judicaturum angelos quoad præmium essentiale, sed tantum quoad accidentale: quamquam hic locus parum urgeat, ut patet ex ratione, quam ibi subjungit in corpore & ad primum, scilicet, quia judicium illud consummatum est ante Incarnationem, & non est iterandum: unde ad eumdem modum loquitur de judiciis particularibus hominum, factis ante Incarnationem, vel ante diem judicii, ut ibidem patet art. 4. ad 3. & art. 5. ad 1. & 2. Expressius tamen in 3. dist. 13. q. 2. art. 2. hanc tenet sententiam, & q. 29. de verit. art. 4. ad 5. & art. 7. ad 5. & in eamdem sententiam inclinat Dried. tract. 2. de captivit. & redempt. gener. human. c. 2. part. 3. art. 5. fol. 51. quamvis addat, Christum non meruisse gratiam angelis removendo ab illis peccatum. Et probatur primo, quia Scriptura sacra nunquam dicit Christum venisse propter angelos, ut eis gratiam, & gloriam mereretur: quin potius ipsemet Christus dicit, se reliquisse nonaginta novem oves, & venisse ad quærendam unam ovem perditam, Matth. 28. & Luc. 15. quibus locis Ambros. Anselm. Beba, Theophyl. & alii, & Gregor. homil. 34. in Evangelia, exponunt de divino Verbo, quod relictis in cœlo angelis, ad quærendam humanam naturam lapsam descendit: non ergo venit ut angelis mereretur, neque ut eos ad suum ovile aggregaret. Unde Act. 4 de hominibus dicit Petrus, & non de angelis, non esse *sub cœlo aliud nomen nobis datum, in quo oporteat nos salvos fieri*, 1. ad Timot. 4. dicit Paul. Christum esse salvatorem omnium hominum, maxime fidelium: de angelis vero nihil dicit. Confirmatur ex illo ad Hebr. 2. *Qui sanctificat, & qui sanctificantur, ex uno omnes: propter quam causam non confunditur eos fratres vocare*, & infra, *Quia ergo pueri communicaverunt carni & sanguini, & ipse similiter participavit eisdem*. Quibus verbis requirit Paulus inter sanctificantem & sanctificatos, vel originem ab eodem parente Adamo, vel (quod idem est) communicationem in eadem natura, ut exponit Adamus: & similiter inquit, ideo induisse nostram naturam, quia futuri eramus fratres ejus, & spirituales filii: hoc enim est quod ait, *Quia pueri communicaverunt carni, & sanguini, &c.* Unde statim subjungit, *Nusquam angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit*. Ex quo testimonio ita concludi potest ratio; nam qui sanctificantur per merita Christi, sunt pueri, & fratres Christi, & communicant cum illo in carne, & sanguine, ut Paulus dicit, sed angeli non sunt hoc modo fratres Christi, non enim habent carnem & sanguinem, neque illis assimilatus est Christus: ergo non sunt illius merito sanctificati, & ita Chrysost. Theophyl. & alii ibi per sanctificatos a Christo solos homines intelligunt.

Secundo videtur colligi hæc sententia ex modo loquendi

quendi Patrum, ubicumque enim explicant, quid profuerit angelis Christi adventus, nihil aliud dicunt, nisi per Christum esse reparatas sedes angelorum, hominibus ad illas implendas assumptis, ex quo effectu magnum gaudium accidentarium ad sanctos angelos redundavit, & novam quandam, ac singularem amicitiam cum hominibus contraxerunt. De merito autem gratiæ, & gloriæ nihil omnino dicunt, ut videre licet in Chrysost. Theodoret. & Theophy. Anselm. Beda, & aliis exponentibus verba illa ad Ephes. 1. *Instaurare omnia in Christo, quæ in cœlis, & quæ in terra sunt*, & illa ad Coloss. 1. *In ipso complacuit omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia in ipsum, pacificans per sanguinem crucis ejus sive quæ in terris, sive quæ in cœlis sunt.* Et ad eumdem modum loquitur August. in Enchir. c. 61. 62. 63. & 64. & Gregor. l. 28. Moral. c. 6. & 7. aliàs c. 14. & Ambrosius serm. 10. in Psal. 118. p. 3. qui multum videtur favere huic sententiæ dicens. *Habemus aliquid, quod fortasse angeli non habeant, ubi enim abundavit peccatum, superabundavit & gratia, nobis est natus Christus ex Virgine, legimus enim, Puer natus est nobis, & Filius datus est nobis, nobis carnem suscepit, imo potius nos in illa carne suscepit, quando filium hominis in Dei sede constituit: non lego angelos in Dei sede nisi stantes, nisi ministerium deferentes, non lego angelos, sed homines consepultos Christo, & in Christo resuscitatos. Denique ait Apostolus, quia convivificavit nos in Christo, cujus gratia estis salvificati, & simul suscitavit, simulque sedere fecit in cœlestibus cum Christo Jesu.*

Tertio possemus argumentari ratione sumpta ex ordine prædestinationis, si verum esset, Christi meritum solum fuisse præordinatum, & prævisum post præscitum originale peccatum, quia totum negotium Angelorum intelligitur consummatum ante peccatum Adæ prævisum. Nam prius intelligitur prævisum peccatum angelorum, quam Adæ, quia fuit aliquo modo causa illius. Denique gratia, & gloria angelorum independens fuit a peccato hominum, unde, si Christus prædestinatus fuit post prævisum peccatum hominum, & dependenter ab illo, non potuerunt habere angeli gratiam, & gloriam dependenter a Christo. Quę ratio videtur sane urgentissima, supposita illa sententia: quamquam multi discipuli D. Th. conentur illi respondere, ut concilient illam opinionem D. Th. cum ea, quam de merito Christi respectu angelorum statim explicabimus. Sed vix possunt id explicare, nec rationi factæ satisfacere: tamen non oportet, ut in examinandis eorum subterfugiis nos immoremur, cum credamus rationem hanc falso niti fundamento, & supponamus, Christum & ante prævisum peccatum Adæ, & ante ipsos angelos fuisse prædestinatum. Aliter ergo probari potest hæc sententia ab inconvenientibus, nam sequitur primo angelos non fuisse glorificandos ante Christi adventum, sicut nec hominibus antea gloria data est, quia non decebat prius coronari milites, quam ducem, & ultimum præmium prius dari membris, quam capiti, quod est fons, & ratio totius meriti. Secundo quia sequitur, Christum redemisse angelos, qui non peccaverunt, saltem per modum præservationis, sicut beata Virgo fuit redempta: patet sequela, quia per Christum receperunt gratiam, per quam a peccando præservati sunt. Tertio sequitur, Christum mortuum esse pro angelis, quod est contra communem modum loquendi Scripturæ, in qua dicitur Christus esse mortuus propter delicta nostra. Sequela autem patet, quia merita Christi per passionem consummata sunt; si ergo Christus meruit angelis, per passionem meruit illis: unde in Apocal. 7. soli beati homines dicuntur *lavisse, & dealbasse stolas suas in sanguine agni.* Ubi aliqui notant, de hominibus dici *stare ante thronum Dei & agni, clamantes, & dicentes: salus Deo nostro, sedenti super thronum, & agno.* Tanquam redemptori suo, de angelis vero solum dicit stare ante thronum Dei, & adorare eum, nulla facta mentione agni, quia pro illis occisus non est.

Dico tamen primo, Christum Dominum meruisse angelis gratiam, & gloriam, quæ illis data fuerat propter merita Christi prævisa. Ita docet expresse D. Th. exponens illud Joan. 1. *De plenitudine ejus nos omnes accepimus, scilicet*, inquit, *omnes Apostoli, Patriarchæ, Prophetæ, & justi, qui fuerunt, sunt, & erunt, & etiam omnes angeli*; & infra; *quia plenitudo gratiæ, quæ est in Christo, est causa omnium gratiarum, quæ sunt in omnibus intellectualibus creaturis.* In hac vero 3. p. consulto videtur noluisse satis explicare sententiam suam, in particulari aliquid affirmando, vel negando: tamen, cum generaliter loquatur, & eodem modo dicat Christum influere in homines & angelos, tanquam caput in membra, multum huic sententiæ patrocinatur, in q. enim 8. art. 1. absolute dicit Christum influere gratiam in omnia membra Ecclesię, statim vero art. 4. dicit hanc Ecclesiam, cujus Christus est caput & in quam influit, constare ex hominibus, & angelis: nisi ergo magna æquivocatione utatur, loquitur in utroque loco de influxu gratiæ. Præterea q. 7. art. 9. dicit, Christo esse datam plenitudinem gratiæ simpliciter, quia data est illi, ut universali principio in genere habentium gratiam, in quo genere sine dubio angeli comprehenduntur. Unde cum subdit, *Et ut eam ad alios transmittat*, Angelos etiam complectitur, quod necessario etiam videtur dicendum, ut ratio ejus efficax sit, vult enim concludere, in Christo esse plenitudinem gratiæ simpliciter, tam respectu hominum, quam angelorum; Quod probat ex efficacitate ejus, scilicet, quia est principium universale gratiæ, necesse est ergo, ut hoc intelligat etiam respectu angelorum. Statim tamen art. 11. videtur hoc limitare, dicens, Christo datam esse gratiam, *ut universali principio gratificationis in humana natura.* Sed in primis Cajetan. ibi, qui nostram conclusionem tenet, explicat particulam illam *in humana natura*, designare subjectum necessitatis, ex quo sumpta est occasio meritorum Christi: non vero significare subjectum (ut ipse dixit) extensionis, quia meritum Christi, licet ex occasione peccati hominum ordinatum sit, extensum tamen est ad angelos. Quod quam consequenter dictum sit, jam inter argumentandum indicavi. Facilius exponi posset D. Th. ut *humana natura*, designet principium, in quo, vel per quod Christus est universale principium gratificationis, non subjectum, seu terminum, cui communicatur illa gratificatio. Denique etiam si intelligatur, ut jacet, D. Th. in hoc posteriori loco solum affirmat particularem terminum hujus gratificationis, non vero negat universalem, quem in articulo priori posuerat. Hanc conclusionem tenet etiam Albert. in 3. distinct. 13. art. 2. ubi dicit Christum esse caput angelorum, quoad influxum gratiæ, & gloriæ. In eamdem inclinat Ruardus art. 2. circa principium, ubi dicit, renasci in Christo ex Spiritu sancto, non solum hominibus, sed etiam angelis fuisse necessarium, art. vero 8. aliquantulum a principio expressius de hoc differens, cunctando quidem, tamen hanc partem amplectitur: ex professo tamen defendunt hanc sententiam Catherinus lib. 1. de eximia Christi prædestinat. & in opusc. de gloria & peccato angelorum, Galatinus lib. 3. de arcanis Catholicæ veritatis c. 4. Joan. Arboreus lib. 3. Theosophiæ c. 13. Viguer. in institutionib. c. 20. §. 1. versic. 4. Jacobus de Valentia in id Psalm. 102. *Benedicite Dominum omnia opera ejus*; Neclantus super ad Ephes. 1. & in lib. cujus titulus est, Medulla sacræ Scripturæ in tertia mundi ætate cap. 2. Melchior Flavius lib. de regno Christi. Et quamquam (ut verum fatear) neque ex Scripturis sacris, neque ex sanctis Patribus possit hæc sententia efficaciter convinci, possunt tamen ex illis adduci non contemnendæ conjecturæ, quæ conjunctæ cum iis, quæ de Christi prædestinatione in superioribus dicta sunt, eam valde probabilem ostendunt. Principio igitur suppono ex materia de angelis & de gratia, generalia principia, quæ traduntur a Conciliis, & ex sacra Scriptura colliguntur de necessitate gratiæ ad supernaturales actus, & ad promerendam vitam æternam, non solum ad homines, sed etiā ad angelos pertinere. Quod uno exemplo satis declaratur. Dicit Paulus ad Ephes. 2. *Gratia estis salvati per fidem, & hoc non ex vobis, donum enim Dei est, ne quis glorietur.* Hæc sententia sine dubio de angelis etiam vera est, quia neque ipsi gloriari possunt, dono enim Dei, per gratiam, & fidem salvi facti sunt, ostensum est autem præcedenti disputatione, gratiam Dei necessariam ad salutem, & gratiam Christi, seu a Christi meritis manantem, eamdem esse, seu ad convertentiam dici: sicut ergo angelis gratia Dei necessaria fuit ad salutem, ita & gratia Christi. In quo sensu optime intelligi potest quod Fulgent. ait, lib. 2. ad Trasimund. c. 3. *Una est in utroque* (scilicet angelo, & homine) *gratia operata, in hoc, ut surgeret, in illo ne caderet, in illo ne vul-*

Christus causa meritoria gratiæ, & gloriæ angelorũ.

vulneraretur, in isto, ut sanaretur, ab hoc infirmitatem repulit, illum infirmare non sinit, illius esca, istius medicina. Unde quod Joan. 14. absolute, & simpliciter Christus de se pronunciavit, *Ego sum via, veritas, & vita, nemo venit ad Patrem nisi per me*, tam de angelis, quam de hominibus merito intelligimus, neque etiam illa vox, *nemo*, ita ad homines refertur, quin possit etiam angelos comprehendere, ut cum Marci 10. ait Christus, *Nemo bonus nisi solus Deus*, non solum homines, sed etiam angelos excludit: & similiter intelligitur, quod ait Joan. 10. *Et nemo potest rapere de manu Patris mei.* Accommodari præterea potest illud Joan. 17. *Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum Deum verum, & quem misisti Jesum Christum.* Eadem enim est vita æterna hominum, & angelorum, Paulus etiam ad Ephes. 4. totum Ecclesiæ corpus dicit habere charitatem, & augmentum ejus ex influxu capitis, docuerat autem idem Paul. c. 1. & 2. & ad Coloss. 1. & 2. Christum non solum hominum, sed etiam angelorum esse caput. Illud denique ad Ephes. 1. ubi *omnia per Christum, & in Christo instaurari dicuntur.* Ubi Hierony. & alii, qui juxta lectionem Græcam, *recapitulari* vertunt, non parum favent: dicuntur enim, *omnia recapitulari in Christo*, vel quia cum inter se essent admodum distincta, sub uno Christo capite unum quodammodo effecta sunt, ut Chrys. & Theophyl. exponunt, vel quia in Christo omnia sunt nobilitata, & ad perfectionem deducta, singula juxta capacitatem suam, ut supra q. 1. art. 3. explicatum est. Quo fit, ut quæ perfectionis spiritualis vitæ capacia sunt, per Christum illam consequantur. Vel denique, quia omnia gratiæ mysteria, quæ tam in cœlo, quam in terra facta sunt, in Christo, & per Christum complentur, ut Claudianus exponit.

Secundo probatur ex Patribus. Solet autem vulgo hæc sententia tribui Bernardo, serm. 17. & 22. in Cantica, in priori enim loco dicit angelos malos peccasse ob invidiam hominum. In posteriori vero dicit, Christum redemisse angelos sanctos præsentando illos. Sed ut (quod verum est) fateamur, Bernardi sensus alius omnino est ab hac sententia, nam in priori loco non de invidia in Christum concepta, sed in homines, eo quod ad eamdem beatitudinem cum angelis evecti sunt, loquitur Bernardus: in posteriori vero loco manifeste agit de Christo, ut est Deus, & Verbum Patris, & ut operatus est gratiam, & gloriam in angelis, antequam esset homo. Et eodem modo de eadem re loquitur serm. 1. de Circumcisione. Afferri etiam solet Cyril. lib. 5. in Isai. tom. 2. in principio, ubi dicit, per Dei Verbum, seu sermonem, omnem fructificationem spiritualem, tam in sanctis angelis, quam in hominibus insitam esse, & statim explicat, hoc Verbum esse Christum sponsum Ecclesiæ, cui Ecclesia ex gentibus congregata, per fidem desponsata est. Sed hoc etiam testimonium potest facile de Verbo secundum divinitatem intelligi, quamquam contemnendum non est. Sunt etiam optima verba Gregor. lib. 1. reg. c. 2. circa illa verba. *Non est alius extra te, subauditur*, inquit, *sanctus, quia nullus hominum, neque angelorum sanctus est, nisi per Christum.* Et infra dicit, tam angelos, quam homines esse sanctificatos in Filio: rem vero magis declarans, addit: *Et quia unigenitus Dei Deus est, extra eum non est aliquis, quia nemo electorum, nisi in ipso est quod sic refertur ad divinitatem ejus, ut nequaquam intellectum humanitatis evacuet.* Hactenus Gregor. ubi aperte loquitur de omnibus electis hominibus, & angelis, ut patet ex illa causali, & universali locutione. *Quia unigenitus Deus est, extra illum non est aliquis*; scilicet, neque homo, neque angelus: quod ergo subdit, ita esse hoc de divinitate intelligendum, ut humanitas non excluditur, de omnibus etiam intelligit. Quod etiam confirmat ratio, quam subdit, quia sine fide Christi nullus salvatur, quod tam de angelis, quam de hominibus verum habet. Ad eumdem modum loquitur idem Gregor. hom. 14. in Ezechiel. exponens illa verba c. 40. *Et ecce murus forinsecus in circuitu domus undique.* Ubi sic inquit: *Unigenitus Patris, qui sursum est firmitas angelorum, inferius factus est hominum redemptio.* Quod licet exponi possit de Christo secundum diversas naturas, tamen ipse loqui videtur de muro extrinseco, quem dixerat esse Verbum Incarnatum. Laurent. etiam Justinian. serm. de Ascensione dicit, Christum factum esse *angelorum parietem & hominum.* Et in serm. de Assumptione B. Virginis de illius eximia gloria verba faciens inter alia sic inquit. *Nemo invidebat illi, quoniam ab ejus beneficiis nullus inveniebatur immunis, fructus quippe ventris ejus civitatē illam repleverat sanctitate.* Rupert. etiam lib. 3. de process. Spirit. sanct. c. 21. cujus sententiam late tractabimus q. 1. art. 3.

Tertio probatur conclusio rationibus, & conjecturis: quia Deus prævidit merita Christi prius, quam gratiam, vel gloriam angelorum juxta ordinem prædestinationis Christi supra a nobis explicatum: ergo credendum est, Deum ordinasse Christi merita ad hunc effectum, quandoquidem ipsa habebant valorem & condignitatem ad hunc effectum, & ad honorem Christi pertinebat, ut per merita sua haberet effectum gratiæ & gloriæ, etiam in angelis: ac denique hoc modo magis ostenditur perfecta ratio justitiæ, & misericordiæ in hoc divino opere de sanctificatione, & gloria angelorum. Secundo, quia optimus ordo rerum postulat, ut omnia, quæ sunt unius generis, revocentur in unam causam in illo genere, quoad fieri possit. Item in uno corpore, quo major est connexio omnium membrorum cum capite, eo est constituto perfectior; sed angeli, & homines conveniunt in uno genere gratiæ, & sunt membra unius corporis Ecclesiæ, cujus Christus est caput: ergo erit perfectior, & convenientior ordo, si totum hoc corpus habeat unum principium, & unum caput, per cujus influxum omnia illius membra vitam, & spiritualem sensum participent. Quę ratio fundamentum habet, ut dixi, in Paulo ad Eph. 4. Et juvari potest illis principiis Metaphysicis: Quidquid est tale per participationem, revocatur ad id, quod est per se tale; Christus autem solus est per se gratus, angeli vero per participationem, & ideo ad Christum revocantur, ut ab illo, & per illum gratiam obtineant. Item quia quod est supremum in uno genere, est causa cæterorum eo modo, quo esse potest: Christus autem est supremus in genere gratiæ, & ideo est causa gratiæ angelorum finalis, exemplaris, & meritoria, omnibus enim his modis esse potest, & decet. Tertio conficio argumentum, quo supra in simili quæstione de justitia Adæ usus sum, nam angeli in statu viæ habuerunt fidem Christi Domini: ergo per eam fidem vivam sanctificati sunt: ergo per Christi merita sanctitatem, & gloriam obtinuerunt. Antecedens est sententia D. Th. 1. par. q. 64. art. 1. ad 4. & colligitur satis clare ex Augustino lib. 5. Genes. ad lit. c. 19. & ex Bernardo serm. 27. in Cantica, & significat Rupertus lib. 8. in Joan. circa finem exponens verba illa Joan. 8. *Ille homicida erat ab initio.* Et confirmari potest ex dictis supra q. 1. art. 3. Adam in statu innocentiæ habuisse hanc fidem, eadem enim est omnino ratio. Item quia dubitari non potest, quin sancti angeli videant in Verbo Incarnationis mysterium, ut omnes Theologi docent cum August. lib. 9. Civit. c. 21. ergo verisimilius est, illud prius credidisse in via, fidei enim respondet visio, & quodammodo est proportionatum illius meritum, seu accommodata dispositio, aut via ad illam obtinendam. Et ideo docent Theologi, homines ea mysteria supernaturalia videre in Verbo, quæ in via crediderunt. Denique apud August. notum est, angelos de his mysteriis habere scientiam *matutinam*, de quibus habent, vel aliquando habuerunt cognitionem *vespertinam*, lib. 4. Genes. ad lit. c. 22. si ergo sancti angeli lumine claro vident in Verbo Incarnationis mysterium, non est cur dubitemus, cum essent viatores, cognovisse illud lumine fidei. Consequentiæ autem factæ in principali argumento satis probatæ sunt, cum de justitia Adami disputaremus, est enim omnino eadem ratio, quia si per fidem est Christus revelatus angelis ab initio suæ creationis, sine dubio est illis propositus ut caput eorum, cui subjicerentur, & in quo suam spem, & fidem, post Deum collocarent, hoc enim modo, & propter hanc causam, fides Christi in iis requiri solet, qui Deo placent. Ex quo verisimilis valde gravissimorum authorum sententia est, malos angelos ex revelatione Christi sibi facta occasionem sumpsisse peccandi, per superbiam, & invidiam humanæ naturæ, quod Rupert. supra indicat, & Hieronym. super ad Ephes. 1. dum inquit. *Omnis dissensio, quæ & ante mundum, & postea esse cœpit in mundo, tam visibilium, quam invisibilium creaturarum, adventum Dei pollicebatur.* Ergo multo magis verisimile est, sanctos angelos in Christo & per Christum, in quem credebant, meruisse.

Angeli in via habuerunt fidem Christi.

Ex hac conclusione colligitur secundo, Christum Do-

Dominum meruisse sanctis angelis omnia dona gratiæ, quæ nobis diximus meruisse, proportione servata, exceptis iis, quæ ad remedium peccati pertinent, de quo infra dicemus. Itaque meruit Christus sanctis angelis electionem, prædestinationem, vocationem, auxilia omnia excitantia, adjuvantia, sufficientia, & efficacia, ac denique omne meritum, & augmentum gratiæ, & gloriæ. Quæ omnia eisdem modis probanda sunt, quibus de hominibus probata fuerunt. Est enim eadem ratio supposito modo prædestinationis Christi, & supposito etiam illo principio, quod gratia Christi & Dei eadem est, quia omnis gratia Dei per Christum communicatur.

Quid Christus angelis meruerit.

Respons. ad argum.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ. Ad Scripturæ testimonia respondetur, frequentius loqui de effectu passionis Christi per modum redemptionis, & liberationis a peccato, & ideo frequentius loqui de illa in ordine ad homines: cum vero loquitur de gratificatione, seu sanctificatione, quæ est per Christum, vel cum ipsum proponit ut universalem authorem gratiæ, & salutis, nunquam excludit angelos: quin potius cum de gratia angelorum, & causis ejus perpauca Scriptura loquatur, intelligendum videtur sub his universalibus locutionibus illos comprehendere, ut dictum est. In particulari vero ad illam parabolam de centum ovibus in primis dicitur, ea, quæ in argumento afferuntur, magis ad spiritualem sensum, quam ad literalem pertinere, nam literalis sensus solum esse videtur, per eam parabolam tantum explicuisse Christum, cur potius cum pœnitentibus, quam cum justis versaretur, ut late Jansen. ibi prosequitur c. 94. Concordiæ. Et in hoc literali sensu fundatur commode mystica Sanctorum expositio, & hoc modo retorqueri potest ex illa parabola argumentum, primum quia Christus vocat angelos, oves suas, æque ac homines; non ergo minus ad se pertinere censuit illorum salutem, quam hominum, quamvis pro hominibus, qui plus indigebant, plus laboraverit. Deinde, sicut relinquere justos non est non mereri illis, neque non operari salutem illorum, sed est, non ita conversari cum illis, neque illos tot mediis, & modis quærere, ita relinquere angelos non fuit non mereri illis, sed fuit ad homines singulari modo descendere, relicto ad tempus angelorum consortio, & statu beatifico.

Ad testimonium Pauli ad Hebr. 2. in primis fieri potest vis in illis verbis, *Qui sanctificat & sanctificantur, &c.* Et sic duplex potest esse responsio, vel certe triplex. Prima est, non esse legendum, *qui sanctificat & sanctificantur*, sed *qui sanctificat & sanctificatur*, ut hoc sit quoddam singulare nomen, & quasi epitheton Christi. Sic enim legisse videtur Dionys. cap. 4. de Ecclesiast. Hierar. circa finem, dicens, Christum, juxta modum loquendi Scripturæ, esse eum, *qui sanctificat & sanctificatur*, quod nomen in nullo alio Scripturæ loco Christo tribuitur, ut ibi Maximus notavit, exponens Dionysium. Eodemque modo legisse videtur alter Dionys. Alexandrin. in epist. contra Paulum Samosatenum apud Turrianum in Oplotecha, ubi idem refert ex Cyril. lib. 3. contra Nestorian. qui idem habet lib. 1. de Fide ad reginas, cap. *Quod Christus unus sit*. Qua lectione supposita, nullum potest ex illis verbis sumi argumentum. Obstat vero huic responsioni Vulgata lectio, quæ in plurali habet, *qui sanctificantur*, & eodem modo videntur legisse omnes antiqui expositores, & Cyril. Alex. lib. 2. ad reginas, cap. *de Christi sanctificatione*. Nec videntur illa sequentia verba, *ex uno omnes*, posse commodum habere sensum, nisi in plurali legatur, ut sensus sit, tam qui sanctificat, quam qui sanctificantur, ex uno sunt omnes; nam, si Christus est, qui sanctificat, & qui sanctificatur, quomodo ex uno omnes? aut qui sunt hi omnes? Quamvis enim responderi possit, hos omnes esse illos filios, quos Deus Pater in gloriam adduxerat, ut sensus sit, Christus & illi, ex uno omnes: tamen re vera est nimis coacta expositio. Et præterea verba sequentia, scilicet, *Propter quam causam non confunditur fratres eos vocare*, non recte cohærent, nisi illud relativum, *eos*, referat eos, qui sanctificantur.

Retenta igitur Vulgata lectione, est secunda responsio, qui sanctificat, & qui sanctificantur, esse ex uno Deo, ex uno conditore, ex uno æterno Patre, licet diverso modo; ille ut naturalis Filius, & per se sanctus, & aliorum sanctificator, reliqui ut adoptivi, & sanctificati ab illo: quæ omnia, tam de angelis, quam de hominibus dici potuerunt. Ita vero legunt & exponunt Chrysost. homil. 4. Theodor. & Thophyl. Ambros. Anselm. D. Th. Primasius, Cyrillus Alexand. loco proxime citato. Tertio vero possumus admittere probabilem expositionem, qui sanctificat, & qui sanctificantur, esse ex uno Adamo, seu ex una stirpe & natura, ut Adamus, Cajet. & nonnulli alii exponunt. Hac autem posita expositione, dicendum est, ibi loqui Paulum de sanctificatione a peccato, id est, redemptione. De hac enim a principio illius capitis sermonem instituerat, ut patet ex illis verbis, *Quomodo nos effugiemus, si tantum neglexerimus salutem?* scilicet, quæ nobis parata est, per Christi mortem, & redemptionem; unde inferius subdit, *Videmus Jesum propter passionem mortis gloria & honore coronatum: ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem.* Et addit. *Decebat eum, propter quem omnia, & per quem omnia, qui multos filios in gloriam adduxerat, authorem salutis eorum per passionem consummare*, id est, decebat, ut Deus Pater, per quem & propter quem sunt omnia, quique per suam prædestinationem multos filios in gloriam adduxerat, authorem salutis eorum per passionem consummare, id est, in gloria & honore exaltare, ita enim communiter legitur & exponitur, ut patet ex citatis expositoribus & optime ex Petro Maxentio Dialog. 2. contra Nestorium. Alii vero legunt passive *consummari*, ut Ruffin. in expositione Symbol. &, quod ad præsens spectat, eumdem reddit sensum, scilicet, decuisse, Christum, per quem omnia & propter quem omnia, qui per sua merita prævisa multos filios in gloriam adduxerat, consummari per passionem in authorem salutis eorum, id est, consummare ac perficere munus sanctificandi illos, per passionem, & mortem, eos, qui indigebant, a peccato liberando. De hac ergo sanctificatione recte subdit, eum, qui sanctificat, & qui sanctificatur, esse ex una stirpe, & natura, seu ex uno Adamo, licet non eodem modo, nos enim sumus per seminalem generationem, ille tantum secundum corpulentam substantiam. Et hinc etiam facile respondetur ad verba sequentia, si in eis vis fiat, scilicet, quod homines tantum vocat fratres & pueros suos, hoc enim non ideo est, quia illi soli a Christo gratiam accipiant, sed quia speciali modo cum illo in natura conveniunt & in origine, & quia singulari modo sunt ab illo sanctificati, & redempti. Unde, quod subdit Paulus, *Quia pueri communicaverunt carni & sanguini, & ipse similiter participavit eisdem*, puerorum nomine solos homines intelligit, propter prædictam singularem cum Christo conjunctionem, nomine autem *carnis*, & *sanguinis*, non naturam tantum, sed etiam passibilem naturæ conditionem intellexit, ut supra, circa a. 3. q. 1. disp. 5. latius exposui, & hanc vim habet particula illa, *similiter*, scilicet quoad statum & conditionem passibilem, quod etiam sequentia verba declarant, *Ut per mortem destrueret eum, qui habebat mortis imperium*, ad hoc enim non sufficiebat sola natura carnis & sanguinis, sed necessaria etiam erat conditio passibilis.

Denique fieri potest vis in illis verbis. *Nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahæ apprehendit*, præsertim si juxta Chrysost. Ambros. Theophylact. D. Th. Prima & aliorum expositionem, emphasim, ac mysterium intelligamus latere in verbo, *apprehendit*. Nam proprie dicitur quis apprehendere eum, quem fugientem insequitur, ac tandem assequitur; cum ergo humana natura, & angelica ex parte, a Deo fugerit, Christus non est insecutus angelos sed homines, & ideo dicitur non angelos, sed homines apprehendisse. Responderi vero potest in primis, expositionem illam ac ponderationem, non esse necessariam, quia nomine apprehensionis intelligi sufficienter potest ipsa assumptio humanæ naturæ. Verbum enim, *apprehendo*, in rigore non requirit illam significationem, sed simpliciter significare potest, accipere, capere, & ad se trahere: & verbum Græcum, ἐπιλαμβάνω, quod illi respondet, eamdem habet simplicem significationem, & ita simpliciter exponunt Theodoret. Cajet. & alii. Deinde, admissa illa ponderatione, nihil nobis obstant illa verba, fatemur enim Christum non redemisse angelos, & ideo nec illorum naturam assumpsisse, nec fugientes ex illis fuisse insecutum ut eos apprehenderet, & ad se revocaret, nec etiam pro eis mortuum fuisse, nec eis similem in natura, & conditione effectum esse. Hoc tamen nil obstat quo minus sanctis angelis gratiam & gloriam meruerit, ut dictum est. Quin potius illa rigorosa significatione verbi, *apprehendit*, recte confirmatur, quod

quod dictum est, Paulum ibi loqui de sanctificatione a peccato, & ideo tantum habere sermonem de hominibus, & de specialibus beneficiis illis concessis, & de singulari conjunctione & similitudine, quæ est inter Christum, & ipsos, non tamen propterea excludit propria beneficia, quæ Christus potuit conferre angelis, & de facto contulit, quamvis illo loco eorum mentionem non fecerit, quia ad rem, de qua tractabat, non pertinebat.

Secundum fundamentum, quod ex authoritate Patrum sumptum erat, difficultatem non habet, quia fere totum in authoritate negativa fundatur. Concedimur ergo, sanctos Patres in illis locis meminisse illorum effectuum, & non hujus, quia fortasse in hanc quæstionem non inciderunt, vel in re dubia noluerunt suam proferre sententiam. Ambros. vero, qui nonnihil obstare nobis videtur, primum dubitanter loquitur dicens, *Fortasse*, *&c.* Deinde exponi potest juxta ea, quæ seq. sect. dicemus.

Ad rationem ab inconvenientibus sumptam, negatur prima sequela, nam Christus nemini clausit januam regni cœlorum, sed quantum in ipso est omnibus fuit semper patens, neque enim debuit per sua merita retardare aliquem ab ingressu gloriæ vel susceptione præmii suis meritis debiti, & ideo si angeli non habentes gratiam ex Christo habituri erant gloriam statim post terminum suæ viæ, & meriti, multo magis eam sine mora recipere debuerunt propter Christum, eademque lex fuisset cum hominibus observata, si in statu justitiæ & innocentiæ permansissent: tamen quia peccando januam regni cœlestis sibi occluserant, quæ aperta non fuit, donec plene fuit pro tota natura, quæ reatum peccati contraxerat, satisfactum, ideo ante Christi adventum nullus hominum ad illam beatitudinem admittebatur, ut latius inferius suo loco dicetur. Aliorum solutio patebit ex sect. seq.

SECTIO II.

Utrum Christus redemerit angelos, pro illisque mortuus fuerit.

DUobus modis intelligi potest, Christum redemisse angelos, & pro illis mortem obiisse, primo de peccatoribus angelis, ut sensus sit, Christum per sua merita & satisfactionem, liberasse eos, vel aliquando fore liberaturum, ab eo statu, in quem per sua peccata inciderunt. Secundo de angelis sanctis, ut scilicet Christus dicatur eos redemisse, quia per sua merita eos a peccatis præservavit. Priori modo dicitur errasse Origen. hom. 1. in Joan. post medium, circa illud. *In principio erat Verbum.* Clarius vero hoc docet hom. 1. in Levit. & hom. 24. in Numeros. Ejusque sententiam videtur usurpasse Hierony. super ad Ephes. 1. ubi inquirit, cur angeli, qui nunquam peccaverunt, dicantur subjici pedibus Christi, & ait. *Potest quidem responderi quod sine peccato nullus sit, unde & crux salvatoris, non tantum ea quæ in terra, sed etiam ea, quæ in cœlis erant, purgasse perhibetur.* Quæ verba exponi possent juxta aliũ sensũ de præservatione quia nulla creatura ex se impeccabilis est, & ideo dici possunt angeli sancti per Christum accepisse, ut peccatum non committerent, quo dicuntur omnino non caruisse, quia illud habere potuerunt: vel certe exponi possent juxta ea, quæ super cap. 2. scribit circa illa verba. *Qui fecit utraque unum*, dicens, *Christum pacem attulisse cœlestibus, & terrenis, quia in suo sanguine cœlestia & terrestria copulavit, quæ inter se dissidebant, atque ita factum esse, ut crux Christi non solum terræ sed etiam cœlo, nec solum hominibus, sed etiam angelis profuerit, atque ita omnis creatura Domini sui cruore purgata sit.* Veruntamen, quæ idem Hieronym. c. 4. scribit, exponens illa verba, *Ex quo totum corpus, &c.* non videntur pati posse hanc expositionem, dicit enim, *Christum venisse, ut totum corpus Ecclesiæ sanaret.* Quod infra explicans ita dicit: *Ut angelus refuga, id esse incipiat, quod creatus est, & homo, qui de Paradiso fuerat ejectus, ad culturam iterum Paradisi restituatur: ista autem universa sic fient, ut invicem inter se charitate jungantur.* Videtur ergo Hieronym. vel secutus Orig. vel (quod verius est) simpliciter retulisse Orig. sententiam, neque approbando, neque reprobando illam, ut in præfatione illius Epistolæ ipse indicat, & in Apologia contra Ruffin. generaliter se excusat, & in 2. tom. epist. 59. ad Avitum idem met Hieronym. inter

Origenis errores ponit, quod docuerit, damnatos angelos aliquando revocandos esse ad statum sanctorum angelorum, quem errorem damnatum esse contra Orig. in V Synod. refert Nicephor. lib. 17. histor. c. 27. & 28. & contra eumdem videri potest late Theophilus Alexandrinus in duabus epistolis, quæ referuntur in 1. tom. Bibliot. sanct. & in aliis locis his error ex professo impugnatur, ostendendo, pœnas inferni esse æternas & immutabiles: in hoc ergo sensu certissimum est, Christum non redemisse angelos, nec mortuum esse pro illis, non quia id fieri non potuerit, sed quia Deus statuit illis non parcere, nec remedium præstare, cujus potissima ratio est inscrutabilis Dei voluntas, congruentias vero adduximus supra quæst. 1. art. 2.

De posteriori ergo sensu versari potest quæstio inter Catholicos, quæ suppositis iis, quæ in præcedenti sect. dicta sunt magis ad modum loquendi, quam ad rem spectat. Oportet tamen proprie, & caste loqui. Bernardus ergo locis citatis sectione præcedenti, videtur probare illam locutionem Christum redemisse angelos sanctos, gratiam præservationis illis conferendo. Dionys. etiam, c. 8. de divi. nomi. in fine dicit redemptionem posse appellari ex eo, *quod non sinit, quæ vere sunt, ad id cadere ut non sint.* Præterea Theod. ad Hebr. 2. dicit, Christum pro creaturis omnibus mortuum fuisse, ubi enim nos legimus, *Ut gratia Dei pro omnibus gustaret mortem*, ipse legit, *ut absque Deo pro omnibus gustaret mortem*, & exponit, *Deo excepto, pro omnibus gustavit mortem.* Ubi Theophyl. licet lectionem illam non probet, quam a Nestorianis dicit esse inductam, illa tamen supposita, expositionem Theodor. approbat.

Dicendum vero breviter est primo Christum proprie loquendo non esse mortuum pro angelis, ut recte docet August. in Enchir. c. 61. & sequent. & eodem sensu dicit Bernard. serm. in fer. 4. hebdo. sanct. passionem Christi, neque malis angelis datam esse, sed tantum hominibus, multa etiam, quæ in sectione præcedenti in primo argumento primæ sententiæ adducta sunt, hoc confirmant. Quibus addi potest illud 2. ad Cor. 5. *Si unus pro omnibus mortuus est, ergo omnes mortui sunt.* Sed angeli non sunt mortui: ergo nec pro illis Christus mortuus est. Ratio vero est, quia mors ut mors, non est assumpta propter angelos, sed solum propter homines lapsos, unde gratia non est data angelis ex prævisione meriti fundati in morte Christi, sed fundati absolute in charitate & bonis operibus Christi hominis, ac propterea neque illis data est gratia dependenter a morte Christi, nam si homo non peccasset, Christus non esset mortuus, ut supra dictum est. Denique mors, & aliæ pœnæ per se primo assumptæ sunt ad satisfaciendum, unde pro illis solis dicitur Christus mortuus pro quibus satisfacit, non autem satisfecit pro angelis licet illis meruerit, sed satisfecit pro hominibus, ad quos expiandos se ipsum obtulit sacrificium. Nec vero, si Christus angelis meruit, propterea sequitur pro illis mortuum esse, primum quia non est necesse, ut per ipsam mortem illis meruerit, sicut nobis, sed per alios actus charitatis, vel religionis, &c. quamquam enim omnes actus Christi de se digni essent quolibet præmio, potuerunt tamen ab ipso, quidam actus ordinari ad unum effectum, & non ad alios, ut ex supra dictis in hac quæst. & in q. 1. artic. 2. satis constat. Secundo & melius, quia quamvis meritum mortis extensum sit ad angelos, non inde fit mortuum esse pro angelis, quia non pro illis ordinata, & assumpta est mors. Exemplum evidens est, quia Christus per mortem suam sibi aliquid meruit: & tamen non propterea dici potest pro se mortuus, quin potius in Concil. Ephe. can. 10. damnantur dicentes, Christum pro se obtulisse sacrificium, & definitur pro solis hominibus obtulisse.

Dico secundo, Christum non posse proprie dici redemptorem angelorum. Hoc etiam colligitur ex August. supra, & ex communi modo loquendi Theologorum. Ratio est, quia *nullus redimitur, nisi is, qui sub peccato servit*, ut ex Zosimo Pap. dicit August. epist. 157. sed angeli sancti nunquam servierunt peccato. Nec satis est, quod potuerint peccare, & propter merita Christi præservati sint, hac enim ratione potuerunt dici divina virtute, seu propter Christi merita fuisse præventi, ne peccarent, seu defensi a peccato, ut loquitur Fulgent. lib. 2. ad

Tra-

Origenis error de Angelis.

Christus proprie pro angelis mortuus.

Trasimund. cap. 2. circa finem, non tamen hoc sufficit ad propriam redemptionem, quia *redemptio* dicit iteratam emptionem. Supponit ergo, eum qui redimitur, esse aliquo modo capituum, & venundatum sub peccato vel in se, vel in radice sua, ex qua necessario, contrahenda esset servitus, & captivitas peccati: angeli tamen sancti neutro modo fuerunt captivi, & ideo non fuerunt redempti, neq; a Christo meritorie, neq; a Deo ut principali authore gratiæ, sicut etiã mali angeli non possunt dici quoad sufficientiam redempti, eo quod illis data est sufficiens gratia, qua possent vitare peccatum. Adde, Christum solum redemisse proprie pro quibus satisfecit, Christi enim redemptio hoc totum, & hoc potissimum includit: certum est autem, Christum non satisfecisse pro angelis. Potest ergo Christus vere dici sanctificator, justificator, & glorificator angelorum, non vero proprie redemptor. Unde illæ locutiones Bernard. & Dionys. supra citatæ non sunt omnino propriæ, & rigorosæ, omnem enim liberationem a peccato, *redemptionem* vocarunt, nos vero hic explicamus propriam, & rigorosam significationem verborum. Et idem ad Theodoretum dicendum est, cujus locutio magis vitanda est, quia magis redolet errorem Orig. quamquam a Theodor. in Catholico sensu explicetur, dicit enim Christum mortuum esse pro omnibus, quia *per ipsum omnia instaurantur*, ut Paul. alio loco dixit.

Fulgent. Redemptio proprie quid sit.

QUÆSTIO XX.

De convenientibus Christo, secundum quod Patri fuit subjectus, in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de his, quæ conveniunt Christo per comparationem ad Patrem. Quorum quædam dicuntur de ipso secundum habitudinem ipsius ad Patrem: puta, quod est ei subjectus, quod ipsum oravit, quod in sacerdotio ministravit. Quædam vero dicuntur, vel dici possent, secundum habitudinem Patris ad ipsum: puta si Pater eum adoptasset, & quod eum prædestinavit.

Primo igitur considerandum est de subjectione Christi ad Patrem. Secundo, de ejus oratione. Tertio, de ipsius sacerdotio. Quarto, de adoptione, an ei conveniat. Quinto, de ejus prædestinatione. Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum Christus sit subjectus Patri.

Secundo, utrum sit subjectus sibi ipsi.

ARTICULUS I.

Utrum dicendum sit, Christum esse subjectum Patri.

124. *AD primum sic proceditur. Videtur, quod non sit dicendum, Christum esse subjectum Patri. Omne enim quod subjicitur Deo Patri, est creatura: quia, ut dicitur in lib.* de Ecclesiasticis dogmatibus, in Trinitate nihil est serviens, neque subjectum. Sed non est simpliciter dicendum quod Christus sit creatura, ut supra dictum est.* Ergo etiam non est simpliciter dicendum, quod Christus sit Deo Patri subjectus.*

1. q. 42. a. 4. ad 1. & q. 43. art. 7. 1. & 3. d. 11. art. 1. 2. & d. 17. art. 3. q. 1. corp. & 1. cor. 15. lec. 1. fin.

Cap. 4. habetur hic liber inter opera Aug. to. 3.

q. 16. ar. 6.

2 Præterea, ex hoc dicitur aliquid Deo subjectum, quod est ejus dominio serviens. Sed humanæ naturæ in Christo non potest attribui servitus. Dicit Damasc. in 3. lib. Sciendum est, quod neque servam ipsam, scilicet humanam naturam Christi, dicere possumus: servitutis enim & dominationis nomina, non naturæ sunt nomina, cognitionisque signa, sed eorum, quæ ad aliquid, quemadmodum paternitatis & filiationis nomina. Ergo Christus secundum humanam naturam non est subjectus Deo Patri.*

Libr. 3. orth. fid. c. 21. parũ ante med.

3 Præterea, Prioris ad Corinth. 15. dicitur, Cum autem subjecta illi fuerint omnia, tunc ipse filius subjectus erit illi, qui sibi subjecit omnia. Sed sicut dicitur Hebr. 2. Nunc necdum videmus omnia subjecta ei. Ergo nondum ipse est subjectus Patri, qui ei subjecit omnia.

Sed contra est, quod Dominus dicit Joann. 14. Pater major me est. At Augustinus dicit in primo de Trinitate: Non immerito Scriptura utrumque dicit, & æqualem Patri Filium, & Patrem majorem Filio: illud enim propter formam Dei, hoc autem propter formam servi, sine ulla confusione intelligitur. Sed minor est subjectus majori. Ergo Christus secundum formam servi est Patri subjectus.*

Lib. 1. de Tri. c. 7. ante med. tom. 3.

a Respondeo dicendum, quod cuilibet habenti aliquam naturam, conveniunt ea, quæ sunt propria illi naturæ. Natura autem humana ex sui conditione habet triplicem subjectionem ad Deum. Unam quidem secundum gradum bonitatis, prout scilicet divina natura est ipsa essentia bonitatis: ut patet per Dionysium 1. cap. de Div. nomin. natura autem creata habet quandam participationem divinæ bonitatis, quasi radiis illius bonitatis subjecta. Secundo, humana natura subjicitur Deo, quantum ad Dei potestatẽ, prout scilicet natura humana, sicut & qualibet creatura, subjacet operationi divinæ dispositionis. Tertio specialiter humana natura Deo subjicitur, quantum ad proprium suum actum: inquantum, scilicet, propria voluntate obedit mandatis ejus. Et hanc triplicem subjectionem ad Patrem Christus de seipso confitetur. Primam quidem Matth. 19. Quid me interrogas de bono? unus est bonus Deus. Ubi Hieron. dicit: Qui magistrum vocaverat bonum, & non Deum vel Dei Filium confessus, discit hominem, quamvis sanctum, in comparatione Dei non esse bonum. Per quod dedit intelligere, quod ipse secundum humanam naturam non pertingebat ad gradum bonitatis divinæ. Et quia in his: quæ non mole magna sunt, idem est esse majus, quod melius, ut August. dicit in 6. de Trinit.* ex hac ratione Pater dicitur major Christo, secundum humanam naturam. Secunda etiam subjectio Christo attribuitur, inquantum omnia, quæ circa humanitatem Christi acta sunt, divina dispositione gesta creduntur: unde Dionysius* dicit 4. cap. Cælest. hierar. quod Christus subjicitur Dei Patris ordinationibus. Et hæc est subjectio servitutis, secundum quod omnis creatura Deo servit, ejus ordinationi subjecta: secundum illud Sapien. 16. Creatura tibi factori deserviens. Et secundum hoc etiam Filius Dei Philippen. 2. dicitur formam servi accepisse. Tertiam etiam subjectionem attribuit sibi ipsi Joan. 8. dicens: Quæ placita sunt ei, facio semper. Et hæc est subjectio obedientiæ Patris usque ad mortem. Unde dicitur Philip. 2. quod factus est obediens Patri usque ad mortem.*

Cap. 1. a med. illius.

Super illud Quid me interrogas de bono? to. 9.

Lib. 6. de Tri. c. 8. circa med. to. 3.

Cap. 4. circa fin. illius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est simpliciter intelligendum, quod Christus sit creatura: sed solum secundum humanam naturam, sive apponatur ei determinatio, sive non (ut supra dictum est) ita etiam non est simpliciter intelligendum, quod Christus sit subjectus Patri: sed solum secundum humanam naturam, etiamsi hæc determinatio non apponatur, quam tamen convenientius est apponere, ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre.

Quæst. 16. art. 8.

Ad secundum dicendum, quod relatio servitutis, & dominii fundatur super actione & passione, inquantum, scilicet, servi est moveri a domino secundum imperium. Agere non attribuitur naturæ sicut agenti, sed personæ: actus enim suppositorum sunt & singularium, secundum Philosophum. Attribuitur tamen actio naturæ, sicut ei secundum quam persona vel hypostasis agit. Et ideo quamvis non proprie dicatur, quod natura sit domina vel serva, potest tamen proprie dici, quod qualibet hypostasis vel persona sit domina vel serva secundum hanc vel illam naturam. Et secundum hoc nihil prohibet, Christum dicere Patri subjectum vel servum secundum humanam naturam.*

Li. 1. Met. paulo post prin. tom. 3.

Ad tertium dicendum, quod sicut Augustinus dicit in 1. de Trinitate, tunc Christus tradet regnum Deo & Patri, quando justos, in quibus nunc regnat per fidem, perducturus est ad speciem: ut scilicet videant ipsam essentiam communem Patri & Filio. Et tunc totaliter erit Patri subjectus non solum in se, sed etiam in membris suis, per plenam participationem divinæ bonitatis. Tum etiam omnia erunt plene ei subjecta per finalem impletionem suæ voluntatis de eis: licet etiam modo sint omnia ei subjecta quantum ad potestatem secundum illud Matthæi ultimo: Data est mihi omnis potestas in cœlo & in terra.*

Lib. 1. de Tri. c. 8 ante med. tom. 3.

COMMENTARIUS.

IN corpore articuli explicat D. Thom. tria sub nomine subjectionis, atque adeo sub hoc titulo, comprehendi, scil. inæqualitatem, subjectionem, & servitutem, unde hic quæritur, an Christus sit inæqualis, aut minor Patre, an sit subjectus illi, & an sit servus illius, hæc enim tria diversa sunt, nam esse minorem consistit in inæqualitate, in bonitate, seu perfectione: esse subjectum consistit in obligatione parendi præceptis alterius: esse autem servum est esse sub dominio alterius, quæ omnia comprehendit D. Thom. sub uno titulo, quia eadem ratio quæstionis, vel dubitationis est in omnibus, & quia sub hoc nomine, *subjectus*, omnis inferior comprehendi potest.

Nomen subjectionis quid importet.

Affirmat igitur D.Th. hæc tria in Christum convenire, quod satis clare & distincte probat testimoniis Scripturarum, & rationibus, quæ expositione non indigent. Quoniam vero de re fere nulla hic est difficultas, supposita Catholica fide de vera divinitate, & humanitate personæ Christi: sed tota difficultas est de modo loquendi: ideo D. Th. in solut. ad primum & secundum, hunc explicat. Inquirit enim in illis argumentis, an simpliciter dici possint hæc prædicata de Christo, vel solum cum illa determinatione, *in quantum homo*. Et sentire videtur convenientius esse hanc determinationem adjungere, propter vitandum periculum erroris, simpliciter tamen non esse necessarium, quia etiamsi non ponatur determinatio, intelligitur tale prædicatum tribui Christo, secundum eam naturam, secundum quam potest illi convenire: neque in hoc ponit D. Th. ullam differentiam inter illa tria prædicata: quæ omnia proprias difficultates habent infra tractandas.

b Tertium argumentum fundatum est in verbis Pauli 1. ad Corinth. 15. *Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc ipse filius subjectus erit illi, qui sibi subjecit omnia*: quibus significari videtur, filium nondum esse subjectum Patri. Et respondet cum August. lib. 1. de Trinit c. 8. nunc quidem filium ut hominem (ita enim intelligendum est) in propria humanitate sua esse perfecte subjectum Patri, tunc autem futurum etiam subjectum in membris suis: quia licet nunc omnia sint subjecta Patri quoad potestatem, non tamen quoad plenam participationem, & perfectam obedientiam, & conformitatem cum illius voluntate, quam subjectionem tunc habebunt. Et hanc expositionem latissime prosequitur Greg. Nysse. orat. propria de hac re, ubi circa medium his paucis verbis illam concludit: *Quæ Filii dicitur subjectio, per nos fit, quippe cum ea, quæ in corpore ejus perfecta fuerit subjectio, ad eum referatur, qui in nobis gratiam subjectionis effecit*. Eamdem habet Ambros. lib. 5. de fide c. 6. ubi interdum de Christo in humanitate sua pro nobis subjecto, interdum de corpore mystico, seu de Christo in nobis subjecto, Patri, locum illum explicare videtur. Clarius Orig. hom. 2. in Psal. 36. in principio. Ac denique Damasc. lib. 4. de fide. c. 19. post medium, ubi ita videtur hanc subjectionem ad nos referre, ut videatur negare Christum posse dici subjectum, sic enim inquit: *Nec Patri subjici necesse habet: etenim qua ratione Deus est, Patri æqualis est, non autem adversarius, nec subjectus: qua autem homo nunquam Patri contumax fuit, ut ei subjectione sit opus*: sed ut ex ipsa ratione, qua utitur, constat, loquitur de nova subjectione, per quam prior inobedientia, vel contumacia correcta sit: *Talis enim*, inquit, *subjectio non cadit in Christum secundum propriam humanitatem*: & ideo de hac subjectione loquens recte concludit: *Ex quo intelligitur eum personam nostram usurpantem, ac sese in ordinem nostrum aggregantem his verbis usum esse*. Quæ expositio optima & facilis est. Addit vero Augustinus dicto lib. 1. de Trinit. cap. 8. specialiter dixisse Apostolum, ipsummet Christum tunc esse futurũ subjectum Patri, ne quisquam putaret, habitum Christi, qui ex humana creatura susceptus est, conversum iri postea in ipsam divinitatem: ac si Apostolus diceret, ita fore Christo omnia subjicienda, ut tamen ipse semper futurus sit subjectus ei, *qui omnia subjecit*, non quod denuo sit ei subjiciendus: sed quod in subjectione, quam nunc habet, semper perseveraturus sit. Denique addit idem Augustinus lib. 83. qu. q. 69. & significat Hilarius lib. 11. de Trinitate post medium illam locutionem Pauli intelligi posse juxta usitatam phrasim Scripturæ, in qua plerunque quod semper est, tunc fieri dicitur ab aliquo, cum in eo cognosci cœperit. Tunc ergo erit Christus subjectus Patri, quia tunc perfecte omnibus innotescet, quam eximia fuerit ejus subjectio, & obedientia ad Patrem, ex qua immortalitas, & Sanctorum omnium beatitudo manavit. Sed hoc testimonium accuratius tractabimus in sequenti Tomo disputatione 58. sect. 4.

ARTICULUS II.

Utrum Christus sit subjectus sibi ipsi.

126. *AD secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit subjectus sibi ipsi. Dicit enim Cyrillus in epistola synodica*, quam scilicet synodus Ephesina recepit: Neque ipse Christus sibi servus est, nec dominus, fatuum enim est, vel potius impium hoc sentire, vel dicere. Et hoc etiam asserit Damascenus* in tertio libro dicens. Unum enim ens Christus, non potest servus esse sui ipsius, & dominus. Sed in tantum Christus dicitur servus Patris, in quantum est ei subjectus. Ergo Christus non est subjectus sibi ipsi.*

(In sy[illegible] Nestor. in medio illius.) (Lib. 1. fid. orth. c. 11. parum a med.)

2 Præterea. Servus refertur ad dominum. Sed relatio non est alicujus ad se ipsum: unde & Hilarius dicit in libro de Trinitate, quod nihil est sibi simile, aut æquale. Ergo Christus non potest dici servus sui ipsius, & per consequens nec sibi esse subjectus.* (Lib 3. non multum remote ante finẽ.)

*3 Præterea. Sicut anima rationalis & caro unus est homo, ita Deus & homo unus est Christus, ut Athanasius *dicit. Sed homo non dicitur subjectus sibi ipsi, vel servus sui ipsius, aut major seipso propter hoc, quod corpus ejus subjectum est animæ. Ergo neque Christus dicitur subjectus sibi ipsi propter hoc quod ejus humanitas subjecta est divinitati ipsius.* (In suo symbolo fidei.)

*Sed contra est, quod Augustinus * dicit in primo de Trinitate. Veritas ostendit secundum istum modum, quo scilicet, Pater major est Christo secundum humanam naturam, etiam se ipso minorem Filium.* (Lib. 1. c. 7. ante medium to 3)

2 Præterea. Sicut ipse argumentatur ibidem, sic accepta est a Filio Dei forma servi, ut non amitteretur forma Dei, sed secundum formam Dei, quæ est communis Patri, & Filio, Pater est filio major secundum humanam naturam. Ergo etiam Filius est major se ipso secundum humanam naturam.

3 Præterea. Christus secundum humanam naturam est servus Dei Patris, secundum illud Joannis vigesimo, Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum. Sed quicumque est servus Patris est servus Filii: alioquin non omnia quæ sunt Patris essent Filii. Ergo Christus est servus sui ipsius, & sibi subditus.

a *Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est*) esse dominum, & servum attribuitur personæ, vel hypostasi secundum aliquam naturam. Cum ergo dicitur Christus esse dominus, vel servus sui ipsius, vel quod Verbum Dei est dominus hominis Christi, hoc potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut intelligatur hoc esse dictum ratione alterius hypostasis, vel personæ, quasi alia sit persona Verbi Dei dominantis & alia hominis servientis: quod pertinet ad hæresim Nestorii. Unde in condemnatione Nestorii dicitur in synodo Ephesina:* Si quis dicit Deum, vel dominum esse Christi ex Deo Patre Verbum, & non magis eumdem ipsum confitetur simul Deum & hominem, ut pote Verbum factum carnem: secundum Scripturas, anathema sit. Et hoc modo negatur a Cyrillo, & Damasceno*. Et sub eodem sensu negandum est, Christum esse minorem se ipso, vel esse sibi subjectum. Alio modo potest intelligi secundum diversitatem naturarum in una persona vel hypostasi. Et sic dicere possumus secundum unam earum, in qua cum Patre convenit, simul eum cum Patre præesse, & dominari: secundum vero alteram naturam, in qua nobiscum convenit, ipsum subesse & servire. Et per hunc modum dicit August.*, Filium esse seipso minorem. Sciendũ tamen, quod cum hoc nomen, Christus, sit nomen personæ, sicut & hoc nomen Filius, illa per se & absolute possunt dici de Christo, quæ conveniunt ei ratione suæ personæ, quæ est æterna: & maxime hujusmodi relationes, quæ magis proprie videntur ad Personam vel hypostasim pertinere. Sed ea, quæ conveniunt sibi secundum humanam naturam, sunt ei potius attribuenda cum determinatione, ut videlicet dicamus Christum esse simpliciter maximum, & dominum, & præsidentem: quod autem sit subjectus, vel servus, vel minor, est ei attribuendum cum determinatione, scilicet, secundum humanam naturam.*

(Art. præc. ad 2.) (In Conc. I. Ephesin. cui præfuit Cyrillus can. 6.) (Locis in argum. I. citatis.) (Lib. 1. de Trin. c. 7. ante medium to. 3)

Ad primum ergo dicendum, quod Cyrillus & Damascenus negant, Christum esse dominum sui ipsius, secundum quod per hoc importatur pluralitas suppositorum, quæ requiritur ad hoc, quod aliquis simpliciter sit dominus alicujus. (Locis in argum. citatis.)

Ad secundum dicendum, quod simpliciter quidem oportet esse alium dominum, & alium servum: potest tamen aliqua ratio dominii, & servitutis servari, prout idem est dominus & servus sui ipsius, secundum aliud & aliud.

Ad tertium dicendum, quod propter diversas partes hominis, quarum una est superior, & alia inferior, dicit etiam Philosophus in 5. Ethicorum quod est hominis ad se ipsum justitia, in quantum irascibilis & concupiscibilis obe-* (Li. 5. Eth. a. ult. to 5)

obediunt rationi. Unde per hunc modum etiam unus homo potest dici sibi subjectus & serviens, secundum diversas sui partes.

Ad alia autem argumenta patet responsio ex dictis. Lib 1. de Trinit. c. 7 tom. 1. *Nam Augustinus* asserit Filium se ipso minorem esse, vel sibi subjectum, secundum humanam naturam, non secundum diversitatem suppositorum.*

COMMENTARIUS.

QUæstio hujus articuli fere eadem est cum quæstione articuli præcedentis, solumque est a D.Th. proposita: tum ad concilianda diversa Sanctorum dicta: tum ut doceret, majorem circumspectionem in locutione hac servandam esse, quoniam hæ relationes, *subjecti, minoris aut servi*, videntur distinctionem suppositorum requirere, & indicare. Et ideo respondet, has locutiones simpliciter non esse usurpandas propter dictam causam, & ita exponit Cyrillum & Damascenum, quos citat, cum illo vero addito, *in quantum homo*, dicit esse admittendas, cum Augustino lib. 1. de Trinit. c. 7. & 8.

Dubium. Solum potest circa literam hujus articuli dubitari de sensu cujusdam regulæ, quam in fine corporis D. Th. adjungit. Dicit enim, relationes, quæ conveniunt Christo ratione suæ personæ, simpliciter & sine addito esse de illo prædicandas, ut esse Dominum, superiorem, &c. relationes vero, quæ illi conveniunt ratione humanæ naturæ, esse prædicandas cum determinatione prędicta: aut enim D.Th. hoc intelligit de his prædicatis, quando simpliciter dicuntur sine explicatione alicujus termini: & hoc modo nulla est differentia, quia sicut Christus dicitur simpliciter dominus, ita potest dici simpliciter subjectus juxta dicta articulo præcedenti: aut loquitur de his prædicatis, quando in illis explicatur terminus, qui sit ipsemet Christus, ut in præsenti articulo tractatur quæstio: & in hoc sensu nulla est differentia, quia sicut Christus non potest simpliciter dici subjectus sibi sine addito: ita nec potest dici dominus sui sine determinatione, est enim eadem ratio, quia non minus una relatio, quam altera, indicat distinctionem suppositorum, & ideo necessaria est determinatio naturæ, per quam hic error excludatur.

Responsio. Respondetur cum Cajetano regulam intelligendam esse in priori sensu, nam in posteriori nulla est differentia, ut ratio facta concludit, in priori autem sensu potest variis modis intelligi. Primo, ut illa differentia non fundetur in necessitate simpliciter, seu in rigore propositionum, sed ut convenienti modo loquamur ad vitandum periculum erroris, & hoc quidem est verum, sed non satis rem explicat. Secundo, ut semper, & in omnibus locutionibus necessaria sit illa differentia, seu determinatio, ut propositio in rigore vera sit. Et hoc non videtur necessarium, nec ad mentem D.Th. ut art. præced. colligitur, & ex dicendis constabit. Tertio sensus esse potest, prædicata significantia relationem convenientem Verbo ratione divinitatis, seu personæ suæ, semper, & in universum posse dici simpliciter, & absolute de Christo: alia vero, quæ significant subjectionem, vel aliam similem imperfectionem, non semper dicenda esse simpliciter de Christo, sive hoc sit propter rigorem sermonis sive propter vitandum periculum, utroque enim modo contingere potest, ut dicemus.

DISPUTATIO XLIII.

In quatuor Sectiones distributa.

De subjectione, & obedientia Christi & præceptis, quorum est capax.

EX tribus illis prædicatis, quæ D.Thomas in his articulis attigit, scilicet *minor, subjectus, servus*, primum nullam difficultatem habet, quæ in re posita sit, & ad præsentem disputationem pertineat. Quod enim Christus ratione personæ suæ, & propriæ naturæ divinæ non sit minor Patre, sed æqualis illi, non hoc loco, sed in materia de Trinitate ex professo tractandum est, & in disp. 2. hujus materiæ, quæ præsenti negotio sufficere videbantur diximus: quod autem Christus ratione humanitatis, & secundum illud esse, quod ab illa habet, sit minor Patre, & se ipso ut Deo, nullus dubitare potest. Quandoquidem constat, humanam naturam esse inferiorem divina, ut ipsemet Christus confessus est Joann. 14. *Pater major me est*, juxta veriorem, & communiorem expositionem. Alia enim expositio quorundam Græcorum, qui

Christus quomodo minor sit Patre.

de persona divina ratione originis hoc intelligunt, minus propria est, & pie explicanda, ut latius in materia de Trinitate dicendum est. Quod vero pertinet ad modum loquendi, existimo, illam locutionem, Christus est minor Patre, non esse sine sufficienti determinatione usurpandam, in illo enim loco Joan. 14. satis ex circumstantiis constabat, Christum de se ut homine loqui: sic enim inquit: *Si diligeretis me, gauderetis utique, quia vado ad Patrem, quia Pater major me est:* discedebat enim ab eis secundum humanitatem, & secundum illam ad Patrem ibat, & eodem sensu illum, majorem se appellat: requiritur ergo determinatio, non solum propter vitandum periculum erroris, sed etiam in rigore sermonis, quia si simpliciter fiat comparatio, in rigore fit inter personas, vel inter illud totum, quod Christus est, & Patrem, in quo sensu non potest dici simpliciter minor. Item, quia hæc locutio: *Verbum aut Filius est minor Patre*, simpliciter falsa est, sine ulla dubitatione: ergo nec Christus dicendus est simpliciter minor, quia nulla est ratio, cur dicamus hoc prædicatum, *minor*, habere eam vim limitandi subjectum, ut formaliter pro Christo tantum ut homine supponat. Addatur ergo determinatio, quæ multo magis necessaria erit, si comparatio fiat ad personam Verbi seu Filii, ut ex dictis circa art. 2. constat. Solum potest obstare autoritas D.Thomæ hic art. 1. ad primum, ubi tantum ait, convenientius esse apponere determinationem ad evitandum errorem Arii, qui posuit Filium minorem Patre. Ac deinde sumi potest argumentum, quia nulla apparet specialis ratio, ob quam non possit de Christo simpliciter dici esse minorem Patre aut Deo, sicut alia prædicata ab humanitate sumpta simpliciter de illo enunciantur. Respondetur ad D.Thom. asserere quidem esse convenientius determinationem apponere, non negare autem, ex vi & rigore sermonis esse necessarium, neque hoc examinasse, sed omisisse tanquam rem minoris momenti. Vel certe ita locutus est, quia non semper est necessarium explicite addere determinationem illam, sed satis est, quod ex antecedentibus & consequentibus colligatur, nam illa est quædam virtualis & implicita determinatio: tamen quia hoc interdum est ambiguum, ait D.Thomas convenientius esse, regulariter loquendo, determinationem addere. Ad rationem ex his, quæ diximus, facile colligi potest differentia inter hoc prædicatum & alia. Quæ dupliciter potest declarari. Primo, quia hoc prædicatum, *minor*, est relativum & comparativum: unde absolute Christo attributum respectu Patris comparat totum id, quod est Christus, cum Patre, & affirmat esse aliquid minus illo, quod simpliciter falsum est, quia in Christo aliquid est, quod non est minus, quam Pater. Secundo, & clarius (quamvis in re idem sit) quia prædicatum *minor*, includit negationem repugnantem supposito Christi: prædicata autem, quæ sunt hujusmodi, vel nullo modo attribui possunt Christo, etiam cum determinatione, ut, *homo*, si fortasse illa non sufficiat ad impediendam vel tollendam illam negationem, sicut contingit in hoc prædicato, *filius adoptivus*, ut suo loco dicetur. Vel saltem non enunciantur de Christo sine determinatione, *ut, homo*, quando illa sufficit ad limitandã negationem ad esse humanum, ut contingit in hoc prædicato, incepit esse, vel in hac voce, *creatura*, rigorose sumpta. Ita ergo est in præsente, nam minor includit negationem æqualis: imo illa negatio est veluti fundamentum aut proxima conditio fundans illam relationem: hæc autem negatio repugnat Verbo divino; unde nullus, ut existimo, concedet hanc locutionem simpliciter & sine addito, *Christus non est æqualis Patri*, cum determinatione autem, *in quantum homo*, recte conceditur, quia limitatur negatio ad esse humanum: idem ergo est de prædicato *minor*. Alia vero prædicata ab humanitate sumpta, non semper includunt negationem similem, ut constat ex supra dictis q. 16. Et signum, quod supra adduxi, recte declarat hanc differentiam, nam alia prædicata, quę dicuntur de Christo simpliciter sub nomine Christi, dicuntur etiam sub nomine Verbi, aut Filii Dei, vel Dei, regulariter loquendo, ut esse passum, mortuum &c. At vero in præsente de Verbo aut Filio Dei non potest absolute dici non esse æqualem, aut esse minorem Patre. Quis enim audeat ita loqui? Signum ergo est, inter hæc & alia prædicata humanitatis esse aliquam differentiam, ob quam non possint illa in rigore dici de Christo sim-

simpliciter, sed tantum cum determinatione, *ut homo*. Omissa ergo relatione *minoris*, *seu inæqualis*, de aliis duabus, *subjectionis*, *& servitutis*, sigillatim disputandum est, quia aliquo modo distinguuntur, & proprias difficultates habent, ut videbimus. Quia vero *subjectio* relationem quandam dicit ad præceptum, & obedientiam, consistit enim subjectio in capacitate præcepti, & ad illum proprie dicit relationem qui potest præcipere, unde proprius actus personæ subjectæ, ut sic, est obedire, ideo de his omnibus hoc loco dicendum est, & prius erit res ipsa explicanda, scilicet, quo modo Christus capax præcepti fuerit, & quibus præceptis fuerit subjectus, & deinde modum loquendi breviter explicabimus.

SECTIO I.

Utrum Christus Dominus fuerit capax præcepti, cui esset subjectus.

Ratio dubitandi est, quia præcepta habent vim coactivam, unde illud directe cadit sub præceptum, ad quod lex cogit: ut D.Th. docet 1.2.q.90.art.3. ad 2.& q. 100.art.9. & ideo nullus potest imponere legem, nisi qui potestatem habet coactivam, ut efficaciter possit inducere ad observationem legis, ergo solus ille est capax præcepti, qui subdi potest virtuti coactivæ, hoc autem Christo repugnat, ergo. Confirmatur primo, & explicatur, quia obligatio præcepti includit hanc divinam comminationem, si hoc non feceris, eris mihi inimicus. Sed hæc moraliter fieri non potest, nisi ad eum, qui potest fieri inimicus, quod Christo repugnat, ergo similiter illi repugnat vera, ac propria obligatio legis, & præcepti. Unde confirmatur secundo, quia Christus est impeccabilis ab intrinseco, & ex natura sua, ergo non est capax præcepti. Patet consequentia, quia præceptum obligat sub reatu culpæ; hæc vero obligatio non cadit nisi in eum, qui est capax culpæ. Tandem confirmatur, quia Christus est supremus dominus: habet ergo potestatem dispensandi in omni lege, poterat ergo secum dispensare, non ergo obligatur.

Propter hæc nonnulli opinati sunt, Christum non esse capacem præcepti. Distinguunt tamen inter præceptum, & mandatum, ut præceptum sit vera lex, veram obligationem inducens, cujus transgressio, justitiæ seu obedientiæ contraria sit, mandatum vero latius patet, & significat non solum rigorosum præceptum sed etiam quamcumque directionem, seu regulam, quæ aliquid mandat, seu potius ordinat, aut commendat tanquam conveniens, seu melius: quæ distinctio fundamentum habet in D.Th.1.2 q.99.art.5. ubi ex Hieron. refert, in præceptis esse justitiam, in mandatis charitatem: quod dictum habetur in Glossa ordinaria in prooemio in Marcum. Dicitur autem præceptum continere justitiam, quia continet jus superiori debitum, & ejus observantia ad rectitudinem morum necessaria est: mandatum vero dicitur continere charitatem, quia ejus observantia non est in rigore necessaria, nec fundatur in jure superiori debito, sed in quadam amicitia, seu perfectione. Habet etiam hæc distinctio fundamẽtum in Chrys. Theophyl. & aliis sectione ultima citandis. Dicunt igitur Christum non esse capacem proprii præcepti, quia non est capax propriæ obligationis, ut rationes factæ videntur probare: dicunt tamen fuisse capacem mandati: tum propter testimonia Scripturarũ infra citanda: tum quia per modum directionis potuit intelligere, quid Deo esset gratius, ut illud quasi commendatum haberet ad volendum, & exequendum.

Quid discrimini inter consilium, & præceptũ versetur. Ut tamen certo constet, de quo sit disputatio, suppono, quæstionem hanc tractari de proprio præcepto, ut a consilio distinguitur, & est vera lex superioris: hoc enim vox ipsa in rigore significat: & idem significat vox, *mandatum*, ut constat ex omnium Latinorum usu, alia enim significatio minus propria est & non adeo usitata. Est autem de ratione proprii præcepti & legis ut obligationem inducat, quæ obligatio necessitatis interdum appellatur, & debitum ut constat ex D.Th. 1.2.q. 90. art.4. ubi ait, esse proprium legis habere virtutem obligandi, & 2.2.q. 104.art.4.5.& 6. ait, præceptum includere quandam justitiæ necessitatem: & idem significat hac 3.p.q.47.art.2. ad secundum. Idem Cajet.2.2.q.104.art.1.ad finem, Durand. in 1.dist.37.q.40.n.14.& 15. Et a posteriori declaratur, quia non est aliud, in quo possit præceptũ a consilio distingui, præsertim quando ab eodem legislatore, vel consultore, Deo nimirum, manant. Nam per consilium Deus dirigit alium ad id faciendum quod consulit eique suum judicium manifestat, quod id melius esse judicat; imo & suam voluntatem ad id magis propensam ostendit; solumque deficit a ratione præcepti, quia per consilium non intimat Deus homini talem voluntatem suam, quia velit illum obligare ad id faciendum quod consulit: ergo hæc voluntas est de ratione legis, sive in illa consistat formaliter lex, sive tantum sit radix & quasi anima legis: vis ergo obligandi, & inducendi debitum seu obligationem est de ratione legis. Atque hoc modo distinguere videtur consilium a præcepto Paulus 1. Cor.7. cum enim dixisset, *De virginibus præceptum Domini non habeo, consilium autẽ do*, subdit inferius *Qui statuit in corde suo, non habens necessitatem*: scilicet, quam præceptum inducit: *potestatem autem suæ voluntatis*; scilicet eligendi id quod consulitur, servandi v. g. virginitatem. Atque ita hunc locum, & hanc differentiam declararunt Cypr. serm. de Nativ. Christ. in in fine Aug.l. de S. virgine.c.30.& lib.1. de adult. conjung.c.14.& 15. Amb.ep.82. longe ante med. Hieron.ep.22. ad Eustoch. de servan. virgin. parum ante med. & lib. 1. con. Jovinian. aliquantulum a principio, Chrys.hom.63. in Mat. & omnes Pauli expositores loco citato.

Ac denique a priori declaratur, nam actus consilii per se non est actus superioris, quia non est actus jurisdictionis, & idem est de quacumque voluntate vel desiderio, quo unus velle potest, ut alius hoc faciat, aut velit, sola autem voluntas obligandi, & præceptum ab ea manans, & intimans seu inducens obligationem, est proprie actus superioris habentis jurisdictionem in subditum, ad determinandum illum moraliter ac politice ad aliquid faciendum: hoc autem non facit, nisi obligando & quasi coarctando illum ad id quod præcipit, ut non possit aliud jure seu honeste facere.

Ex quo infero, de ratione proprii præcepti esse, ut ejus transgressio vel omissio, libera ac sufficienter voluntaria, peccaminosa sit & prava. Loquor autem de proprio præcepto, ut omittam legem pure pœnalem, vel regulam pure directivam, formaliter vel virtualiter obligantem ad pœnam, quia vel hæ non sunt proprie leges, sed pacta quædam seu conventiones, quibus subjiciuntur tali pœnæ, qui hoc fecerint, etiam si in eo non peccent: vel, si leges sunt, non obligant determinate ad talem actum, sed ad hoc disjunctum, vel ad faciendum actum, vel, si non fecerit, ad pẹnam impositam acceptandam & solvendam. Illis autem præmissis quæ in Christo locum non habent, non potuit illi verum præceptum imponi, quin veram obligationem inducere, & necessitatem moralem talis actus, vel bonitatis ad bonos mores, ut q. etiam 18. tractatum est. Quapropter fieri non potuit ut imponeretur præceptum verum, quin consequenter induceretur necessitas servandi illud ad vitandam culpam, ac Dei inimicitiam, si præceptum intelligatur esse de re gravi, & in hoc consistit difficultas tacta, quod in hoc præcepto includitur comminatio, nisi hoc feceris, privaberis divina amicitia, quæ videtur indecens respectu Christi. Illatio ex dictis.

Nihilominus tractando de præcepto in hac proprietate sumpto, dicendum est, Christum hominem proprie, & vere fuisse capacem præcepti quoad vim directivam ejus, & obligationem faciendi, quod lex præcipit, & vitandi quod prohibet. Hæc est sine dubio sententia D.Th. hoc loco, & infra q.47. & communis, ut ex iis, quæ in sequentibus dicemus, plane constabit: & videtur posse sumi ex 6. Synod. act. 17. in definitione fidei, ubi definiuntur duæ Christi voluntates non contrariæ, quia voluntas humana non resistebat, nec reluctabatur, sed subjecta erat divinæ voluntati, *Oportebat enim*, inquit, *carnis voluntatem moveri*, *subjicique voluntati divinæ juxta sapientissimum Athanasium*. Potest etiam ex sacra Scriptura probari. Psalm. enim 39. de Christo dicitur, ut Aug. Euthym. & alii, imo & Paul. ad Hebr.10. exponunt, *In capite libri scriptum est de me, ut faciam voluntatem tuam, Deus meus, volui, & legem tuam in medio cordis mei*, & alia plura, & urgentiora afferemus infra agentes de speciali præcepto moriendi pro hominibus. Ratione probatur primo, quia voluntas Christi humana, non erat sibi regula suorum actuum, habebat enim superiorem, a qua poterat dirigi, & gubernari, ergo Christus secundum hanc voluntatem humanam, poterat a superiori recipere talem regulam suorum actuum, ut ad honestatem morũ ne- Christus quomodo capax præcepti.

necessarium esset illi se conformare, hæc autem regula est lex, seu præceptum, ergo. Secundo, Christus ut homo, est subjectus Patri, ergo subjici potest legibus ejus. Quo argumento tacite concedit, & concludit D.Th. 1. 2. q.93. artic. 4. ad 2. Christum ut hominem esse subjectum legi æternæ: antecedens probatur a D.Th. hic, & inferius tractabitur. Nunc breviter declaratur: quia Christus ut homo est creatura, ergo subjecta creatori, illud enim dicitur subjectum, quod est sub potestate alterius, nihil autem magis est sub alterius potestate, quam creatura sub creatore. Rursus, non est quæcumque creatura, sed rationalis, ergo subjicitur ut creatura rationalis, & libera libertate creata, propria autem subjecto hujus creaturæ est, ut præcepto superioris subdatur. Tertio, in Christo Domino fuerunt virtutes creatæ, etiam illæ, quæ respiciunt superiorem, habuit enim veram religionem, qua Patrem colebat, & ad illum orabat, veram humilitatem, verum timorem, & similia, ut in superioribus ostensum est: ergo & veram, & propriam obedientiam, est enim eadem ratio, præsertim cum Scriptura sacra hanc virtutem in illo maxime commendet, quæ proprie intelligenda est, cum commode possit: vera autem, ac propria obedientia non est, nisi ubi potest intervenire præceptum.

Respõsio ad argum. Neque contra veritatem hanc obstant rationes factæ. Ad primam enim respondetur primo, de ratione præcepti tantum esse, ut faciat actum necessarium ad rectitudinem, & honestatem virtutis, & hæc proprie dicitur vis directiva præcepti, vis autem coactiva, quæ respicit comminationem pœnæ, non est per se, ac simpliciter necessaria ad præceptum. Quia in præcepto per se tantum est intenta moralis determinatio & directio ad actus morales: hæc autem sufficienter fit per intimationem voluntatis superioris inducentis obligationem. Igitur comminatio per se necessaria non est ad præceptum, sed, ad summum, secundario ad illud pertinet: & accommodari debet juxta capacitatem ejus, cui imponitur præceptum, unde si ille non est capax transgressionis, nulla coactione, aut comminatione pœnæ indiget, & ideo in eo potest habere locum præceptum quoad vim directivam sine coactiva, sic enim interdum princeps obligatur suis legibus quoad vim directivam, non tamen quoad coactivam: & in Beatis sunt præcepta sine ulla comminatione.

Vis coactiva non est de necessitate præcepti.

Secundo dicitur ad argumentum, simul cum prima confirmatione, in præcepto præsertim divino contineri in virtute illam comminationem, quæ per illam conditionalem explicatur, *Nisi hoc feceris, eris mihi inimicus:* non est tamen necesse, ut formaliter, & directe fiat talis comminatio. Ut autem Christus sit capax præcepti virtute continentis comminationem illam, satis est, ut natura ejus humana secundum se considerata, & prout esse posset in proprio supposito, sit capax illius status, & pœnæ, quæ per illam conditionalem explicatur: vel certe satis est, ut talis natura habeat aliam superiorem, cujus voluntatem respicere debeat tanquam regulam suæ voluntatis. Nam ex hoc fit, ut a superiori illa voluntate præscribi possit aliquid, ut necessarium ad honestatem morum, seu ad charitatem conservandam, in quo in virtute continetur illa conditionalis: quamvis ipsa ratio præcepti melius, & formalius explicetur per hanc affirmativam, & absolutam propositionem, hoc præscribitur per præceptum tanquam necessarium ad virtutem seu charitatem, quam per illam conditionalem, seu negativam. Si hoc non feceris, non eris mihi amicus.

Unde ad secundam confirmationem respondetur, Christum esse impeccabilem ratione suppositi, voluntatem autem humanam ejus ex se, & ex natura sua non esse impeccabilem, & hoc satis esse, ut sit capax præcepti: quamvis enim sit unita Verbo, semper tamen manet inferior, & subdita, licet per ipsammet superiorem voluntatem ita gubernetur, ut non possit a bono deficere.

Ad ultimam confirmationem primum dicitur, quædam præcepta esse omnino indispensabilia: deinde non sequi, potest secum dispensare, ergo non tenetur legibus. Princeps enim suis legibus obligatur, & tamen potest secum dispensare sicut cum aliis, imo ex dispensatione possibili, potius infertur obligatio legis, quia non habet locum dispensatio, nisi ubi intercedit obligatio. Tandem (quod ad rem spectat) licet Christus ut Deus, sit supremus omnium dominus, & ideo ut sic non sit capax præcepti: tamen Christus ut homo, non habet supremum dominium per voluntatem humanam, imo secundum illam non potest non esse sub potestate alterius, & ideo ejus legibus subdi potest.

SECTIO II.

Quibus legibus fuerit Christus subjectus, vel subjici potuerit.

HÆc quæstio præsertim tractanda est, de divinis legibus: nam hoc loco præcipue agimus de subjectione Christi ad Deum: tamen per occasionem, & ad complementum materiæ, dicendum etiam erit de legibus humanis: lex autem divina duplex est: altera naturalis, altera positiva, quæ dividi ulterius potest in legem communem, seu generaliter Ecclesiæ, aut populo Dei propositam, ut fuit lex vetus, & est nunc lex gratiæ, & in specialem, ut si Christus habuit aliquod speciale præceptum sibi impositum. De hoc dicemus sect. sequent. cætera hic breviter expediri possunt. Lex divina quotuplex.

Dico ergo primo. Christus Dominus subjectus fuit legi Dei æternæ, seu naturali. Ita docet S.Thom. 2.2.q.93.ar. 4. ad 2. ubi de æterna lege loquitur, sed est eadem ratio de naturali. Et eam docet late Joan. Medina, Codice de pœn. tract.3. q. 1. ubi licet in aliis multis de merito, & satisfactione Christi minus digne sentiat: in hoc tamen bene loquitur, immerito tamen existimat hanc obligationem repugnare cum perfecta satisfactione de rigore justitiæ, ut satis dictum est in q. 1. art. 2. Probatur ergo conclusio, quia Christus tenebatur amare Deum, & non mentiri, & vitare alia quæ sunt intrinsece mala.

Dices. Etiam mentiri, vel esse infidelem in promissis servandis, est intrinsece malum respectu divinæ voluntatis, & tamen non propterea Deus obligatur præcepto, sed voluntas ejus natura sua abstracta est, & omnino aliena ab omni hujusmodi malo. Respondetur, hinc recte sequi, voluntati Christi ex vi & natura talium objectorum necessarium esse ad honestatem morum, ea vitare, quæ sunt intrinsece mala, etiamsi per intellectum præscindamus omnem legem superioris, quod commune est Christo cum aliis omnibus, qui ratione utuntur, ut latius in 1. 2. tractatur. Ex hoc tamen ulterius sequitur, voluntatem Christi humanam, eo quod inferioris ordinis est, & superiorem habet, teneri ex præcepto superioris, quod per naturalem rationem illi manifestatur, hæc omnia mala vitare, vel contraria bona facere, quia hæc obligatio est quasi proprietas intrinseca, & connaturalis rationali naturæ, quæ superiorem habet, cujus gubernationi, & providentiæ subdita sit. Et hæc conclusio procedit tam de pura lege naturali, quæ consideratur respectu humanæ naturæ præcise sumptæ, quam de lege supernaturali, quæ connaturalis est gratiæ, seu naturæ ut elevatæ per gratiam, & supernaturalem cognitionem, est enim eadem ratio de utraque. Nec vero est quod inquiramus, an potuerit Christus non obligari hac lege naturali, vel an potuerit cum eo in hoc dispensare, non enim magis potuit hæc obligatio a Christo homine, quam ab aliis hominibus sejungi, quia (ut dixi) est quasi naturalis proprietas consequens humanam naturam. An vero naturalis lex simpliciter auferri possit, aut dispensari, non est hoc loco disputandum, cum in materia de legibus proprium habeat locum. Objectio. Respõsio.

Dico secundo, Christus Dominus nullis humanis legibus subjectus fuit, quamvis de absoluta Dei potentia, subjectum esse non repugnaverit. Prior pars probatur optime illa ratione, quia Christus etiam in humanitate sua habuit dominium, & jus superioris ordinis super omnes homines per potestatem excellentiæ, ut latius infra q.22. dicturi sumus: non ergo magis potuit humanis legibus obligari, quam possit Rex lege lata ab aliquo sibi subdito obligari. Unde Matth. 17. de legibus tributorum agens ipse conclusit, *ergo liberi sunt filii*: quem locum Patres omnes de Christo intelligunt, & ex illo colligunt Theologi in 2. & 44. Christum non fuisse subjectum regibus temporalibus. De quo videri potest D.Th. ibi.q.2.art.2. Bonav.art.3.q.1. Soto in 4.d.25.q.2. art.1. Turrecremata lib.4. sum. p.4. c.37. ubi refert, Joannem XXII. contrariam sententiam, quæ fuit Marsilii Patavini, erroris damnasse. Et hæc conclusio magis constabit ex dicendis in conclusione sequenti. Christus immunis legum humanarum.

Sed contra, quia Christus tenebatur obedire Matri, cui Objectio.

Respõsio. cui erat subditus, Luc.2. Respondetur, sponte sua se illi subdidisse sicut Josepho. jure tamen,& in rigore non fuisse obligatum, quia potestas excellentiæ & jurisdictio, quam Christus habebat, etiam in matrem suam, & erat superior & altioris ordinis. Dices. Ergo non tenebatur Christus illa lege naturali, qua obligantur filii colere parentes,& obedire illis,quod est contra præcedentem conclusionem. Respondetur,simpliciter negando consequentiam, tenebatur enim Christus pietatem servare respectu matris:tamen quia hoc præceptum affirmativum est,non semper obligat, neque eodem modo, neque ad eosdem actus, sed juxta occurrentes circumstantias, & quia hæ in Christo erant multo alterius rationis,quam in aliis hominibus,ideo diverso modo obligari potuit illo precepto.

Christus quomodo matri subjectus.

Dico tertio. Christus Dominus non fuit subjectus illis divinis legibus positivis, quæ pro universa Ecclesia, aut Israelitico populo datæ sunt. Declaratur, quia hæc lex tantum est duplex, nova, & vetus: de nova facile probatur, quia ipsemet Christus fuit autor,& legislator hujus legis, Considerandum vero est legislatores humanos interdum obligari legibus suis, quando illæ versantur in materia æque ad ipsos legislatores pertinente, sive hoc sit, quia sub hac conditione censentur accepisse potestatem ferendi leges,sive quia lex naturalis eos subjicit talibus legibus,eo ipso quod sunt ejusdem status,& conditionis cum aliis, ad quos leges feruntur; in Christo autem Domino hoc non habet locum respectu legis novæ a se conditæ: tum quia non sub hac conditione accepit potestatem legislativam, quæ in ipso fuit alterius, & excellentioris rationis: tum quia non habuit statum ejusdem rationis cum subditis ut ad illum talis lex pertinere potuerit. Quod ita etiam declaratur, quia quando lex Principis respicit subditos, ut subditi sunt,ut est v.g.lex de solvendis tributis, talis lex non obligat Principem: sed ad hunc modum proportionaliter est in præsenti, nam lex gratiæ a Christo lata respicit homines ut peccatores, seu ut viatores, atque adeo existentes in inferiori statu.

Legislator quomodo obligatur lege sua.

Igitur solum superest,ut de veteri lege hanc conclusionem probemus, non enim defuerunt qui dicerent Christum fuisse legi veteri obnoxium, atque adeo obligatum ad servandam illam.Ita tenet Joan. de Medina supra,cui videntur favere verba ipsius Christi Matth.5.de se dicentis: *Non veni solvere legem sed adimplere*, & Paulus ad Galat.4. dicens, *misisse Deum filium suum factum sub lege.* Favent etiam Athan. disputatione cum Ario circa finem,quæ habetur tom.4.& Cyril.Alexand.lib.2. de Fide ad Regi. longe post medium, & epistol. ad monachos Ægypti sub finem,quę habentur in 1.tom.Concil.Ephes. cap.1.& 5. qui dicunt Christum fuisse subditum legi. Et probatur ratione, quia illa lex generaliter fuit lata pro omnibus hominibus Israelitici populi, per circumcisionem ad Dei populum aggregatis: unde est illud Pauli ad Galat.5.*Testificor omni homini circumcidenti se,quia debitor est universæ legis faciendæ*, sed Christus fuit de illo populo,& circumcisus,ergo fuit sub illa lege comprehensus, nullibi enim legimus illum fuisse specialiter exemptum, aut cum illo dispensatum, ne illa lege teneretur.

Nihilominus verissimam censeo assertionem positam, quæ videtur esse sententia D.Th.infr.q.37.art.3. & 4. ubi simpliciter negat, Christum fuisse obnoxium veteri legi, & idem dicit de B.Virgine quoad ea, quæ ad Filium pertinebant,& q.40.art.4.licet dicat Christum Dominum semper servasse legem veterem: non tamen ex obligatione, sed propter alias congruentias, quas ibi adducit. Pro eadem sententia multa congerit Joannes Arboreus lib.3.Theosoph.c.6. Idem docuit Soto in4.dist.2. q.1.art.3. in fine, qui optimam rationem indicat, nam illa lex data est populo Judæorum pro se, & sua posteritate, sub qua solum comprehenduntur posteri,quia via ordinaria, & per seminalem rationem a progenitoribus descendunt,ergo Christus,qui hoc modo genitus non est, non est sub illa lege comprehensus. Quod explicatur, & confirmatur a simili, quia præceptum datum Adæ pro se, & posteritate sua in illo, ut in capite contenta, non comprehendit Christum, sicut nec transgressio ejus, quia Christus non continebatur in Adamo secundum seminalem rationem, sed solum secundum corpulentam substantiam: ergo similiter præceptum de circumcisione datum Abrahæ & posteritati ejus,non comprehendit Christum, quia in lumbis ejus non continebatur secundum seminalem rationem: ergo pari ratione non fuit Christus obnoxius universæ legi Mosaicæ.

Christus non subjectus legi veteri. Soto.

Dicet fortasse aliquis, argumentum recte concludere simpliciter & absolute loquendo: non tamen supposita circumcisione,quam Christus assumpsit,nam per eam videtur sese obnoxium reddidisse universæ legi faciendæ, juxta testimonium Pauli supra citatum. Respondetur tamen, eodem modo posse applicari rationem, quia sicut lex circumcisionis data est Abrahę,& filiis ejus,qui naturaliter ex illo generabantur: ita lex vetus solũ fuit posita pro hominibus ex eadem stirpe progenitis, vel etiam pro aliis puris hominibus, si circumcidi vellent, præsertim quia, cum illa lex esset imperfecta, & ad ostendendam imbecillitatem naturæ imposita, solum hominibus imperfectis, & ex origine sua peccato subjectis imposita fuit. Unde ad Galat.3.ait Paul. legem propter transgressionem esse positam: & infra dicit legem fuisse pædagogum in Christo, ut ex fide justificarentur, qui sub illa tenebantur, & idem colligi potest ex tota epist. ad Rom. & præsertim c.6. ubi distinguuntur, *esse sub lege*, & *esse sub gratia*: multo ergo magis condistinguentur, esse sub lege, & esse ipsum authorem gratiæ, non ergo fuit sub lege Christus, qui fuit autor gratiæ. Item cum esset *umbra futurorum*, & illius finis & complementum futurus esset Christus, per quem abroganda erat, non debuit Christo imponi, unde ad Galat.3. dicitur, illam legem positam esse,*donec veniret semen*,quod est Christus. Deinde Christus erat Dominus legis,& ideo non fuit decens, ut etiam secundum humanitatem illi subderetur: unde Matth.12. cum Judæi illum calumniarentur, quod Sabbathum non servaret, respondit, *Dominus est filius hominis, etiam Sabbathi*, Quod explicans August.lib.quæst.in Matth.q. 10.dicit, illis verbis ostendisse Christum, se non esse subjectum legi, quia erat Filius Dei naturalis, & Dominus legis.Et ad eumdem sensum trahi possunt verba Joann.5. *Pater meus usque modo operatur, & ego operor*, quibus Christus ad similem calumniam respondit: quasi diceret se cum Patre omnia fecisse,& facere,& ideo non esse subditum legi, ut indicant Cyril.lib.2.in Joan.c.33.& Aug. tract. 17. in Joan. quamquam D.Th. aliter & satis bene explicet infra q. 40. a.4. ad.1. Aliqui hoc confirmant ex verbis Pauli. ad Galat.3. dicentis,legem veterem datam esse per Angelos in manu mediatoris, id est Christi, ut ipsi exponunt. Ac si sit sensus, illam quidam legem ordinatam esse per Angelos, tamen totam positam esse in potestate Christi, & illum non obligasse. Sed est expositio aliena omnino a sensu Pauli, & omnium Doctorum interpretatione, mediator enim illo loco appellatur Moyses, qui inter Deum & populum internuntius, & sequester fuit, ut dicitur Deuter.5. dicitur ergo lex data in manu mediatoris, quia Angeli non immediate promulgarunt, & dederunt legem populo,sed Moysi, per quem lex data est, ut dicitur Joan.1. ex hoc ergo loco nihil probari potest. Alia vero, quæ adduximus satis hanc veritatem confirmant.

Objectio.

Respõsio.

Argumenta vero contrariæ sententiæ ex dictis fere soluta sunt, dicitur enim Christus non venisse ad solvendam sed ad implendam legem. Primo,quia licet non fuerit legi obnoxius,plene tamen ac perfecte illam servavit, ut eleganter D.Th. explicuit in illo art.4.q.40. Secundo, quia Christus implevit legem sicut veritas figuram, vel sicut donatio promissionem, ut bene August.lib.16.contra Faust.c.6. & lib.18. a princ. & lib.19.cap.24. Tertio implevit legem, quia quidquid perfectionis legi deerat, ipse addidit,& complevit,ut idem dixit Aug.lib.1.de ser. Dom. in monte c.14.Et ad eumdem modum dicit Chrysost.hom.16. in Matth.Christum implevisse legem dando gratiam, quam lex dare non poterat. Denique dici potest implevisse legem: quia per passionem, & mortem suam illam consummavit,ut D.Th. infra explicat.q 47. art.2. ad primum. Quod vero Paul. ait,Christum factum esse sub lege non jus, sed factum, non obligationem, sed usum significat, ut indicarunt Hieron. Aug. & Ambros. & clarius Anselm. dicens *Subditus est legi, non quia ipse legi quidquam deberet, sed ut nos redimeret.* Et S.Thom. q.37.art.1. *factum*, inquit, *sub lege, quia pondus legis in se sustinuit.* Et idem est sensus Athanasii, & Cyril. locis superius allatis, qui simul asserunt, Christum & fuisse liberum, & subditum legi, liberum scilicet, quoad obligationem; subditum vero quoad observationem.

SE-

SECTIO III.

Utrum habuerit Christus aliquod speciale præceptum divinum, cui fuerit subjectus.

HOc dubium præcipue tractari solet de præcepto moriendi pro hominibus, an Christus illud habuerit, & quale illud fuerit. Quidam enim Theologi negant, Christo Domino impositum fuisse hoc præceptum. Ita sentit Palud. in 3. d. 12. q. 2. a. 3. solum quia princeps (ut inquit) solutus est legibus. Quod fundamentum insufficiens est, ut ex dictis patet. Eamdem sententiam tenet Dionys. Cisterciens. in 3. q. 3. art. 2. concl. 6. qui existimat obligationem præcepti repugnare cum perfecto merito de condigno. Quod tamen in superioribus jam a nobis rejectum est. Videtur autem hanc eamdem sententiam docuisse Chrysost. hom. 59. & 74. in Joann. docet enim, illud mandatum, quod Christus dicit habuisse a Patre, non fuisse verum & proprium præceptum, sed solum mandatum in illa latiori significatione, in 1. sect. explicata, & hom. 7. in epist. ad Philip. explicans obedientiam Christi contra Arianos, inquit: *O insensati, & amentes, nam & amicis nos obedimus, & nihil nos hoc dejicit, ut Filius obedivit Patri, non in servilem conditionem decidens*: sentit ergo, illam obedientiam non fuisse in ordine ad præceptum proprie sumptum sed in ordine ad divinam voluntatem sibi simpliciter insinuatam & commendatam, cui Christus per humanam voluntatem maxime conformis fuit. Unde sumi potest probabilis ratio, quæ ut Christus in omnibus exequeretur voluntatem Patris, non indiguit præcepto, sed sola voluntatis paternæ cognitione, perfecta enim obedientia non expectat præceptum, sed ad nutum superioris voluntatis movetur, ut D. Th. docet 2. 2. q. 104. a. 2. Unde Theophy. exponens verba illa Joan. 15. *Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea, sicut & ego præcepta Patris mei servavi, & maneo in ejus dilectione*, inquit, *hoc temperans se audientium infirmitati dicit, non enim, qui omnium est legislator, mandatis obnoxius, & sine paternis mandatis vivere non potest, hoc enim cogitare fuerit absurdissimum*: & in fine c. 14. exponit illud: *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, hoc modo: *quod complacitum est illi, & decretum ab eo, suscipio, & perficio*: & infra. *Mandatum dedit, hoc est voluit, dixit, approbavit, decrevit*. Et confirmatur primo ex verbis ejusdem Christi Joann. 10. *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam, nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a me ipso: potestatem habeo ponendi eam, & potestatem habeo iterum sumendi eam, hoc mandatum accepi a Patre meo*. Ubi in primis eodem modo loquitur Christus de morte sua, & resurrectione, utriusque dicens se habuisse mandatum a Patre: non potest autem dici habuisse proprium præceptum resurgendi: tum quia illud magis erat opus divinitatis, quam humanitatis: tum etiam, quia alias semper Christus operatus esset ex præcepto, quia de omnibus sciebat Patris voluntatem, ergo neque moriendi habuit proprium præceptum. Deinde in illis verbis insinuat Christus totum hoc negotium positum fuisse in suo arbitrio, & voluntate, quod etiam Chrysost. notavit hom. 24. super ad Heb. circa verba illa c. 12. *Aspicientes in authorem fidei, & consummatorem Jesum, qui proposito sibi gaudio sustinuit crucem, confusione cõtempta.* At vero si habuisset proprium, & rigorosum præceptum, non esset simpliciter positum in ejus arbitrio, & voluntate. Ubi etiam insinuatur ratio illa supra tractata, quia si Christus habuisset hujusmodi præceptum, non libere sed necessario illud implevisset, quia est impeccabilis: Tandem confirmatur, quia vix intelligitur, quomodo fuerit possibile tale præceptum moriendi, quia præcepta sunt de iis, quæ sunt in nostra potestate; sed mors illa non fuit omnino posita in voluntate Christi, quia profecta est ex prava voluntate Judæorum, ergo.

Dicendum nihilominus est, Christum habuisse verum, & proprium præceptum redimendi genus humanum per passionem & mortem suam. Ita sentit D. Th. infra q. 47. art. 2. & 1. p. q. 41. art. 6. ad 2. Et fundamentum est, quia Christus ut homo potuit obligari, & subjici huic præcepto, ut ex supra dictis satis constat, sed Scriptura sacra proprie & juxta communiorem Patrum sententiam intellecta, significat habuisse hoc præceptum, ergo intelligenda est de vero, & proprio præcepto, cum facile possit, & sufficiens congruentia non desit: minor constat ex citatis verbis Joan. 10. *Hoc mandatum accepi a Patre*, & 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, & 15. *Patris mei præcepta servavi*, quæ omnia proprie intelligit August. tract. 79. in Joan. l. 13. de Trinit. c. 14. & q. 55. super Deuteron. quibus locis interdum vocat hoc mandatum, *Patris voluntatem*, non quia proprium præceptum non sit, sed quia ita loqui solemus de superioris præcepto, dicentes hanc esse superioris voluntatem. Et eodem modo loquitur Christus Joan. 4. cum dicit cibum suum esse, *ut faciat voluntatem Patris*, id est, ut sanctificationem nostram operaretur, sicut sibi erat a Patre præscriptum, ut exponit Gregor. Nyss. l. de Beatitudinib. circ. illud, *Beati qui esuriunt, & sitiunt justitiam*. Et de eadem voluntate recte exposuit Paul ad Hebr. 10. illud psal. 39. *In capite libri scriptum est de me, ut facerem voluntatem tuam*, quam voluntatem statim legem appellavit subdens, *Deus meus, volui, & legem tuam in medio cordis mei*, ut notavit Agatho. Pap. in ep. 1. quæ refertur in VI. Synod. act. 4. Ac denique propter eamdem Patris voluntatem ait Christus Matth. 26. *Pater mi, si non potest hic calix transire, nisi bibam illum, fiat voluntas tua*, dicit enim non posse quia jure non poterat, intelligebat enim necessitatem præcepti urgere, ut indicavit Damasc. lib. 3. de Fide, cap. 24. Secundo principaliter hoc colligitur ex Paulo ad Philip. 2. *Factus obediẽs usque ad mortem, mortem autem crucis*, quod de propria obedientia intelligendum est, cum facile possit: propria autem & vera obedientia non est, nisi ubi intervenit præceptum, quod est veluti formale objectum ejus, ut constat ex 2. 2. q. 104. Et optime confirmatur (ut bene notavit Orige. hom. 2. in Cant.) ex illo ad Rom. 5. *Sicut per unius inobedientiam peccatores constituti sunt multi, ita & per unius obeditionem, justi constituentur multi*: obedientia ergo Christi, inobedientiæ Adæ opposita fuit: sicut ergo illa fuit vera inobedientia præcepto contraria, ita hæc fuit vera obedientia præcepto conformis, quam collationem, seu comparationem Christi cum Adamo recte ponderavit Cyril. lib. 10. in Joan. cap. 11. Tertio hinc reddi potest conveniens ratio hujus præcepti, fuit enim expediens, ut sicut homines per inobedientiam perditi fuerant, ita per obedientiam repararentur. Item etiam, quia opus ex obedientia factum, cæteris paribus perfectius est, & Deo gratius. Præterea potuit hoc expedire, ut Christus nobis esset omni ex parte perfectum humilitatis, & obedientiæ exemplar. Congruentias alias, & alia Patrum testimonia in hujus veritatis confirmationem adducit Cardinalis Toletus, Joann. 10. annotat. 14.

Quæri vero non immerito potest, quale fuerit hoc præceptum, an mere positivum, vel omnino naturale. Dupliciter enim intelligi potest Deum imposuisse Christo Domino hanc obligationem, uno modo directe præcipiendo illi, ut per mortem suam homines redimeret. Alio modo solum revelando illi hoc esse medium necessarium ad hominum redemptionem, quia ipse decreverat, nullam aliam satisfactionem pro hominibus acceptare: multi enim existimant, ex hoc solo posteriori modo, absque alio positivo, præcepto ex ipsa lege naturali charitatis statim ortam esse in Christo obligationem sustinendi passionem, & mortem: quia lex charitatis obligat ad ponendam corporalem vitam pro salute spirituali proximi, & multo magis obligat ad ponendam illam pro salute spirituali totius naturæ. Quod si dicatur hoc esse verum in puris hominibus, quorum vita corporalis non tanti momenti est, quanti spiritualis vita proximi, at vero in Christo non videri eamdem rationem, quia ejus vita, eo quod esset vita Dei, erat infiniti valoris: certe hoc non videtur multum obstare, quia quamvis illa esset vita Dei, tamen non amittebatur simpliciter, sed ad tempus breve propter æternam proximorum vitam exponebatur. Unde negari non potest, quin secundum ordinem charitatis præferendum fuerit illud bonum spirituale proximorum, illi corporali damno proprio, ergo eadem ratione recte intelligi potest eamdem charitatem ex se obligasse ad subveniendum proximis in tanta necessitate constitutis. Neque enim refert dicere, potuisse Christum alio modo, scilicet, unico actu suo, sufficienter succurrere hominibus; supponimus enim ex ordinatione divina, hoc medium fuisse necessarium ad reparationem Dubium.

homi-

hominum. Et confirmatur & declaratur, quia si fingamus, Christum cognovisse, esse sibi medium necessarium ad promerendam gloriam, & resurrectionem sui corporis, & resurrectionem ad vitam immortalem, sustinere passionem, & alios hujus vitæ labores, etiam si non haberet aliud præceptum positivum, ex ipsa lege naturali charitatis propriæ, teneretur ea mala sustinere propter tantum bonum sui corporis, seu humanitatis suæ: ergo ad eumdem modum potest intelligi similis obligatio propter æternam gloriam animarum. Nec dissimile argumentum colligi potest ex obligatione charitatis ad Deum, in cujus gloriam, & honorem redundat hominum gloria & redemptio: ipse igitur Dei amor veluti natura sua potuit obligare ad sumenda omnia illa mala propter Dei honorem, & gloriam. Et hoc modo videtur defendere hanc sententiam Anselm. lib. I. Cur Deus homo, c. 8. & 9. & videtur mihi valde probabilis, quamquam in re non sit magna diversitas. Et facile intelligi potest, utrumque modum præcepti in hoc negotio intervenisse, cum simul esse non repugnet, & utrumque charitatem Dei, & Christi erga homines commendat.

Respon. ad argum. Ad argumenta ad Chrysostom. primum dicitur, cum propter vitandos Arianos eo modo fuisse locutum, illi enim de Filio ut Deo intelligebant, habere mandatum a Patre, & esse illi obedientem: ipse vero, ut hunc errorem radicitus evelleret, explicare voluit hæc omnia, & convenire Christo secundum assumptam naturam, & non includere imperfectionem repugnantem divino supposito. Et ideo (ut D.Th. supra dicta q. 47. a. 2. ad 1. notavit) addit Chrys. illa verba: *Non est intelligendum, quod prius expectaverit audire, & opus ei fuerit dicere: sed voluntarium monstravit processum, & contrarietatis ad patrem suspicionem destruxit.* Itaque non intendit negare præceptum, sed negat fuisse impositum Christo propter imperfectionem aliquam. Ex quo simul responsum est ad conjecturam ex verbis Chrysost. de sumptam. Secundo dici potest Chrysost. & Theophyl. docuisse, Christo non aliter fuisse impositum hoc præceptum, quam ostendendo illi divinam voluntatem, & decretum de iis omnibus, quæ ad redimendos homines facere oportebat, non tamen negare, hinc ortam esse Christo obligationem charitatis ad redimendos homines, quin potius indicant non indiguisse alia positiva lege, & obligatione, ut hoc faceret, quod per se bonum, & necessarium erat, supposita Patris voluntate, & ita videtur sententia eorum coincidere cum sententia Anselm. supra tractata: vel certe volunt Christum propter summam perfectionem suam non indiguisse præcepto expresso, sed tantum tacito, & insinuato in ipsa voluntate Patris.

Ad primam confirmationem ex loco Joan. 10. respondetur, ex ipso contextu aperte colligi, aliter fieri sermonem de morte, & aliter de resurrectione: sic enim inquit Christus, *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, ut iterum sumam eam,* illud ergo intelligitur esse ut medium, hoc ut finis: de illo ergo medio intelligitur accepisse mandatum, ut per illud talem finem consequeretur. Quod vero ibidem dicitur, totum negotium mortis, & passionis Christi positum fuisse in ejus voluntate, non excludit obligationem, sed ostendit liberam & spontaneam voluntatem, qua Christus morti se obtulit: ostendit etiam superiorem quandam, & excellentem voluntatem quam habuit, ut posset, cum vellet, morti tradi: non antea. Quomodo autem cum hoc præcepto potuerit hæc libertas conjungi, supra quæst. 18. latissime tractatum est.

Ad ultimam confirmationem respondet supra Anselmus, Christo non fuisse directe præceptum ut moreretur, sed ut veritatem prædicaret, & in justitia perseveraret usque ad mortem, propter quod aliqui imponunt Anselmo, quod negaverit hoc præceptum. Sed immerito, ipse enim aperte illud admittit, explicat tamen modum, quo intelligendum est, non enim ibi præceptum est, ut ipse efficeret mortem suam, sed ut illam sibi oblatam sustineret, & amplecteretur, ut bene etiam notavit Scot. in 3. d. 10. q. 2. ad 2. Et hoc modo dicit Anselm. Christo fuisse præceptum, ut non desisteret a servanda justitia, & veritate prædicanda, etiam si mortem sustinere oporteret: & quia Deus præviderat pravas voluntates Judæorum hoc fuisse operaturas, ideo absolute & simpliciter dicendum est, habuisse Christum præceptum moriendi pro hominibus, quod his tandem verbis bene exposuit Anselmus. *Potest tandem dici, quia præcepit illi mori Pater, cum hoc præcepit, unde incurreret mortem.*

SECTIO IV.

An simpliciter dicendus sit Christus subjectus Patri, vel solum illa determinatione, ut homo.

HIc jam non est quæstio de re, sed tantum de modo loquendi, nam in re certissimum est ex omnibus dictis, Christum ut hominem esse subjectum Deo, & jure, & facto: jure quidem, quia tenetur præceptis ejus parere: facto vero, quia & semper illi obedit, & promptissimam, & paratissimam habet voluntatem ad parendum illi: unde in Concilio Alexandrino, quod habetur in Epist. 10. Cyrilli, sic legitur, *Non ignoramus, quod cum Deus sit, & homo sub Deo factus sit, secundum legem humanitatis naturæ competentem.* In quibus verbis etiam ratio hujus veritatis continetur quæ etiam ex dictis est satis manifesta, & alia Patrum testimonia, ex dictis in commentario art. 2. circa fol. ad 3. & ex sequenti disput. peti possunt. An vero hæc locutio: *Christus est subjectus Patri*, simpliciter proferenda sit, vel solum cum addito, D.Thom. recte dicit, melius esse determinationem ponere ad tollendam omnem ambiguitatem, & suspicionem Ariani erroris: quod maxime verum est, si de Verbo aut Filio, sub his nominibus sermo sit. Simpliciter tamen, & in rigore sermonis non videtur necessaria illa determinatio, ut etiam D.Th. indicat, quia esse subjectum nihil aliud est, quam habere voluntatem subjectam voluntati alterius: unde hoc prædicatum convenit supposito ratione naturæ, & nihil includit repugnans supposito secundum se, ergo in rigore potest absolute, & simpliciter de Christo affirmari, quia sicut simpliciter est homo, ita simpliciter habet voluntatem humanam, quæ natura sua subjecta est voluntati divinæ. Et confirmatur, quia Christus simpliciter dici potest obediens Patri, sicut dicitur simpliciter mortuus, unde & Scriptura ita absolute loquitur, sed esse obedientem idem est quod esse subjectum, ergo.

Dices. Qui est subjectus alteri, est minor illo, sed Christus (ut diximus) non potest simpliciter dici minor Patre, sed solum cum addito, in quantum homo, ergo nec poterit dici simpliciter subjectus. Respondetur, negando consequentiam, quia per illud prædicatum, *minor*, fit comparatio absolute, & simpliciter in perfectione, quæ absolute, & simpliciter æqualis est in Christo, & Deo seu Patre, & solum secundum quid, id est, secundum assumptam naturam est minor: at vero prædicatum, *subjectus*, solum significat proprietatem quandam, seu relationem convenientem personæ, ratione assumptæ naturæ: unde non est necesse, ut is, qui est subjectus sit simpliciter minor, sed solum ut habeat voluntatem aliquam minorem, seu inferiorem alteri. Objectio. Responsio.

Advertendum vero est, hæc omnia potissimum intelligi, si hæc subjectio referatur ad Patrem, vel ad Deum, si autem referatur ad Verbum, seu ad Filium sic erit simpliciter necessaria determinatio, quia si absolute Christus diceretur subjectus Verbo, aut Filio, significaretur distinctio suppositorum inter Verbum, & Christum. Et ideo ut hic error caveatur addenda est determinatio, qua sufficienter denotetur, hanc subjectionem tantum esse secundum diversas naturas, & ita traditur in dicta Epist. 10. Cyrill. ex Concilio Alexandrino. At vero si locutio fiat per relativum reciprocum dicendo, Christum esse subjectum sibiipsi, minus necessaria videri potest determinatio, quia illudmet relativum includit suppositi identitatem: nihilominus tamen illa locutio rejicienda est, quia simpliciter prolata quandam in se repugnantiam involvit, nemo enim sibipsi subjicitur, sicut nec est inferior, aut minor se ipso, & ita in dicto Concilio Alexandrino absoluta rejicitur.

DISPUTATIO XLIV.

In duas Sectiones distributa.

De servitute Christi.

QUamquam servitus subjectionem includere videatur, aliquid tamen importat præter subjectionem; servus enim relationem dicit ad dominum, unde de ratione servi est, ut non solum sit subditus alteri, sed etiam omnino sit sub dominio alterius. Propter hanc ergo rationem disputationem hanc diversam a præcedenti propono,

pono, & quia ex diversis Patrum locutionibus singularis, & propria difficultas in hac materia orta est, primo ergo rem ipsam, deinde modum loquendi explicabimus.

SECTIO I.

Utrum Christus, ut homo, vere ac proprie sit, & dici possit servus Dei.

Prima sententia. PRima sententia negat Christum, etiam cum illo addito ut homo, vere posse dici servum Dei secundum propriam ac legitimam significationem hujus vocis *servus*, & consideratis omnibus conditionibus & imperfectionibus, quas vera ac propria servitus includit ac requirit. Hanc sententiam sic expositam apud nullum antiquorum scholasticorum invenio. Non tamen desunt novi Theologi, qui non solum censent, hanc sententiam esse veram, sed etiam de fide definitam. Præcipuum ac fere unicum fundamentum hujus sententiæ sumitur ex definitione Concilii Francofordiensis contra Elipandum, qui Christum, sicut adoptivum, ita & servum appellare ausus est: quem æque utroque titulo Concilium reprehendit ac damnat. Unde Adrianus Papa in sua epistola sic ait. *Tanta nimirum vos temeritatis dementia deludit, ut adoptivum eum filium, quasi purum hominem, calamitati humanæ subjectum, & (quod pudet dicere) servum eum impii & ingrati tantis beneficiis, liberatorem nostrum non pertimescitis venenosa fauce susurrare. Cur non veremini, queruli obtrectatores, Deo odibiles, illum servum nuncupare?* In quibus verbis (si quis recte perpendat parenthesim illam *quod pudet dicere*) magis damnat Pontifex servi, quam filii adoptivi appellationem. Et infra subjungit. *Etsi in umbra Prophetiæ, dictus est servus, propter servilis formæ conditionem, quam sumpsit ex Virgine, &c. nunquid propterea nomen servi ei imponere debemus?* Unde concludit, postquam cessavit umbra, & manifestata est veritas, quæ sub allegoria latebat, non esse vocatum Christum ab Apostolis, & Evangelistis servum sed dominum. Ac tandem. *Nostrum* (inquit) *opus est ut simus servi per conditionem, & filii per gratiam adoptionis, opus ejus est, ut sit unicus, proprius & dilectus filius Dei.* Similia multa habentur in epist. Concilii ad Episcopos Hispaniæ, nam eodem modo damnat dicentes, Christum esse servum, & dicentes, esse filium adoptivum, ut videre licet præsertim in fine epistolæ. Ubi ratio redditur, *Quia alia est persona proprii filii, alia servi*, qua significatur, servitutem non minus, imo magis, requirere personam alienam & extraneam, quam adoptionem. Ac denique exponuntur Scripturæ, quæ interdum, Christum appellant servum, ut intelligantur, non de conditione servitutis, sed de humilitatis obedientia, qua factus est obediens usque ad mortem. Huic concilio adjungi solet aliud antiquius, Alexandrinum scilicet, quod habetur in epist. 10. Cyrilli. Sed Concilium illud nihil ad rem præsentem facit, ut inferius videbimus.

Fundamentum ex Conciliorum testimonio.

Authoritate Patrum. Secundo fundatur hæc sententia in Sanctorum dictis. Primum sit Chrysostomi hom. 13. in epist. ad Hebræos, ubi ait Christum nunc sursum sedentem ad dexteram Patris non esse ministrum nec servum, sed hoc cujusdam concessionis fuisse pro statu viæ. Unde subdit. *Sicut factus servus, non mansit servus, sic & minister factus, non mansit minister, non enim ministri est sedere, sed stare.* Quorum verborum sensus idem esse videtur, qui in Concilio Francofordiensi insinuatur, nimirum Christum in statu viæ assumpsisse ministerium & humilitatem servi, cum tamen secundum veritatem & propriam conditionem servus non sit: alioqui etiam in gloria servus mansisset, cum eamdem naturæ conditionem retineat. Secundum testimonium sit Athanasii serm. 3. cont. Arian. ubi ait, Christum interdum vocari *servum appellatione non veritate, ad eum modum* (inquit) *quo filius se solet servum nominare*, & ad hoc inferius adducit differentiam a Paulo inter Moysem & Christum constitutam ad Heb. 3. dicente. *Et Moyses quidem fidelis erat in tota domo ejus tanquam famulus, Christus vero tanquam filius in domo sua.* Tertium Eusebii Emissen. qui in homil. 6. de Pasch. dicit, oblatum esse pro nostro peccato hominem justum, *qualem nostra regio non habet: quia nec subvenire peccato poterat simili peccato obnoxius, nec intervenire pro servis astrictus legibus servitutis.* Unde infra concludit offerendum fuisse eum, *qui esset ejusdem generis, sed non ejusdem conditionis, & longe alterius libertatis.* Quartum est Leonis Papæ serm. 1. de Nativit. ubi sic inquit, *Assumpta est de matre hominis natura, non culpa: creata est forma servi sine conditione servili, quia novus homo sic contemperatus est veteri, ut & veritatem susciperet generis, & vitium excluderet vetustatis.* Quintum ex Augustino tractat. 3. in Joan. circa illa verba, *Lex per Moysem data est, &c. per servum* (inquit) *lex data est, per Imperatorem indulgentia.* Et infra, *Servus agere secundum legem potest, solvere a reatis legis non potest.* In Concilio etiam citato afferuntur alia verba Augustini ex quadam ejus homil. 36. *Dominus noster etiam in forma servi non servus, sed in forma etiam servi dominus fuit.* Sextum sit Cyrill. Alexand. in expositione Symboli Niceni circa medium dicentis, *Accepit autem* (scilicet Verbum) *formam servi ut liberi, non servus existens ad libertatis rediit gloriam. In similitudine hominum factus est, qui in forma & in Patris æqualitate non homo existēs, ut fieret in similitudine Dei secundum participium locupletatus est.* In quibus verbis ultimis significat radicem, ob quam Christus ut homo non est servus, scilicet, quia humanitas ejus secundum participium divinitatis locupletata est. Septimum sit Theodoreti in impugnatione sexti anathematismi Cyrilli dicentis, *Quamvis Apostolus naturam a Verbo assumptam, formam servi appellet, quia ex se, & ut prior assumptione, talis est, tamen, unitate facta non ultra locum habet servitutis nomen.* Unde inferius ea loca veteris Testamenti in quibus Christus servus vocatur, indicat esse intelligenda ratione naturæ assumptæ, ad explicandam conditionem, quam ex se habet, non statum, quem habet post unionem.

Octavum & præcipuum testimonium est Damasc. lib. 3. de fide c. 12. in quo tractans de ignorantia, & servitute respectu Christi, eodem modo de illis loquitur, & æque illas excludit ab hoc mysterio: & in summa ait. Si natura humana assumpta secundum se sumatur, & mente præscindatur a Verbo, inveniri ex se ignorantem & servam, verum ob personę identitatem atque indivulsam conjunctionem futurarum rerum notitiam consecutam esse. Unde, subjungit. *Quin illud quoque sciendum est, eum ne servum quidem dicere nobis licere, servitutis enim ac dominationis vocabula non naturas indicant, sed ex eorum sunt genere, quæ ad aliud referuntur, quemadmodum & paternitatis & filietatis voces, hæ enim non essentiam, sed affectionem & relationem ostendunt: nam quemadmodum de ignorantia a nobis dictum est, si exilibus quibusdam cogitationibus, id est, subtilibus mentis imaginationibus, id quod creatum est ab eo, quod increatum est, sejunxeris, sane servilis ordinis esset caro, nisi Dei Verbo copulata esset: at cum semel ei personaliter unita sit, quonam jam pacto in servilem classem redigetur:* & adjungit rationem aliam, dicens. *Nam cum unus Christus sit, sui ipsius, profecto & servus & dominus esse nequit: hæc enim non ex eorum numero sunt quæ simpliciter dicuntur, sed quæ cum aliquo conferuntur.* Cujusnam igitur servus erit? Patris ne? ergo non omnia quæ Pater habet, Filii quoque sunt: siquidem Patris servus est, sui ipsius autem minime. Ex quo in fine concludit. *Qui servum eum dicunt, unum Christum instar Nestorii in duos dividunt.* Et ad testimonia, in quibus appellatur servus, eamdem expositionem adhibet, scilicet, quod appellatione tantum ita interdum vocetur propter assumptam passionis humilitatem, & eamdem doctrinam indicat lib. 4. cap. 8. & 19. quam etiam transcripsit Nicetas lib. 3. Thesauri, c. 38.

Scripturarum testimonia. Tertio possumus argumentari ex Scriptura, quæ primo loco afferenda fuisset, tamen, quia nihil ex ea potest firmum afferri, nisi aliquo modo fundetur in Patrum authoritate, ideo hoc loco melius collocatur. Adrianus ergo argumentatur ab authoritate negativa Scripturæ, quia nunquam in Testamento Novo Christus, servus appellatur. Quod est signum, eam appellationem ubi in Testamento veteri reperitur, fuisse figuratam, cum in novo, eo quod in eo jam sit revelata veritas, fuerit prætermissa. Ponderat deinde Adrianus, etiam in ipso passionis & mortis articulo, Christum non vocasse Deum, dominum, sed Patrem suum, dicens, *Pater, si fieri potest, transeat a me calix iste.* Et in Cruce. *Pater dimitte illis, non enim sciunt, quid faciunt.* Et iterum, *Pater in manus tuas commendo Spiritum meum.* Si enim Christus se servum agnosceret, certe aliquando verbis suis hoc esset professus, & maxime in eo tempore, in quo summam imbecillitatem assumptæ naturæ experiebatur: & tamen id non fecit,

quin

quin potius in eodem articulo passionis sese dominum & regem ostendit, Latroni paradisum promittens. Nec refert, quod in Cruce Patrem, Deum suum appellaverit, quia distincta est Dei, & domini appellatio, ut sumitur ex Damasc. lib. 4. de fide c. 8. & 19. Ubi tractans verba Christi Joann. 20. *Ascendo ad Deum meum, & Deum vestrum*, significat ita Christum distinxisse, quia aliter est Deus noster, aliter ipsius Christi: noster enim ita est Deus, ut sit etiam dominus, non sic autem Christi, sed tantum Deus. Possumus etiam addere, quod in Novo Testamento non solum Christus non vocatur servus, verum etiam differentia in hoc constituitur inter ipsum & alios Prophetas quod in primis potest sumi ex parabola Matth. 21. de Patrefamilias habente vineam, ad quam iterum atque iterum servos misit, tandem vero filium & hæredem, hoc est, Christum, qui jam non servus appellatur. Sumi etiam potest ex illo Pauli ad Heb. 3. *Amplioris gloriæ iste præ Moyse dignus est habitus, quanto ampliorem honorem habet domus, qui fabricavit illam. Et Moyses quidem fidelis erat in domo ejus tanquam famulus, Christus vero tanquam filius in domo sua.* Unde Augustinus tract. 14. in Joannem expendens illa verba, *Pater diligit filium, & omnia dedit in manu ejus, ut nosses* (inquit) *qua distinctione dictum sit, Pater diligit Filium. Quare enim? Pater non diligit Joannem? Et tamen non omnia dedit in manu ejus. Pater non diligit Paulum? Et tamen non omnia dedit in manu ejus. Pater diligit Filium, sed quomodo pater filium, non quomodo dominus servum: quomodo unicum, non quomodo adoptatum.*

Rationibus probatur prima sententia 1. Quarto afferre possumus rationes, quas præcipue Damascenus & Adrianus indicant. Prima est, quia Christus ut homo non est filius adoptivus: ergo neque servus. Patet consequentia, quia magis aliena est a filio naturali conditio servitutis, quam adoptionis magisque extranea est persona servi, quã filii adoptivi. Unde Christus etiam ad filios adoptivos dixit, *Jam non dicam vos servos, sed amicos*, quia vera amicitia cum Deo, & filiatio adoptiva ita perficit hominem, & elevat ad consortium divinæ naturæ, ut denominationem servi quasi expellere aut superare videatur: ergo multo magis filiatio naturalis hujusmodi denominationem auferet.

Secunda: Christus ut homo, nullam habuit conditionem servi, nisi obedientiam & subjectionem ad Deum: sed hæc non sufficit ad constituendum servum: ergo. Totum antecedens sumitur ex epist. Concilii Francofordien. ubi sic dicitur: *Etsi Christum Propheta servum nominavit, non tamen conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia, qua factus est Patri obediens usque ad mortem*: in his enim verbis & conditionem servi a jure subjectionis & obedientiæ distinguit, docens, posterius hoc non sufficere ad proprium servum constituendum. Quod certe per se manifestum est, homo enim ingenuus subditus & obediens est ei, cujus non est servus. & deinde negat in Christo fuisse eam conditionem servitutis, quæ præter subjectionem, ad propriam servi rationem requiritur. Hoc autem neque ibi probatur, nec declaratur, quænam sit hæc conditio servitutis. Unde quidam ita utrumque præstant, quia ratio & conditio servitutis præter subjectionem includit negationem quandam communicationis in propriis bonis ipsius domini, & consequenter etiam includit negationem illius intimæ unionis & conjunctionis, ad quam illa bonorum communicatio consequatur: sed Christus ut homo ita fuit subjectus Deo, ut non fuerit distinctus personaliter a Deo: ex quo ortum est, ut summam cum illo habuerit communicationem in excellentia & majestate, & omnibus bonis: hac ergo ratione fuit Christus subjectus sine conditione servili. Major supponitur ut manifesta ex Aristotele 1. Polit. c. 3. & ex ipsomet nomine servi: nam, si in nobis, in honore, & sede cum domino communicat, quid est cur possit servus appellari?

Et potest præterea in hunc modum explicari, quia omnis alias conditio servi, potest in non servo reperiri: si hæc vero cum aliis adsit, servus necessario constituitur: ergo signum est, hanc esse necessariam & quasi propriam conditionem servitutis: antecedens patet, quia quod servus non sit capax dominii sed quidquid adquirit, adquirat domino, commune potest esse filiis, si humana jura id statuant, & aliis subditis ingenuis, si hac conditione subjiciantur. Similiter, quod dominus habeat potestatem in servum, ut eo utatur in omnem usum, commune etiam potest esse non servis: nam pater posset similem potestatem habere in filium, imo etiamsi Deus daret patri facultatem interficiendi filium, non ideo esset servus, quia semper communicaret cum patre in honore, & in bonis: quia esset hæres ejus: præter hæc autem nihil aliud reperitur in servo, quod sit proprium servi ut sic, præter illam negationem communicationis in nobis. Confirmatur apposito exemplo, nam, si quis ancillam in uxorem ducat, hoc ipso definit esse ancilla, ut indicavit Leo Papa epist. 92. ad Rusticum, dicens, *nuptiarum fœdera tunc esse legitima, si sint inter ingenuos*: id autem non est, nisi quia matrimonii vinculum quodammodo facit unum ex duobus, ita ut eisdem bonis & honoribus ac titulis fruantur: & ideo Arist. 1. Polit. cap. 1. barbaros appellat eos, apud quos uxores in servorum gradu habentur: ergo signum est, illud consortium & communicationem in bonis repugnare servituti. Multo ergo magis personalis unio inter humanam & divinam naturam exclusit a Christo ut homine rationem servi, & ab humanitate assumpta, statum seu conditionem servilem: nam in eodem throno cum Deo collocata est, ut constat Apoc. 5. & 7. & ipsamet divinitate est sanctificata & Deificata, ut sup. q. 7. late vidimus, & eadem latriæ adoratione cum Deo colitur, ut q. 25. videbimus. Ac denique eisdem honoris titulis gaudet: nam hic homo est vere Deus & creator, ut q. 16. late visum est, qua ratione dixit Cyril. Ep. contra libidinosos, citata in VI. synod. act. 6. tom. 5. Verbum propria gloria carnem illustrans, Deum decentibus dignitatibus illam implevisse, & Athanas. ibidem citatus in Epist. ad Eupsichium ait, Carnem propter unionem ad Verbum cognominem dignitate accepisse.

Secunda opinio est, Christum ut hominem esse & appellari posse servum Dei. Hanc docuit expresse D. Th. in hac q. art. 1. ad 2. ubi tam proprie ait Christum ut hominem appellari servum Patris sicut subjectum Patri, quod late prosequitur toto art. 2. Et infra q. 23. art. 4. ad 3. in hoc constituit differentiam inter servitutem & filiationem adoptivam, quod illa non tantum respicit personam, sed etiam naturam; & ideo potest Christo ut homini attribui. Quibus locis manifeste supponit D. Th. unionem hypostaticam non exclusisse ab humana natura eam conditionem servitutis, quam habet connaturalem: & ab ea ut sic ait Christum ut hominem denominari servum. Eamdem sententiam tenet Palud. in 3. d. 12. q. 3. in primo dicto tertiæ opinionis, & Cajet. hic art. 1. & 2. & omnes Thomistæ. Ex quibus quidam recens author scripsit, veram Theologiam, imo & ipsam fidem, docere, Christum ut hominem esse servum. Ex antiquis etiam hoc tanquam certum supponit Bassol. in 3. d. 9. arg. 1. & in solutione id plane admittit. Durandus etiam (quamvis hoc expresse nõ attingat) cum admittat, Christum ut hominem esse filium Dei adoptivum, a fortiori hoc dicet, & idem censendum est de Ricardo & Scoto. Imo, cum D. Th. hoc ex professo docuerit, & reliqui Theologi antiqui sine disputatione id transegerint, videntur sane tanquam certum & indubitatum id supposuisse. Probatur autem primo ex Testamento veteri, in quo frequentissime Christus nomine servi appellatur, ut Isaiæ 42. *Ecce servus meus: suscipiam eum, &c.* Qui locus de Christo exponitur Matth. 12. ut infra latius dicam. Idem Isai. 45. 49. 52. & 53. & Zachar. 3. est insignis locus, *Adducam servum meum Orientem*, & Ezechiel. 34. *Suscitabo super eas pastorem unum servum meum David.* Sed ad hæc & similia testimonia responderi solet ex Adriano & Damasceno supra, Christum illis locis esse dictum servum appellatione, non veritate, id est, allegorica & metaphorica appellatione, nam, quia in Scriptura veteri nondum erat Evangelica veritas propalata, ideo ad humilitatem Christi, & obedientiam prædicendam sub ænigmate servus appellatur. Veruntamen contra hanc expositionem objici potest primo, generalis regula interpretandi Scripturam, quia, ubi potest sine inconvenienti, cum proprietate intelligi, non est facile ad metaphoras recurrendum, quod maxime est in hac materia observandum, ne occasionem demus hæreticis, similiter respondendi, quando ex simili verborum proprietate, contra eos ostendimus, & hominem esse verum Deum, & Deum, verum hominem vereque passum, mortuum, &c. Nam quod in proprietate hujus appellationis nullum sit majus inconveniens,

[Margin notes: Secunda sententia. — Fundamentum ab authoritate Scripturæ — Evasionis modus rejicitur.]

niens, quam in reliquis, patebit ex dicendis. Secundo, quod in his locis nullum est metaphoræ indicium, quia non agitur in eis specialiter de obediētia aut humiliatione Christi per passionem, sed potius de excellentia & potentia ejus, ut patet ex verbis illis Isa. 42. *Ecce servus meus, suscipiam eum, electus meus, complacuit sibi in illo anima mea. Dedi spiritum meum super eum, judicium Gentibus proferet*, & cæt. usque ad illud, *& legem ejus insulæ expectabunt*; ubi Hierony. notat: *Nec mirum si servus vocetur, factus ex muliere, factus sub lege, qui cum in forma Dei esset, humiliavit se, formam servi accipiens, & habitu inventus ut homo*. Ubi consulto videtur tacuisse humiliationem passionis & mortis, ut significaret, ob incarnationem solam dictum esse servum. Similiter Isaiæ 52. *Ecce* (dicitur) *intelliget servus meus, exaltabitur, & elevabitur, & sublimis erit valde.* Unde non alia ratione videtur Christus appellari servus his locis, nisi ut denotetur, sermonē esse de illo ut homine, & ratione assumptæ naturæ. Unde Cyrillus lib. ad Evoptium: *Si quis* (inquit) *dicat, servum eum appellari propter vocem sanctorū Prophetarum, nullo modo offendi decet: cognoverunt enim per revelantem eis Spiritum Sanctum, quod Verbum ex Deo Patre fieret homo.* Ubi primum expendo, quod solam Incarnationem reddit ut sufficientem causam illius appellationis. Deinde, quod satis significat, illam appellationē esse propriā, cum sine offensione dicat posse a nobis usurpari, quod non semper licet in metaphoricis locutionibus. Unde & statim declarat, appellationem hanc cum naturali filiatione non repugnare, dicens: *Erat quidem & sic liber tanquam filius, neque sic tamen mensuram exinanitionis optime factæ faciebat contemptibilem, configuratus nobis, servitutis jugo subditus.* Nec refert, quod ibidē enumerat Cyrillus aliquos actus hujus servitutis, qui non conveniebant Christo ex debito servitutis, sed ex dignatione & humilitate, ut solvere tributi didrachma, & subdi legibus & tributis. Non enim hæc affert Cyrillus, ut significet appellationē servi ab his vel similibus actibus esse desumptam, cum aperte dixerit, humanationem seu incarnationem Filii Dei fuisse propriam ejus causam, sed adducit illa ad exaggerandam exinanitionem, & extensionem (ut sic dicam) servitutis Christi, quomodo dicere etiam Patres solent, Christum non solum Dei, sed etiā hominum servum factum esse, ut videre licet apud Aug. conc. 3. in Psal. 103. ubi illud Isai. 55. *Justificabit ipse justus servus meus multos*, citat juxta translationem Septuaginta, *justificare justum bene servientem multis*.

Secundo principaliter probari potest hæc sententia ex novo Testamento: ex quo inprimis afferri potest citatus locus Matth. 12. ubi de Christo exponuntur verba Isaiæ 42. Sed hic locus non omnino convincit, tum quia Evangelista non tribuit Christo appellationem illam, sed tantum refert, quid de eo dixerit Isaias, non tamen declarat, an proprie vel metaphorice ita Christum nominaverit: tum etiam, quia Matthæus non citat, *Ecce servus meus*, sed, *Ecce puer meus*: Græce, παῖς, juxta Septuaginta. Quæ vox est magis ambigua, quamvis ubi non commode potest referri ad ætatem, servum tantum significare soleat: & ideo in præsenti hoc discrimen non multum referat, ut indicavit etiam Hieron. epist. 151. ad Algasiam, q. 2. & ad Tit. 1. ubi ait, vocem Hebraicam ibi proprie significare servum. Sumitur etiam ex Aug. lib. 20. de Civit. c. ult. & lib. de unit. Ecclesiæ, c. 7. ubi indifferenter his vocibus utitur, *pueri*, scil. & *servi*. Possumus etiā afferre illud Matth. 11. *Confiteor tibi Pater, Domine cæli & terræ, &c.* in his namque verbis Christus appellans Patrem suum Dominum, seipsum servum profiteri videtur. Respondere autem potest, potius ex hoc loco oppositum colligi, ita enim distinguenda sunt verba illa, ut Patrem suum vocet, Dominum autem non suum, sed cæli & terræ. Sed quamquam hæc interpunctio bona sit, nihilominus Athanasius serm. 3. contra Arianos ex hoc loco probat, Verbum postquam venit ad opus Patris absolvendum, & formam servi accepit, Patrem suum Dominum vocasse, quia, quando illum appellat Dominum cæli & terræ, res omnes ab ipso conditas, nomine cæli & terræ complectitur, inter quas Christus ut homo enumeratur: non ergo seipsum excludit, sed suum etiam Dominum, Patrem appellat. Sicut ibidem exponit illud Proverb. 8. *Dominus possedit me, in initio viarum suarum, &c.* Nam ibi interpretatur, loqui sapientiam incarnatam, & ideo vocare Deum, Dominū. Ex quibus & aliis testimoniis, sic Athanasius concludit: *Merito igitur, quia nos servi, cum talis effectus erat, quales nos eramus, servus appellatur, atque id studio humani generis ita fecit, quæ nobis ex natura servis, ubi suscepissemus spiritum Filii, fiducia esset, eum, qui naturalis Dominus noster erat, Patrem ex gratia nominare. Cæterum, quemadmodum nos, cum Dominum nostrum Patrem vocamus, non inficiamur nostram naturalem servitutem, quippe qui ejus opera simus: ipse enim fecit nos, & non ipsi nos: ita, cum Filius, servi specie suscepta, has voces edit, Dominus creavit me, inficiari non debent divinitatis in illo æternitatem, aut eum in principio Verbum fuisse*. In quibus verbis nonnulla continentur, quæ non parum huic sententiæ favent: unum est, sicut in nobis non repugnant sibi naturalis servitus Dei & filiatio adoptiva, ita in Christo non repugnare naturalem filiationem Dei cum servitute in assumpta natura. Aliud est, ad universale Dei dominium pertinere, ut sit dominus Christi, quatenus homo est, quandoquidem sub ea ratione inter res conditas continetur. Ultimum denique est (quod nunc agimus) interpretatio prædictorum Christi verborum, quæ sane non est proprio & genuino sensu aliena, nam propter naturalem filiationem Christus ita distinxit, ut specialiter Patrem suum appellaverit, propter generalem autem omnipotentiam & actionem dominum vocaverit cæli, & terræ, in quo non quidem expresse, & quasi speciali titulo, tamen saltem implicite & confuse, ac generali ratione, se ipsum ut hominem sub illo dominio comprehendit. Ac denique (quidquid sit de formali sensu verborum) tamen mediate (ut sic dicam) non est dubium, quin ex illo optimum sumatur argumentum; quia certum est in nominibus cæli & terræ continens sumi pro contento; atque adeo illis comprehendi quidquid sub Deo cæli & terræ ambitu continetur; Christus autem ut homo sub Deo est, cum sit minor Patre, & sub cæli ac terræ ambitu continetur: est ergo Deus, dominus ejus, & consequenter ipse servus, cum hæc duo correlativa sint.

Potestque hoc testimonium seu argumentum confirmari ex verbis illis Pauli 1. ad Cor. 3. *Omnia vestra sunt, vos autem Christi, Christus vero Dei*: nam Christus Dei esse dicitur, quia Deus in suum honorē ipsum fecit Christum, ut Paulus ait ad Hebr. 3. & Petrus 1. canon. c. 3. ergo ut sic sub Dei dominio continetur. Item confirmari potest ex illis verbis Christi, Joan. 20. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum*: nam, ut hic D. Th. art. 2. in arg. 3. Sed cont. notavit, Christus his verbis se ipsum Patris servum professus est: atque adeo idem est dicere *Deum meum*, ac, *Dominum meum*. Respondent autem aliqui ex Damasc. lib. 4. de fide c. 8. & 19. non sine causa, non dixisse Christum, *Deum nostrum*, sed divisisse dicendo, *Deum meum, & Deum vestrum*; sicut non dixit, Patrem nostrum, sed divisit, dicens, *Patrem meum & Patrem vestrum*: significavit ergo in illa divisione, aliter Patrē esse Deum suum, quam nostrum: nam ita est noster Deus, ut sit etiam dominus; ita vero est Deus Christi, ut non sit dominus ejus. Sed in primis hæc interpretatio, seu quod Christus in ea divisione hanc diversitatem indicaverit, nullum habet fundamentum in textu Evangelico, ut per se patet, quia nullum ibi est verbum, quo Christus indicet, Deum non esse dominum suum. Unde Euthymius, ibi quærens, cur Christus ita distinxerit, & non dixerit, *Deum nostrum*, non reddit illam rationem, *sed quia, licet homo factus sit* (inquit) *& frater eorum natura humanitatis, honore tamen plurimum ab eis differebat & divinitatis unione, atque impeccabilitate.* Augustinus vero tract. 121. *Neque hic* (inquit) *dixit, Deum nostrum: ergo & hic aliter meum, aliter vestrum, Deum meum, sub quo & ego homo sum, Deum vestrum, inter quos & ipsum mediator sum.* Rupertus vero l. 14. in Joan. *Deus meus est* (inquit) *quia creaturam ejus, id est, hominem assumpsit, Deus autem illorum est, quia non aliud, quam homines sunt.* Non ergo Evangelicus textus illam differentiam requirit. Neque etiam habet fundamentum in Damasceno: verba enim ejus sunt. *Non dixit, Deum nostrum, sed Deum meum, si subtili mentis agitatione id, quod oculis cernitur, ab eo, quod mente sola percipitur, distinguas, & Deum vestrum, ut opificem ac dominum.* In quibus verbis potius Damascenus sentit Deum non alia ratione dici alicujus Deum, nisi quia est ejus opifex ac dominus: ideoque Christum Dominum non simpliciter dixisse, *Deum nostrum*, sed divisione prædicta usum fuisse, ut denotaret non esse opi-

opificem suum ad dominum simpliciter & absolute secundum omnia, quæ in ipso sunt, sed solum secundum humanitatem assumptam: hoc enim est, quod ait: *Si subtili mentis agitatione id, quod cernitur, ab eo, quod mente concipitur, distinguas*, esse autem opificem ac dominum nostrum secundum omnia, quæ sumus. Et ita intellexit illum locum Scholiastes Damasceni Clichtoveus dicens: *Humanam naturam insinuavit Christus, cum Deum Patrem, Deum suum appellat: nam, secundum divinam, non recte Deus Christus diceretur, si quidem ipse cum Filio suo unus est Deus, sed secundũ humanam naturam, Deum Patrem Christus suum vocat Deum, quoniam ut homo, formatus est ab eo, factus & productus: & consimili quoque ratione Deus Pater, noster Deus dicitur, quoniam ab eo creati sumus atque ad esse perducti*. Et adducit optimum locum Cyrilli lib. 12. in Joan. c. 51. ubi eadem verba tractans inter alia inquit: *Quamvis Dei secundum naturam sit Filius, Deum tamen suum nuncupavit: ut quemadmodum nos ad supernaturalem dignitatem per ipsum ascendimus, sic & ipse, quoniam homo factus est, Deum nostrũ in Deum suum habeat, licet vere ac secundum naturam filius sit. Non ergo conturberis, cum Patrem Deum nominet suum, sed diligenter considera, Patrem quidem suum esse natura, Deum autem nostrum ut creatorem & dominum: sed, quod sibi natura inest nobis largitur, ut communiter Patrem appellemus, & quod nostrum est, quoniam naturam nostram assumpsit, sibi rursus accommodat, cum Deum nominet suum*, utique ut creatorem & Dominum suum, quatenus homo est: hoc enim titulo dixerat Cyrillus appellari Deum nostrum, eumque titulum Christum ut hominem sibi accommodasse seu usurpasse. Neque ab hac expositione discrepat Concilium Alexand. in epist. ad Nestor. quæ est 10. inter epistolas Cyrilli, & recepta in Concilio Ephesino, & habetur tom. 1. illius c. 14. ubi ait, Verbum ut Deum, Deum Patrem suum appellare, hominem tamen factum esse: *proindeque secundum legem humanæ naturæ congruentem, Deo subjectum esse*: & infra: *Ut, homo igitur, & ad exinanitionis conditionem, quod spectat, æque ac nos, se subditum fatetur*. Notandum sane est verbum illud, *æque ac nos, &c.* nam in primis docet Concilium, hac professione, qua confitemur Deum nostrum, profiteri nos esse subjectos Deo, & consequenter ipsum esse nobis superiorem & Dominum: & hoc ipsum professum esse Christum ut hominem, appellando Deum suum, & sub ea ratione esse æque Deo subjectum: ergo & Deum æque esse dominum ejus; & in eumdem fere modum tractat hunc locum late Hilar. lib. 11. de Trinit. aliquantulum a principio, cujus verba statim referam.

Ratione denique hoc declaratur, quia, quamvis verum sit, nomina *Dei* & *Domini* in rigore esse diversa, & illud esse proprie nomen naturæ, hoc potestatis, tamen ita sunt conjuncta, & æqualia (ut sic dicam) quatenus in Deum conveniunt, ut æque late pateant, si sub aliquo respectu ad creaturas respiciant, vel potius a creaturis respiciantur: ergo hoc ipso, quod Deus dicitur alicujus Deus, necesse est ut sit etiam illius Dominus, & e contrario: ergo hoc ipso quod Christus ut homo vocat Deum suum, virtute vocat dominum suum. Quis enim sibi persuadeat, Deum alicujus esse Deum, cujus non sit dominus? ac si divina dominatio non tam late pateat, quantũ quælibet alia habitudo, sub qua possit Deus dici alicujus Deus. Etenim, cum Deus per sese & absolute sit Deus, quid nam addi potest, cum dicitur esse alicujus Deus, nisi vel habitudo ultimi finis, vel primi principii, vel alia similis? Ad hunc enim modum dixisse videtur Jacob Genes. 28. *Si fuerit Dominus Deus mecum, &c. erit mihi Dominus in Deum*; id est, illum venerabor & colam ut supremum numen, in eo fidam, ei gratias referam, tanquam supremo authori bonorum omnium: nullus autem ita recognoscit Deum suum, quin etiam recognoscat illum dominum suum, & se servum ejus. Quia non potest Deus non esse author illius, cujus est ultimus finis, nec potest non esse dominus ejus, cujus est author. Hinc Hilarius dicto li. 11. de Trinit. col. 8. a principio ex hoc loco Joannis quem tractamus, colligit, per assumptionem carnis factum esse, ut is, qui erat Pater Filii, inceperit esse Deum Christi; *Dum qui in forma Dei erat, repertus est in forma servi: servus enim non erat, cum esset secundum spiritum Filius Dei, & secundum commune* [illegible] *ium ubi non est servus, neque dominus est. Deus quidem & Pater nativitatis est unigeniti Dei, sed ad id, quod servus est, non possumus nisi tunc dominum deputare, cum servus est. Quia cum ante per naturam non esset servus, & postea secundum naturã esse quod non erat cœpit, non alia dominatus causa intelligenda est, quam quæ extitit servitutis: tunc habens ex naturæ dispensatione dominum, cum præbuit ex hominis assumptione se servum. Manens igitur in forma servi, qui manebat ante in Dei forma homo Christus Jesus locutus est, Ascendo ad Patrem meum & Patrem vestrum, Deum meum & Deum vestrum.* In quo discursu evidenter supponit Hilarius, Christum, appellando Deum suum, eum ut hominem, dominum recognovisse: & in hoc solum incumbit, ut ostendat dominatum illum non convenire Patri ab æterno in Filium quem genuit, sed in tempore in Christum servum factum ratione humanitatis assumptæ: atque hoc modo respondet Arianis, qui hæc verba ad Christi divinitatem referebant. Unde ita concludit. *Si igitur hæc servus & ad servos locutus est, quomodo professio ista non servi sit, & ad eam magis naturam, quæ non in natura servi sit, transferetur, cum ei, qui in forma Dei manens formam servi assumpsit, quasi servo ad suos communio, non nisi ex eo tantum possit esse quod servus est? Pater igitur sibi ita ut hominibus Pater est, & Deus sibi ita ut servis Deus est. Et cum hæc omnia ad homines servos homo in servi forma Jesus Christus loquatur, non ambigitur, quin Pater sibi ut cæteris sit ex ea parte qua homo est, & Deus sibi ut cunctis sit ex ea natura, qua servus est.* Quæ ultima verba nimium fortasse probare videbuntur propter id quod insinuat de paternitate, sed non oportet intelligi secundum omnimodam æqualitatem, & specificam rationem, sed secundum proportionem, & rationem communem, ut infra quæst. 23. latius explicabo.

Quod si hæc, quæ diximus de interpretatione horum verborum Christi, satis fundata sunt, ex eis ulterius colligere licet, Christum ut hominem in morte sua non solum Deum ut Patrem, sed etiam ut dominum invocasse, illis nimirum verbis, *Deus meus, Deus meus, ut quid dereliquisti me?* Ostensum est enim perinde esse confiteri aut invocare Deum suum, quod dominum suum. Non ignoro divinum nomen, *Eli*, quo ibi usus est David Psal. 21. cujus verba Christus usurpavit, juxta proprietatem Hebraicam, sumptum esse ex attributo fortitudinis divinæ; ut idem fuerit Christo dicere *Eli, Eli*, ac si diceret, *Fortis meus, Fortis meus*, seu, *Fortitudo mea*. Hoc tamen nihil obstat, quin potius deservire potest ad declarandam rem de qua tractamus, nam licet nomina divina ex diversis attributis sint desumpta, ut sub ea ratione nominetur, vel invocetur a nobis, quæ pro negotii, vel occasionis opportunitate maxime videtur accommodata, ut Christus in prædictis verbis usus est nomine fortitudinis, quia pro humanitatis imbecillitate, ea tunc maxime indigere videbatur: nihilominus tamen per hujusmodi confessionẽ vel invocationem recognoscitur Deus ab homine, ut supremum principium, a quo pendet; & cujus est dare auxilium & fortitudinem, & cætera bona: hoc autem idem est, quod recognoscere Deum ut supremum dominum, etiam si non invocetur nomine a dominio sumpto, vel dominium formaliter significante: ergo perinde fuit Christo dicere *Eli, Eli*, ac si diceret, *Domine fortitudo mea, esto mihi in Deum protectorem, quoniam fortitudo mea & refugium meum es tu.* Psal. 17. & 30.

Tandem adjungere hic possumus verba illa, quæ Christus dæmoni tentanti respondit, Matth. 4. *Dominum Deũ tuum adorabis, & illi soli servies*, & illud, *Non tentabis Dominum Deum tuum*: quamquam enim hæc generatim de omnibus scripta sint, Deut. 6. tamen a Christo sunt usurpata, ut ad se etiã pertinentia: ergo in illis confessus est non tantum Deum, sed etiam dominum suum. Nec dici potest, Christum illa verba attulisse, quæ de puris hominibus dicta sunt, quia dæmon nihil amplius de illo quã de puro homine sentiebat. Nam, ut Hieronymus ibi ait: *Falsas de Scripturis diaboli sagittas, veris Scripturarũ frangit clypeis*. Non ergo attulit ibi Christus testimonia Scripturæ, quæ secundum falsam tantum dæmonis existimationem, sed vere ac proprie ipsum comprehenderent. Unde recte ibi Jansenius cap. 14. Concord. *Scripturam* (inquit) *male citatam, alia Scriptura recte adducta, ceu clavum clavo retudit*. Et quamvis nonnulli Patres, ut Hilarius & Hieronymus, dicant, Christum his verbis se indicasse dominum ac Deum, quem dæmon adorare potius quam tentare debuisset, tamen planus & literalis sensus est, Christum repulisse tentationem, ostendentem

ex

ex Scriptura, ea quæ dæmon petebat, contra divina esse præcepta. *Quod a quovis pio homine responderi poterat*, ut Jansenius ait. Denique ex re ipsa, quæ his verbis continetur, potest sumi non inefficax argumentum, nam certum est, Christum ut hominem debuisse tribuere Deo illud genus adorationis & cultus, quod verbis illis omnibus præscribitur, *Dominum Deum tuum adorabis*: ille autem cultus non tribuitur tantum Deo ut Deo, sed ut domino, ut verba ipsa præseferunt: imo in recognitione supremi ac divini dominii hic divinus cultus magna ex parte consistit: ergo Christus ut homo Deum ut dominum confitetur & adorat.

Epiphonema. Ex his ergo omnibus videtur hæc Christi servitus ex novo testamento sufficienter probari, & non sine fundamento dixisse Eliam Cretensem in scholiis ad Greg. Naz. orat. 1. versus finem circa illa verba, *Pacis justitiæ sanctificationis, redemptionis, hominis servi*, dixisse (inquam) *Quod autem servus etiam & homo factus sit, totum Evangelii & Apostolicarum epistolarum volumen plenum est*, ubi ipse adducit testimonium aliud in hac materia vulgare ad Philip. 2. *Formam servi accipiens, in similitudinem hominum factus, &c.* ubi per formam servi sine dubio intelligit Paulus naturam humanam, ut in superioribus a nobis explicatum est. Sed nihilominus hic locus aliquibus non videtur convincere, quia ex eo solum habetur, Christum assumpsisse formam, quæ de se est servilis conditionis, non tamen quod constituerit Christum Servum: quia potuit unione impediri. Sed in primis, si infra ostenderimus, unionem non potuisse hoc impedire, neque excludere ab humanitate naturalem conditionem servitutis, constabit, etiam hoc Pauli testimonium esse satis efficax. Et deinde Paulus non solum ait, assumpsisse Christum, formam servilem, sed formam servi, id est, qua servus ipse constitutus est, sicut dicitur assumpsisse formam hominis, id est, qua homo factus est, ut recte ibi intellexit Adamus cum cæteris expositoribus.

Tertium ex Patribus fundamentum. Tertio principaliter probatur hæc opinio ex sanctis Patribus. Primus sit Cyrillus, quem jam adduximus in lib. ad Evoptium, in defensione sexti anathematismi, & in epist. 10. cum Concil. Alexand. suscepta in Ephæsino: & Præterea lib. 12. Thesauri cap. 15. circa finem, *Servi (inquit) Dei nos sumus secundum naturam, ipse dominus quidē secundum naturā, non quia Deus sed servus factus est quia vere homo*; ubi notanda est illa causalis, non enim fundat hanc servitutem in humilitate, vel ministerio aliquo, sed in veritate humanæ naturæ: & quia de ratione veri hominis est, ut sit etiam servus Dei. Præterea idem Cyrillus Dialog. 6. de Trinit. ante medium. *Nonne (inquit) quando factus est homo, tunc & in servi forma venisse dicitur? Proinde necessario intelligendum est, ante adventum in carne, non in servi forma fuisse Verbum, quod ex Deo apparuit, sed in denominatione naturali, & in propriis sublimitatibus, in quibus manere non magni fecit propter charitatem in nos, appellatusque est servus.* Paulo autem inferius quædam verba subdit, quæ videri possunt huic sententiæ obstare, dicens, *Quoniam autem secundum naturam est Deus & Dominus, permittit, & offensam, & ignobilitatem servitutis excellentia gloriæ victam aboleri.* In quo insinuat, eam servitutem solum fuisse in apparentia & humilitate passionis, ideoque esse abolitam per gloriam resurrectionis. Sed, si quis accurate advertat, non ait Cyrillus abolitam fuisse servitutem, sed ignobilitatem & offensam servitutis, quod inferius clarius dicit, *dispensationi secundum carnem ad breve tempus permisisse servitutis modum, postea vero ad claritatem naturalis dominii rediisse*: hunc ergo modum servitutis, prius vocavit ignobilitatem servitutis, eundemque dicit esse ablatum seu mutatum per gloriam resurrectionis: ignominia autem servitutis in hoc posita fuit, quod non solum servus Dei ratione assumptæ naturæ factus est, sed etiam tractari voluit ut vile mancipium, non aliter quam si ratione culpæ esset obnoxius servituti. Aliud testimonium ejusdem Cyrilli ex Dialog. 4. expendemus inferius commodiori loco.

Secundum testimonium sit Athanasii, cujus apertum locum supra attulimus ex serm. 3. contra Arianos. Sed alius est manifestior in serm. 3. fol. 4. ubi inquit, *Quatenus in confesso est eum hominem esse factum, nihil discriminis attulerit, sive servus, sive filius hominis appelletur. Omnes enim istiusmodi voculæ in ratione humanitatis bene & proprie competunt: illaque omnia non substantiam Verbi, sed hominem eum fuisse demonstrant.* In quo testimonio expendendæ sunt illæ duæ voces, *bene & proprie*, quibus satis declarat Athanasius se non metaphorice esse locutum. Est aliud testimonium apud eumdem Athanas. tom. 2. in epist. contra Eusebium pro Nicæna Synodo, ubi tractat locum illum Proverb. 8. *Dominus possedit me*: sed non oportet verba referre, quia sunt fere eadem cum superius adductis.

Tertium testimonium sit Nazianzeni, cujus verba quædam ex orat. 1. superius citavimus, quæ videri possunt non adeo urgentia, quia cum nomine *servi* alia enumerat, quæ non proprie, sed per metaphoram Christo conveniunt. Tamen in orat. 35. quæ est 1. de Filio, & 3. de Theolog. circa finem enumerat fere omnia prædicata, quæ ratione humanitatis proprie de Filio Dei dicuntur; & inter ea ponit nomen *servi*: imo sentit abjectiora esse illa nomina, quæ humanitatis mortalitatem indicant, quam servi nomen. *Tu (inquit) mihi contra, illas ingratitudinis tuæ voces enumera, has videlicet, Deus meus, & Deus vester, major, creavit, fecit, sanctificavit, servum etiam (si ita lubet) & obedientem adjunge*; & infra; *Ade etiam, si ita placet, quæ his abjectiora sunt, dormire, esurire, fatigari.*

Quartum testimonium sit Chrysostomi serm. 7. in id ad Philippen. 2. *Formam servi accipiens.* Ubi declarat, accipere formam servi non fuisse opus servi facere, sed naturam servi induere, seu assumere. Unde concludit, *Sicut in forma Dei perfectus est Deus, ita in forma servi perfectus est servus.* Idem hom. circa illa verba David, *Quis ego sum Domine Deus?* 1. Paralipom. 17. inquit, *Quid humilius servo? tamen hoc fieri dignatus est, ut nos liberos faceret.* Chrysostomum imitati sunt Græci expositores Philippen. 2. Theophylact. Theodoret. & alii, qui per formam servi intelligunt substantiam servi.

Quinto Theodoretus Ancyranus in homil. habita in Concil. Ephesino, & refertur in tom. 6. ejus, c. 9. *Efficitur (inquit) conservus, ut dominium suum olim declaret, Hinc magnus ille Paulus, Hoc sentite in vobis, quod & in Christo Jesu*, & cætera usque ad illud, *Formam servi accipiens*, quem locum optime ad rem præsentem exponit, sentiens ita sumpsisse naturam servilem, ut secundum eam factus fuerit servus. Unde & in alia homil. ejusdem, quæ habetur in appendice ad eumdem tomum sextum ejusdem Concilii, c. 2. interrogat, *Quomodo Unigenitus, servus factus est, manens quod erat, & factus est quod non erat?* quod late prosequitur tota illa homilia. Et Achatius homil. in eodem Concil. recit. tom. 6. c. 11. ubi inter alia ait, *Inferne servus, superne filius.*

Sexto, inter Latinos Ambrosius frequenter hanc sententiam docet, non obiter illam attingens, sed ex professo lib. 7. epist. 47. quendam reprehendens, quia negabat, Christum pro nobis servitutem suscepisse: eumque dicit Apollinaris errore fuisse infectum; & inferius de Christo exponens illud Ps. 108. *Adjuva me Domine Deus meus*, ait, *Secundum formam servi locutus, dominum appellavit, quem Patrem noverat, servitus enim carnis dominatus divinitatis est*: & lib. 5. de fide c. 6. sic inquit, *Non igitur præjudicat quod subjectus dicitur, cui non præjudicat, quod servus legitur* & c. 4. habet multa similia: & præfat. in Ps. 35. de Christo exponit titulum Ps. qui est. *In finem servo Domini Psalmus David, Nam ex utero (inquit) servus exivit & dominus.* Respondent, his locis asserere Ambrosium, Christum appellari servum, non tamen proprie ac vere esse servum; quo modo possunt eludi multa ex dictis testimoniis. Sed in primis incredibile videtur, tot Patres tam frequenter, & absque alia explicatione, vel limitatione ita esse locutos in re ad fidem pertinente, si non esset propria & in omni rigore vera locutio. Præsertim, cum non tantum pro concione, sed disputantes contra hæreticos ita loquantur: & maxime contra Arianos, qui ex Christi servitute inferebant esse creaturam, quibus Patres nunquam respondent, improprie esse servum, quod facere oportuisset; si cum divinitate personæ propria servitus in assumpta natura esse non posset. E contrario vero Ambrosius primo loco citato ad errorem Apollinaris negantis assumptæ naturæ veritatem pertinere credit, negare in Christo ut homine veram servitutem, quia esset negare veram obedientiam, veramque subjectionem, ut tetigit etiam Theophylactus ad Philip. 2. Unde in secundo loco tam proprie ait Ambrosius Christum esse servum sic subjectum, alioqui non recte subje- Rejicitur ad testimonium Ambrosii responsio.

ctionem ex servitute colligeret. Ac tandem in postremo loco ita fatetur Christum factum esse servum, sicut hominem aut doloribus subditum. Et plane cæteri Patres citati eodem modo loquuntur.

Septimo ex Hieronymo nonnulla in superioribus adduxi. Sed notandus in primis maxime videtur locus ille ad Tit. 1. ubi exponens illud verbum, *Paulus servus Dei*, ait, *Hæc servitus non est illa, de qua ipse Apostolus ait, neque enim accepistis spiritum servitutis iterum in timore, verum nobilis servitus, de qua & David ad Deum loquitur, Ego servus tuus & filius ancillæ tuæ*, & infra, *Nec mirum, quamvis sanctos homines, Dei servos nobiliter appellari: cum per Isaiam Prophetam Pater loquatur ad filium, Magnum tibi est, vocari te servum meum*: & cætera quæ late prosequitur.

Octavo, August. epist. 178. circa fin. sic ait. *In qua infirmitate humanitatis non solum subditum, sed etiam servum evidentissime confitemur, ipso dicẽte, Ego servus tuus, &c.* & serm. 5. alias 6. de temp. *Secundum hanc* (inquit) *regulam* (id est, secundum communicationem idiomatum, aut secundum diversas naturas) *modo pauper, modo dives, modo æqualis, modo dominus, modo servus.*

Nono Gregor. 2. Moral. c. 22. de Christo exponens illa verba, *Nunquid considerasti servum meum Job. Bene* (inquit) *servus dictus est, qui formam servi suscipere dignatus est.* Sic etim Fulgent. de fide ad Petr. c. 2. *Formã servi accepit, ut fieret servus.* Atque ad eũdem modum loquuntur Vigilius lib. 5. cont. Eutych. col. 8. Petrus Diac. lib. de Incarn. & grat. c. 6. Bernard. in serm. de passio. & Rupertus Abb. in c. 3. Zach. Multa etiam & valde notanda supra ex Hilario retulimus. Denique optima sunt verba Isidori lib. 1. de Sum. bon. c. 16. *Christus & in forma servi servus, & in forma servi non servus; in forma quippe servi, domini servus, & in forma servi hominum dominus.*

Rationibus stabilitur secũda sententia.

Quarto principaliter probatur ratione hæc sententia, nam, ut recte Damascenus dixit, attributum servi ex his est, quæ ad alterum dicuntur, & in relatione consistunt; sed in Christo ut homine invenitur sufficiens fundamentum & terminus relationis servitutis: ergo & relatio servitutis: ergo ab illa vere ac proprie dicetur servus. Probatur minor, nam relatio servitutis ad Deum, si generaliter sumatur, non habet aliud fundamentum in creatura præter essentialem dependentiam & subordinationem, quam habet ad Deum, ratione cujus & est sub potestate & domino Dei, ut possit illa uti prout sibi placuerit, & ex se nata est obedire Deo. Unde Cyrillus Alex. lib. 4. dialog. de Trinit. col. 6. *Servile* (inquit) *factum est, quidquid productum ex nihilo: ita & divinus nobis clamavit David ad dominum universorum Deum, Quoniam omnia serviunt tibi.* Unde infert, Verbum divinum non esse creaturam, cum sit extra omnem servitutem. Et inferius col. 8. *Quod locatur* (inquit) *cum creatura, nec Deus nec filius, nec Dominus vere esse potest, sed ut eximius inter ministros & subditos*, & inferius agens de Verbo, *Solus* (inquit) *ipse liber & libertas, cum omnis creatura Deo servilem cervicem submittat*: ergo ex sententia Cyrilli fundamentum hujus servitutis est dependentia & subordinatio intrinseca, quam creatura habet ad Deum, terminus autem est Deus ipse, quatenus potestatem habet dominandi creaturæ, & præcipiendi illi, vel ea, suo arbitrio, utendi. Constat autem, in Christo ut homine esse dependentiam & subordinationem ad Deum ut ad habentem supremam potestatem in ipsum: ergo est in illo fundamentum & terminus relationis servitutis.

Quid ad præcedẽtem rationem respõdeant aliqui.

Sed ad evertendum hoc fundamentum, quod sane videtur efficacissimum, excogitatum est aliud fundamentum hujus relationis, quod non tantum includat illam rationem positivam a nobis declaratam, sed simul requirat conditionem illam privativam, seu negativam communicationis in bonis. Sed qua facilitate hæc conditio inventa videtur, solum ad fugiendam vim argumenti, eadem facilitate rejicienda est & neganda talis conditio, quia neque a Philosophis aut Theologis de servitute tractantibus posita est; nec Patres citati, qui de servitute Christi differverunt, aliquam hujus conditionis mentionem fecerunt: neque etiam ex sola rei natura colligi potest. Nam, si communicatio in bonis talis sit, quæ non auferat subordinationem & supremam potestatem, non est cur auferat relationem servitutis. Quod declaratur primo, nam hæc relatio servitutis in aliqua positiva habitudine consistit: imo, si loqui volumus prout communiter

Refutantur.

Theologi loquuntur, relatio servitutis ad Deum ex parte creaturæ est realis, ut sentit D. Thom. 1. p. q. 12. art. 7. & ibi expositores, & alii Theologi, quos ipsi citant: hæc ergo relatio, quatenus in positiva habitudine consistit, non potest in negatione fundari, sed in positiva subordinatione aut dependentia, quia negatio ut sic non fundat habitudinem positivam. Neque etiam esse potest conditio necessaria, si non sit etiam necessaria conditio ad totum id quod est positivum in fundamento & termino relationis positivæ. Nec poterit assignari aliqua alia relatio positiva, quæ similem negationem in fundamento requirat. Neque etiam assignari poterit ratio, ob quam negatio, quæ nihil destruit positivum in fundamento & termino positivæ relationis, possit tollere aut impedire relationem ipsam. Ut, si tanta quantitas utriusque extremi est sufficiens fundamentum, & terminus positivus relationis æqualitatis, quæcumque negatio convenientiæ in alia forma vel qualitate, vel perfectione non poterit relationem æqualitatis impedire; aut e contrario si ad quantitates tantæ magnitudinis sequitur relatio inæqualitatis, etiam si in aliis formis vel perfectionibus sit summa convenientia & unitas, non impeditur prædicta inæqualitas: sic ergo in præsenti, si communicatio in bonis talis est, quæ non tollat veram dependentiam & subordinationem positivam ex parte unius extremi, & supremam potestatem ex parte alterius, non poterit illa impedire relationem servitutis. Neque negatio illius communicationis potest rationabiliter assignari ut fundamentum vel necessaria conditio ad talem relationem.

Responderi potest, quamquam hoc argumentum procedat de relatione illa physice considerata, quæ fortasse alia non est a relatione creaturæ, non tamen moraliter de servitute, quæ potius est moralis, quam physica denominatio. Unde non pendet tantum ex physica forma vel relatione, sed etiam ex moralibus conditionibus ad talem statum, & conditionem servitutis necessariis, quarum illa videtur esse potissima, quod inter dominum & servum sit quædam distantia in excellentia & honore, quæ declaratur per illam negationem communicationis in bonis. Vel aliter dici potest, & fere in idem redit, aliud esse, formam inhærere, aliud denominare: sicut Philosophi dicunt, si calor remissus cum intenso frigore subjecto insit, non denominare calidum propter excellentiam formæ contrariæ: sic ergo in præsenti, quamvis in Christo ut homine reperiatur quidquid est positivum in relatione servitutis creaturæ ad Deum, nempe dependentiæ, subordinationis, &c. esse tamen quasi vestitum seu impeditum tot excellentiæ & majestatis titulis, ut absolute & simpliciter non possit Christum, etiam ut hominem, servum denominari. Sicut dicemus inferius q. 23. relationem effectus ad causam, quæ sequitur respectu Dei ex infusione gratiæ habitualis, eamdem esse physice loquendo in Christo, quæ est in cæteris hominibus, & nihilominus in Christo non habere rationem filiationis, nec denominare filium, præsertim adoptivum, quia impeditur excellentiori filiatione, & gratia unionis. Quod si dicatur, nomen filii adoptivi non esse mere positivum, sed ex parte, & quasi præsuppositive, esse privativum aut negativum, cur non idem dicetur de nomine servi?

Sed hæc omnia, si recte expendantur, non enervant vim fundamenti positi, ita enim responsionem retorquo, quia, vel hæc denominatio servi physice consideranda est, ut ab aliqua reali ac physica forma sumpta; & sic argumentum factum ostendit, hujusmodi formam esse in Christo ut homine, & consequenter ab illa denominari servum. Vel moraliter consideranda est; & sic illæ tantum conditiones sunt ad illam exigendæ, quæ communi vel doctorum vel prudentum hominum arbitrio ad hujusmodi denominationem necessariæ sunt; nam morales denominationes ex communi hominum æstimatione maxime pendent: sed illa negatio communicationis in bonis non est hactenus existimata necessaria ad hanc denominationem, ut patet ex omnibus Patribus citatis, & amplius statim declarabitur, ergo etiam secundum moralem loquendi modum est in Christo ut homine sufficiens fundamentum hujus relationis seu denominationis. Imo, si quis recte consideret, quæstio hæc ad hos terminos, & ad hoc fundamentum revocata, erit potius de nomine, quam de re: omnes enim in hoc convenimus, quod Christus, in quantum homo, est

non

non solum Deo subjectus, sed etiam ab eo pendens,& sub illius potestate constitutus. Rursus, quod humanitas Christi est Deo substantialiter unita,& per eam unionem admirabili modo sanctificata, & consequenter quod Christus homo habet maximam quandam communicationem cum Deo in bonis ejus, in honore, in sede, ac titulis majestatis & gloriæ: igitur solum videtur ad modum loquendi pertinere, an propter priores rationes dicendus sit servus, in quantum homo; vel an posteriores rationes hanc denominationem impediant. In quæstione autem de modo loquendi nemo certe errabit, si communem modum loquendi Sanctorum sequatur; illi autem ita locuti sunt, & existimabant, se proprie loqui, ut ex multitudine testimoniorum, & ex circumstantiis, & modo loquendi, etiam in disputationibus contra hæreticos, & ex multis verbis eorundem Sanctorum, plusquam verisimiliter conjectare licet: ergo non potest illa locutio ex vi sermonis, neque ut falsa neque ut impropria rejici.

Solvitur Objectio. Dices, etiam in modo loquendi potius esse sequendam definitionem Pontificis, quam plurium Sanctorum testimonia. Respondetur, hoc argumentum supponere, definitionem Pontificis esse contrariam torrenti Sanctorum, quod incredibile est; concedo ergo, definitionem Pontificis omnino esse veram; & si dictis omnium Sanctorum esset contraria, illis fore præferendam; imo, etiam si angelus de cœlo ei opponeretur, etiam esset ejus testimonio definitio Pontificis præferenda, ea exaggeratione, qua Paul. dixit, *Licet nos aut angelus de cœlo, &c.* nego tamen, definitionem Pontificis, aut fuisse unquam, aut fore aliquando communi sententiæ Patrum contrariam, cum communis Patrum consensus, præsertim fundatus in Scripturis ita ab eis intellectis ac declaratis, certam possit facere fidem de ea re, in quam conspirant. Quis autem fuerit sensus Pontificis Adriani, dicemus, solvendo argumenta.

Roboratur proposita ratio. Urgeo tamen amplius prædictam rationem, & gratis admitto, aliquam bonorum communicationem posse relationem ac denominationem servitutis impedire. Interrogo autem, quænam & quanta illa futura sit: non enim est hoc cujusque arbitrio committendum, & pro libito definiendum, sed aliqua certa regula adhibenda est, alioqui nihil firmum statui poterit de hac relatione & denominatione servitutis. Certum est enim, non quamcumque communicationem cum Deo in bonis ejus impedire veram ac propriam relationem servitutis: alioqui homines justi, & beati non essent vere ac proprie servi Dei, quia cum Deo communicant in visione & fruitione ejus, & in aliis supernaturalibus donis: constat autem id esse falsum, quia vera divina servitus inseparabilis est, saltem a pura creatura. Unde etiam in die judicii ad Sanctos & electos dicitur, *Euge serve bone & fidelis*, ut notavit August. tract. 85. in Joan.

Neque obstat, quod Christus dixit, Joan. 15. *Jam non dicam vos servos sed amicos*, nam idem August. cit. loc. intelligendum hoc censet de servitute servili (ut sic dicam) quæ ex timore nascitur, non vero excludi servitutem filialem, quæ cum charitate & filiatione adoptiva conjuncta est, nam timor & reverentia filiorum in æternum manet. Alii vero cum Irenæo lib. 4. cont. hæres. c. 27. intelligunt locum illum de servitute legali, quę per libertatem legis gratiæ exclusa est: nam in lege veteri non tam clare & aperte revelabantur omnibus divina mysteria; in lege autem nova quasi revelata facie gloriam Domini speculamur; & ideo dicitur agere Deus nobiscum tanquam cum amicis. Quæ expositio parum a priori differt, nam servitus legis veteris, ideo potissimum in lege nova exclusa est, *quia jam non accepimus spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis filiorum Dei in quo clamamus, Abba pater*, ut dicitur ad Rom. 8. Deinde Christus illo loco non dicit, non estis servi, sed *non dicam vos servos*, id est, non agam vobiscum tanquam cum servis, quia non solet dominus cum servo familiariter agere, & sui cordis secreta ei revelare; & hoc est quod subdit, *Quia servus nescit quid faciat dominus ejus: vos autem dixi amicos, quia omnia, quacumque audivi a Patre meo, nota feci vobis.*

Et sic etiam posse intelligi illud Joan. 8. *Servus non manet in domo in æternum, filius manet in æternum:* inde enim non licet inferre, Beatos, qui manent in domo Dei in æternum, non esse servos: nam licet servo, ea ratione qua servus est, non debeatur ut maneat in domo in æternum, tamen si alioqui filius sit, poterit manere in domo patris in æternum. In quo est etiam differentia inter servitutem ad Deum, & ad homines, quod hæc per filiationem adoptivam excluditur, ut constat ex §. ult. Instit. de Adopt. illa vero non excluditur, sed perficitur: imo ipsamet filiatio adoptiva ad Deum intrinsece & quasi essentialiter est altior quædam ac perfectior servitus divina; & ideo non omnis servus excluditur ab æterna habitatione in domo Dei, sed ille qui non est filius. Proprie vero & ad literam in illo loco Joan. 8. non est sermo de servitute ad Deum, sed de servitute peccati, præmiserat enim Christus, *Omnis, qui facit peccatum, servus est peccati:* & subdit; *Servus autem non manet in domo in æternum:* intelligit ergo de servo peccati, nam servus Dei in æterna ejus domo manet; imo huic servituti, si perfecta sit, illa debetur hæreditas.

Igitur (ut rationem concludamus) non omnis communicatio seu participatio divinorum bonorum excludit servitutem ad Deum. Quæ est ergo communicatio, quæ illam excludit? Certe de nulla communicatione id affirmari potest, quæ in pura creatura reperiri possit; quia, in specie loquendo, fortasse nulla major participatio divinæ excellentiæ ac hæreditatis fieri potest cum pura creatura, quam nunc fiat per gratiam & gloriam: major autem vel minor intensio sola non potest quicquam conferre ad hunc effectum. Maxime quod in B. Virgine est illa bonorum communicatio in excellentissima quadam perfectione; neque hoc solum habet, sed etiam conjuncta est cum dignitate matris Dei, qua n[illegible]or & excellentior videtur communicabilis personæ creatæ. Unde ratione illius quodammodo communicatur B. Virgini divini tituli, ut Regina cœli & terræ, & domina omnium, dicatur; & nihilominus tota illa communicatio non excludit veram denominationem, & relationem servitutis ad Deum: ergo nulla communicatio divinorum bonorum possibilis fieri personæ creatæ, excludit ab illa propriam relationem & denominationem servi Dei. Quæ ergo communicatio illam impedit? Reliquum itaque erit, solam communicationem hypostaticæ unionis illam impedire: quod, cum non sit in aliqua communi & recepta ratione servitutis fundatum, solum videtur inventum ad hanc quæstionem definiendam, & receptam a Patribus locutionem negandam.

Unde, ut aliquam certam regulam & generalem in hoc statuere possimus, illa sola communicatio in bonis impedire videtur rationem servitutis, quæ constituit æqualitatem inter eos, quæ in bonis communicant, quia servus hoc ipso quod servus est, inferior esse debet; atque hoc modo recte colligunt Sancti Patres, Verbum divinum non posse esse servum Patris, quia est illi æquale. Et fortasse ob eam causam servitus humana per adoptivam filiationem tollitur, cum tamen non tollatur divina, quia, cum inter homines sit æqualitas in natura, & per adoptionem addatur quædam æqualitas in statu, honore ac hæreditario jure, eo fere modo, quo solet illam habere filius naturalis: consentaneum est, ut talis adoptio servitutem humanam expellat, & idem fere est de vinculo conjugii, facit enim inter conjuges quandam æqualitatem, & ideo merito relationem servitutis unius ad alterum excludit: quamquam posset etiam harum legum alia ratio reddi, quam infra attingam. At vero adoptio divina nullo modo facit filium, Deo æqualem, sed relinquit inferiorem ac subditum totumque sub potestate Dei ut supremi domini constitutum; & eadem ratione maternitas divina non excludit veram servitutis seu ancillæ rationem, quia semper manet persona omnino inferior; maxime cum non sit mater Dei ut Dei, sed ut hominis. Juxta hanc vero regulam verius colligimus, etiam communicationem bonorum Dei per unionem hypostaticam non excludere a Christo ut homine veram & propriam relationem seu denominationem servitutis. Nam, licet humanitas unita, sit ipsamet divinitate sanctificata, tamen non est effecta æqualis divinitati, neque æque sancta & excellens ac ipsa divinitas: ergo, non obstante unionem, manet in ea sufficiens fundamentum seu conditio, ut servum constituat. Vel aliter (& in idem redit) Christus ut homo non est æqualis Deo, sed minor & inferior, ut patet ex Joan. 14. & supra dictum est: ergo ex vi unio-

nis non sit Christus ut homo incapax servitutis ad Deum.

Et confirmatur ac declaratur, nam tota illa communicatio bonorum, quæ est inter Christum ut hominem, & Deum, non est cum æqualitate, sed cum quadam inferioritate: ergo non est cur omnino servituti repugnet. Antecedens patet, discurrendo per omnia bona hujus communicationis, quia Christus ut homo non est tam sanctus, sicut Deus, quia non est sanctus per essentiam, sed per unionem humanitatis ad sanctitatem per essentiam. Item non est æque beatus ac Deus, ut per se constat. Item, quod attinet ad titulos majestatis, non attribuuntur Christo ut homini, etiam si Christo simpliciter tribuantur, quod forte sufficiet, ut Christus non sit simpliciter dicendus servus, de quo postea dicemus, tamen cum determinatione specificante vel reduplicante, Christus, in quantum homo, neque est omnipotens, neque infinitus, nec denique Deus, nisi extrahendo illam determinationem ad suppositum, quo modo nunc non loquimur. Similiter in hoc sensu, Christus in quantum homo, non est Filius Dei naturalis, quatenus hæc filiatio consurgit per generationem æternam, & dicit omnimodam æqualitatem, sed alio inferiori modo dicitur Filius naturalis per gratiam unionis: ergo neque ista communicatio aut filiatio, cum in inferiori ordine maneat, necessario excludit veram servitutem a Christo ut homine. Cujus etiam signum esse potest, quia per eam non habet Christus ut homo, jus ad totam, seu ad æqualem Patris hæreditatem, quia non habet jus ad beatitudinem per essentiam, seu ad comprehendendam divinitatem per humanitatem suam: ergo non est cur hoc jus hæreditarium excludat ab illa natura relationem servitutis. Tandem, si consideremus communicationem in honore seu adoratione, licet verum sit eadem latria, qua Verbum colitur, adorari humanitatem ejus, tamen, si mente distinguamus illam adorationem ut humanitatem attingit, inveniemus, inferiori quodam modo ad illam pertinere, quam ad Verbum: & respectu humanitatis esse respectivam, ad Verbum autem esse absolutam. Colitur enim Verbum propter se ipsum, humanitas vero non propter se, sed propter Verbum. Sicut quando adoramus sanctum hominem, eodem actu corpus & animam ejus veneramur, & nihilominus non æque, quia animam propter se, corpus autem propter animam, & ideo corpus semper manet inferius, & quasi aliquid servile respectu animæ. Sic ergo philosophari licet de humanitate respectu divinitatis, quantumvis sit ei substantialiter conjuncta. Unde, si reduplicative sumatur illa determinatio, *Christus in quantum homo*, non est adorabilis æquali adoratione, ac Deus in quantum Deus, sed inferiori alio cultu, ut q. 25. videbimus. Imo ipse Christus ut homo adorat Deum eodem genere cultus & submissionis, quo nos Deum colimus & adoramus, nam ei sacrificium offert, ut infra q. 22. & latius in 3. tomo videbimus: in quo actu suprema ratio hujus cultus manifestatur, ut ibidem dicemus: ergo recognoscit se ipsum ut servum, & Deum ut dominum suum: hoc enim genere cultus nos Deum adoramus.

Ultimo potest tota hæc ratio amplius confirmari & urgeri ex parte Dei, nam, ut ex Hilario supra citavimus, dominus ad servum dicitur. Unde recte infert D. Thom. 2.2.q.81. art.1. ad tertium, ubi est specialis ratio dominii, ibi esse debere specialem rationem servitutis: sed Deus est vere ac proprie dominus Christi ut hominis: ergo etiam Christus ut homo est servus Dei. Minor probatur, quia dominium omnium rerum inferiorum seu conditarum tam est intrinsecum & connaturale Deo, ut ipsemet non possit se ipsum illo privare: Christus autem ut homo inter res Deo inferiores & ab ipso conditas numerandus est. Respondent aliqui, si per dominium intelligatur potestas dominandi seu utendi re in omnem usum, sic verum esse, habere Deum dominium in Christum ut hominem; si vero intelligatur de relatione dominii, sic non esse verū reperiri in Deo respectu Christi. Sed hæc distinctio difficultatem non evacuat, nam hæc relatio dominii in Deo non est realis sed rationis, ut omnes Theologi docent: unde proprium ac verum dominium, quod est intrinsecum & connaturale Deo, supposita productione creaturæ, in ejus potestate & voluntate consistit: ergo si in Christum ut hominem habet Deus prædictam potestatem, habet verum & reale dominium, quale in Deo esse potest. Ac deinde, supposita tali potestate, respectu Christi ut hominis, cur non poterit mens nostra, conferendo illa extrema, respectum inter ea invenire, aut confingere; quod si id potest, is non erit alius ex parte Dei nisi respectus dominii: nisi novum aliquod nomen excogitetur ad vim argumenti eludendam. Denique in hunc modum hoc ipsum declaro, nam Deus, quantumcumque bona sua communicet cum creatura, non amittit in illam dominii potestatem: ergo neque est, cur nomen seu denominationem dominii amittat, & consequenter nec respectum aut rationem dominii. Unde inter homines, nunquam is, qui dominus alterius antea erat, amittet relationem vel appellationem dominii propter solam bonorum communicationem, nisi etiam privetur aliqua potestate, quam antea habebat in eum, qui erat servus. Et hoc modo per conjugium uxor desinit esse ancilla, & per adoptionem amittetur servitus, quia potestas utendi tali re, aut tollitur, aut mutatur. Si autem eadem potestas maneret integra juxta civilia jura, quantacumque beneficia dominus in servum conferret, non propterea dominus esse desineret. Cur enim? Sic ergo contingit in Deo, cujus potestas in opus suum nec tolli, nec minui potest: & ideo, quantumvis bona sua communicet, quod nihil aliud est, quam beneficia conferre, non propterea desinet esse aut dici dominus. Imo (si ita loqui fas est) eo est magis alicujus dominus, quo pluribus bonis eum cumulavit.

Nec vero dici potest, communicationem bonorum Dei cum Christo, non esse ex beneficio Dei, sed esse connaturalem, ex personæ dignitate. Nam hoc est verum respectu Christi ut Deus est, & consequenter respectu etiam Christi simpliciter & sine determinatione sumpti, quia Christus absolute dictus non est Deus ex beneficio, sed ex natura: non est tamen id verum respectu Christi ut hominis, quia omnis divinorum bonorum communicatio, quæ in illo ut homine reperitur, orta est ex beneficio & gratia suæ humanitati collata, ratione cujus nec potestatem nec nomen dominii Deus amisit respectu illius. Quo factum est, ut Christus ut homo per eam humanitatem vere ac proprie sit sub dominio Dei constitutus, & quod ex beneficio Dei habeat omnia bona, quæ illi ut homini communicata sunt: hæc ergo communicatio bonorum nihil obstat, quominus & Deus sit vere ac proprie dominus Christi ut hominis, & consequenter e contrario etiam Christus ut homo sit vere ac proprie servus Dei.

Hæc, quæ in hujus posterioris sententiæ confirmationem adduxi, tantum, apud me habent pondus authoritatis & rationis, ut nullatenus negandum existimem, quin sit in Christo ut homine aliqua vera & propria ratio servitutis ad Deum, ac proinde vere ac proprie possit sub aliqua ratione dici servus Dei; quatenus, nimirum, est sub potestate ejus, & non solum illi in omnibus parere tenetur, sed etiam ab illo in omnibus pendet, & e contrario Deus potest illo uti prout sibi placuerit. Imo ulterius addo, juxta communem usum hujus vocis, *servus Dei*, sine ullo periculo vel suspicione erroris posse de Christo ut homine prædicari: quia revera hæc servitus nullam ignobilitatem importat, aut requirit, præter eam, quæ in ratione naturæ creatæ includitur: nullo autem modo exigit creatam personam, præsertim quando non de aliquo simpliciter, sed cum illa determinatione, *ut homo*, prædicatur. Approbatur secunda sententia.

Quod si aliquis a me inquirat, quam certam posteriorem hanc sententiam esse existimem, libentius aliorum in hoc judicium audiam, quam meum proferam. Non dubito tamen, quin si Adrianus Papa, & Concilium Francoford. specietenus oppositam sententiam docuisse non viderentur, posterior hæc opinio certa & de fide a Theologis existimaretur: si ergo ostenderimus, Adrianum & Concilium illi non repugnare, nam de cæteris Patribus id facillimum est, satis fundata ac fere certa illius veritas relinquetur.

Ad definitionem igitur Concilii Francoford. prima responsio esse potest, illam epistolam, quæ sub nomine Adriani circumfertur, non constare fuisse illius, quia nuper in lucem prodiit, & ignoratur, quo loco inventa sit, & qua certa auctoritate vel traditione Adriano tribuatur: si autem illa epistola authentica non est, tota illius Concilii auctoritas fit incerta tum quod Generale non sit, & ideo sine Pontificis auctoritate infallibilem definitionem Quæstiunculæ. Prima opinio.

nem non habeat: tum etiam, quod in decretis seu epistolis, quæ nomine illius Concilii circumferuntur, eadem sit incertitudo, quæ in Adriani epistola. Sed hæc responsio, quicquid alii sentiant, nobis probanda non est, & jam hoc tempore nonnihil temeritatis habere videtur, quia illa decreta, magna consensione recepta sunt, de qua re latius infra dicam, q.23.

Secunda opinio. Secunda responsio est, Adrianum & Concilium ex instituto non tractasse de servitute Christi, sed de adoptione tantum, & ideo, quæ de servitute dicunt, non habere infallibilem authoritatem, quia hæc in decretis Pontificum & Conciliorum solum est, circa ea, quæ per se & ex instituto definiuntur, non vero circa ea, quæ obiter attinguntur, neque in rationibus aut testimoniis, aut aliis hujusmodi, quæ afferuntur. Sed hæc responsio est etiam nimis libera & præceps, nam plane concedit, eos Patres errasse in his, quæ de servitute docent, quod nimis derogat eorum authoritati; nam licet verum sit, in omnibus historiis quæ Felicianæ hæresis meminerunt, quam Elipandus secutus est, referri errorem circa adoptionem Christi, quem dicunt fuisse damnatum, nulla fere mentione facta de servitute, ut latius infra q.23. referemus, & interim videri potest apud nostrum Joannem Marianum lib.7. suæ historiæ de rebus Hispaniæ, c. 8. Nihilominus qui attente & sincere legerit epistolam Adriani (& idem est de Concilio) plane conspiciet, illum æque damnare sententiam Elipandi in articulo servitutis, itaque in articulo adoptionis, & fere æque ex professo de utroque disputare, nam magnam ejus epistolæ partem in persuadendo ac probando hoc puncto de servitute consumit. Quocirca, quamvis ingenue fatear, non omnia argumenta, quibus utitur, esse solida, ut facile ex probationibus posterioris sententiæ supra positæ intelligi potest, tamen quod in conclusione intenta eo sensu, quo illam profert, erraverit, nulla ratione censeo esse admittendum.

Tertia opinio. Tertia responsio esse potest, Adrianum non reprehendisse Elipandum in hac parte, eo quod falsum diceret, sed eo quod indigne & irreverenter de Christo loqueretur: quod quidem ex multis ipsius Elipandi verbis colligi potest, nam in confessione ejus, quæ ex libro Beati & Heterii refertur, Christum non solum servum, sed etiam servulum appellat, dicens, *Cum parvulo parvuli, & cum servulo servuli*. Item non tantum *servum*, sed etiam *leprosum vocat*, quod merito reprehendit Adrianus, quia Christus nec lepram corporis habuit, nec animi, quæ non est nisi peccatum, nam pœna peccati, & præsertim propter aliena peccata voluntarie suscepta, lepra dici non potest. Et ideo Isaiæ 53. etiam juxta vulgatam lectionem, non dicitur, fuit leprosus, sed, *putavimus eum quasi leprosum*, id est, dignum illis pœnis pro peccatis suis, cum tamen ipse vulneratus fuerit propter iniquitates nostras. Denique in epistola Concilii, præsertim in fine, hoc indicatur illis verbis, *Cur eum servum nominare debemus, qui nos amicos maluit nominare, quam servos? &c.* Sed, licet verum sit, Adrianum & Concilium reprehendere insolentiam & audaciam Elipandi, tamen non est dubium, quin etiam falsitatem & erroneum sensum ejus damnent. Neque ad hoc persuadendum oportet plura verba referre, quam in principio citata sunt, quia illa videntur expressa, &, si attente legantur illa decreta, res est tam clara, ut non egeat probatione.

Quarta opinio. Quarta ergo responsio est, Concilium loqui de servitute spirituali fundata in conditione servili, qua is, qui servus est, non ex amore paret, & reveretur dominum suum, sed ex timore pœnæ, & quasi coacte. Itaque hoc modo negare, Christum esse servum, nil aliud est, quam negare obediisse aut serviisse Deo spiritu servili & timoris. Hanc expositionem adhibuit quidam modernus interpres D.Th. & ad hunc sensũ inducit illa verba Concilii in sua epistola *Et si cum Propheta servum nominasset, non tamen ex conditione servili, sed ex humilitatis obedientia*, ubi per conditionem servilem, spiritum timoris intelligit. Hæc vero expositio dicit quidem quippiam verum, tamen sine fundamento illud attribuit Adriano, aut Concilio. Verum namque est, in Christo non fuisse illum servitutis spiritum seu timorem cum conditione servili: hunc enim perfecta charitas excludit, ut 1. Joan. 4. dicitur: fuit autem in Christo perfectissima charitas. Tamen, quod Concilium hoc sensu de servitute loquatur, eamque in Christo neget, voluntarie excogitatum est, solum ad eludendam Concilii authoritatem, re tamen vera nullum habet fundamentum, aut in verbis Adriani & Concilii, aut in causa de qua tractabant. Primum patet, quia in toto illo Concilio nulla fit mentio de spiritu servitutis, qui procedit ex timore: si autem eo tantum sensu definiretur, Christum non esse servum, sufficiens fuisset ostendere illum ex charitate & filiali reverentia obedivisse Deo, & non ex servili seu pœnali timore: nihil vero de hoc ibi dicitur, sed aliis rationibus ostenditur, Christum non esse servum, ex majestate personæ ejus. Secundum patet, quia nulla historia aut conjectura constat, Felicem aut Elipandum appellasse Christum servum ea significatione, quæ ab spiritu servili sumitur. Neque ex verbis aliquibus, quæ de illorum sententia in eo Concilio referuntur, colligi potest, neque ex confessione Elipandi, quæ ex libro Beati & Heterii profertur: nam ibi tantum dicit, factum fuisse servum, sicut dicit, factum fuisse hominem. Imo, dum simul ait, Christum fuisse filium adoptativum, & habuisse charismata Spiritus, in quo clamabat, Abba Pater, & esse servum, sicut sunt alii Sancti, indicat potius sensisse, non habuisse Christum servilem spiritum, sed filialem. Neque enim omnes justi & filii adoptivi habent illum spiritum servilem, præsertim si perfecti sint. Neque est verisimile, Elipandum sensisse, Christum fuisse filium adoptivum minus perfectum, quam sint alii justi.

Quinta responsio esse potest, solum voluisse Adrianum & Concilium docere, Christum non esse servum servitute pœnali ex peccato contracta, non tamen voluisse ab illo excludere servitutem naturalem, quam omnis creatura ex vi creationis habet ad Deum. Quinta opinio. Quod enim præter hanc naturalem servitutem sit alia in puris hominibus per peccatum introducta, certa res est. Imo servitus ex prima sua introductione & significatione eo modo quo est inter homines, non significat naturalem conditionem, ut notavit Augustinus 19. de Civit. c. 9. sed conditionem vilem & pœnalem jure Gentium introductam, qua is, qui liber erat, in pœnam delicti capituus efficitur, & desinit esse sui juris, totamque libertatem suam & actiones omnes sub dominio & potestate illius constitutas habet. Unde fit, ut neque bona propria possideat, neque cum suo domino in propriis ejus bonis communicet, neque habere possit jus ad illius hæreditatem obtinendã. Quod servitutis genus in bellis primum introduci cœpit, nam, qui morte plecti poterant, servabantur, ut in captivitatem redigerentur, & inde *servi* vocati sunt, ut notavit Isidor. lib.5. originum, c.ult. ubi sic ait. *Hæc est sola malorum omnium postrema, quæ liberis omni supplicio gravior est, nam ubi libertas periit, una ibi perierunt & omnia*. Ad hunc ergo modum dicitur homo per peccatum contraxisse servilem quandam conditionem, non quidem naturalem sed pœnalem, non solum respectu peccati, quomodo qui peccat, dicitur fieri ipsiusmet peccati servus, quia quodammodo illi subjicitur, & ad illi parendum trahitur: sed etiam respectu Dei, quia homo ex natura sua aptus est, ut per Dei gratiam ad ejus amicitiam sublevetur, ut cum ipso in bonis ejus communicet, & jus ad illius hæreditatem accipiat, & in hunc finem a Deo creatus est, per peccatum autem fit indignus his omnibus bonis, & quantum est ex merito peccati, in perpetuam captivitatem sub Deo redigitur, & ideo merito servilem conditionem contrahere dicitur, & peculiari modo fieri servus vili & ignobili servitute, quæ ab hominibus excluditur, cum justi fiunt: ad quod possunt non male accommodari verba Christi, *Jam non dicam, vos servos, sed amicos*. Quod vero in Christo Domino non fuerit hæc servitus, certius est, quam ut nostra probatione indigeat, quia sicut in Christo peccatum non fuit, ita nec vilis servitutis status, qui ex peccato originem ducit, ut bene declarat Ambros. sermon.6. in Psal.118.

Dices: Quamvis Christus non fuerit obnoxius huic servituti ob propriam culpam, tamen ob nostram fuisse videtur, nam vere ac proprie sumpsit pro nobis debitum satisfaciendi pro peccato: ergo, sicut vere factus fuit mortalis, ita & vere servus hoc genere servitutis. Sicut, qui loco alterius se tradit in servum, ut sanctus fecit Paulinus, vere manet servus, etiamsi non sit ob propriam culpam. Respondetur hinc solum probari assumpsisse Christum pro statu viæ speciem quandam & statum hujus servitutis, non tamen veram servitutem hujusmodi, quæ sine peccato & debito perpetuæ pœnæ proprie ac vere non exi-

existit: & ideo sub hac ratione certum existimo non posse Christum etiam ut hominem appellari servum, nisi tantum per metaphoram, seu secundum speciem externam: quomodo etiam peccatum dicitur pro nobis factus.

Denique, quod mens Adriani & Concilii fuerit, de hac servitute loqui, nonnullæ sunt conjecturæ. Prima sumi potest ex verbis, quæ in præcedenti responsione afferebantur ex epist. Concilii, ***Et si cum Propheta servuum nominasset, non tamen ex conditione servitutis, sed ex humilitatis obedientia, &c.*** Quod enim ibi ***conditio servitutis*** pro spiritu timoris accipiatur, nullum habet fundamentum: quod autem sumatur pro conditione peccati & culpæ, habet maximum, tum quia servitus, ut dixi, ex primæva institutione significat aliquid pœnale, & ideo conditio servitutis merito dicitur ipsa culpa, tum etiam quia conditioni servitutis opponitur humilitatis obedientia, quia, nimirum, non passus est Christus tanquam debitor pœnæ ex conditione peccati, sed tanquam humilis & obediens filius. Tum maxime, quia in illius sententiæ confirmationem adducit Concilium Leonem Papam serm. 2. de Nativitate hunc in modum dicentem, ***Assumpta est de matre, hominis natura, non culpa: creata est forma servi sine conditione servili:*** certum autem est, apud Leonem eo loco, ***conditionem servilem*** culpæ statum significare, nam illud ipsum, quod dixerat, assumptam esse de matre, hominis naturam & non culpam, per hoc declarat, quod creata est forma servi sine conditione servili. Quod si legamus ***sine conditione virili***, ut aliqui codices legunt, æque bene quadrat, nam etiam ex hoc quod Christus non ex viro, sed ex Spiritu sancto conceptus est, maculam culpæ contrahere non potuit. Quod amplius declarat sequentibus verbis, ***Quia novus homo sit contemperatus est veteri, ut & veritatem susciperet generis, & vitium excluderet vetustatis***, id est, ita Christus, assumpsit humanitatem ex veteri Adamo, ut veritatem naturę ejus assumpserit, non vero vitium: hoc ergo fuit accipere de matre naturam & non culpam, formam servilem sine conditione servili: conditio ergo servilis apud hos Patres est vitium naturæ. Quidam autor ad vitandam hujus testimonii vim sic citat & distinguit verba Leonis, ***Suscepta est de matre hominis domini natura non culpa***, & super hanc lectionem fundat expositionem voluntariam, scilicet, quod cum in illis verbis, ***Assumpta est hominis domini natura, non culpa***, duo contineantur. Primum scilicet, quod sit assumpta natura hominis domini explicatur per se hoc, ***quod creata est forma servi sine conditione servili***, secundum autē scilicet, quod non fuerit assumpta culpa declaratur per illud, ***quia novus homo sic contemperatus est veteri, &c.*** & ita concluditur, conditionem servilem ibi absolute & simpliciter sumi, & non pro conditione culpæ. Sed in primis illa lectio neque in codicibus Leonis reperitur, quod ego viderim, neque in Concilio ita citatur, sed codices Leonis frequentius legunt, ***Assumpta est de matre hominis natura***, in Concilio vero juxta ultimam Romanam editionem ita citatur, ***Assumpta est de matre Domini natura non culpa***: illa vero conjunctio ***hominis Domini***, & reperitur nullibi, & fere inusitata est. Deinde illa partitio & accommodatio verborum non habet fundamentum in verbis Leonis. Imo, si attente consideremus, priores duas propositiones, scilicet, ***Assumpta est natura non culpa, creata est forma servi sine conditione servili***, positas esse sine ulla causali nota, imo etiam sine ulla conjunctione, facile intelligetur, eamdem rem diverso modo ac diversis verbis in eis declarari; cum vero postea additur nota causalis, ***quia novus homo***, &c. manifeste redditur ratio utriusque partis contentæ in quacumque ex prioribus propositionibus. Qui sensus revera est adeo clarus & perspicuus, ut mirum sit potuisse de illo dubitari.

Secundo confirmatur & suadetur amplius hæc expositio verbis, quæ proxime subjungit Concilium, ***Nonne secundum seculi nobilitatem B. Maria Virgo ex Regali & libera prosapia processit? Huic vero Virgini regiæ dignitatis Spiritus S. accessit, & Filium ex ea procreari fecit. Mirum, si Spiritus S. hominem ex ea non potuit facere perfectum & ingenuum?*** Quibus verbis hoc solum intenditur & probatur, Christum ex vi conceptionis suæ servitutem peccati non contraxisse, non solum quia Deus erat (quod in hac ratione non tangitur) sed quia non ex viro, sed de Spiritu S. conceptus est. Unde hoc ipsum tertio declarant verba, quę statim in eodem Concil. sequūtur. ***Sed & hoc volumus a vobis audire, an Adam primus humani generis pater, qui de terra virgine creatus est, liber esset conditus, sive servus? Si servus, quomodo tunc imago Dei? Si liber, quare & Christus quoque non ingenuus de Virgine?*** & infra: ***Unde Adam fuit servus factus, nisi ex peccato, &c.*** Constat igitur, Concilium loqui de servitute ex peccato contracta. Nam, si sit sermo de servitute Dei cōnaturali homini titulo creationis, certum est, Adamum etiam ante peccatum fuisse Dei servum. Video respōderi posse, his quidem verbis præcise excludere Concilium servitutem peccati, non tamen inde sequi, in tota epistola loqui de sola illa, nam etiam ibi excludit a Christo servitutem respectu aliorum hominum & respectu angelorū, & tamen non de illis solis loquitur, sed discurrit per singulas, ut ita concludat, nullam servitutem propriam in Christū convenire, nam, licet illa enumeratio necessaria non esset, ad amplificandum sermonem & ad exaggerandam Christi dignitatem fieri potuit. Quæ responsio (ut verum fatear) multum enervat vim prædictorum verborū, saltem ut non cogamur dictam expositionem admittere, non tamen ut cogamur eam repellere. Accedit quod cum Concilium in ea enumeratione nunquam enumeret aliā servitutem respectu Dei ortā ex titulo creationis, sed semper insinuet servitutes, quæ vilem conditionem & pœnalem indicent, adhuc relinquitur probabile argumentum, in ordine ad Deum non agere Concilium, nisi de servitute ex peccato contracta. Quod potest quarto confirmari ex illis verbis, quæ in epist. etiam Adriani leguntur; ***Nos per illum adoptivi sumus, non ille nobiscum adoptivus, nos per illum a servitute liberati, non ille nobiscum servus.*** Non sumus autem nos per Christum liberati ab illa servitute Dei, quæ nobis est intrinseca & connaturalis, sed a servitute, quam ex peccato contraximus: ergo hoc modo negatur Christus esse nobiscum servus. Quinto addi potest cōjectura, quia de hoc genere servitutis verum habet, quod Adrianus sæpe dicit, Christum esse a Prophetis vocatum servum per tropum & figuram, quia assumpturus erat carnem in similitudinem carnis peccati, & subiturus pęnam peccatis debitam, factus obediens, & humiliatus usque ad crucem. Quamvis etiam illa testimonia Scripturæ aliam patiantur expositionem, tamē, quia accommodari etiam possunt ad hanc servitutem, ideo secundū illam non proprie, sed per metaphoram & similitudinem dicitur Christus hoc modo nominari servus. Solum relinquebatur in hac expositione declarandū, Elipandum hoc sensu appellasse Christum servum, hoc enim satis videtur incertū, sed nihilominus fiet aliquo modo verisimile in ultima interpretatione Concilii. Est ergo hæc expositio probabilis, quam solam ego in priori editione adhibui, sed nunc non videtur simpliciter necessaria, nec per se sola sufficiens, quamvis fortasse sit etiam vera ut in sequentibus declarabo.

Sexta ergo expositio est, Concilium non negare, Christum cum determinatione, in quantum homo est, posse dici servum, sed simpliciter & sine ulla determinatione prolatum. Ita enim fere loquuntur Adrianus & Concilium in suis epistolis: & suaderi potest, nam hoc modo fit verisimile, quod Adrianus ait, in Scriptura novi testamenti non appellari Christum servum, scilicet absolute & sine addito, nam cum determinatione humanitatis, vel expressa, vel subintellecta in verbis antecedentibus aut consequentibus satis videtur in superioribus probatum, etiam in novo testamento sæpe fuisse significatam servitutem Christi ut hominis. Neque contra hanc expositionem multum me movet, quod interdum in illo Concilio additur determinatio, ***secundum humanitatem***, quia non est necesse, quod illa determinatio intelligatur adjungi ex parte naturæ, sed ex parte suppositi, scilicet, ut designetur suppositum in tali humanitate subsistens. Et hunc sensum esse magis a Concilio intentum, constat ex dicendis hic & latius infra q. 23. Nihilominus tamen hæc expositio per se sola non mihi satisfacit, tum quia existimo, Concilium non tantum de modo loquendi, sed etiam de ipsa re tractasse ac definivisse: tum etiam quia eo modo quo est verum, Christum in quantum hominem esse servum, non est certum & de fide, etiam sine ullo addito non posse sic appellari, si tamen hæc expositio cum his quæ dicemus, adjungatur, aliquid verum continet, ut patebit.

Quæstiunculæ solutio. Una ergo intentio Concilii ex sensu erroris Elipandi sumenda est, nam solum illum errorem directe damnare intendit: Elipandus autem, ut opinor, re ipsa Nestorianus fuit in eo errore, quem de Christo habuit, distinxit enim illum a Filio Dei naturali, non tantum natura sed etiam supposito: & hoc sensu dixit illum esse servum, id est (ut ita dicam) purum servum, & nullo modo filium, ideoque addebat, ex servo factum esse filium per adoptionem: in contrario ergo sensu docet Concilium, Christum non esse servum, sed etiam ut hominem, id est, ut subsistentem in humanitate esse supremum dominum, ipsumque Filium Dei naturalem. Quod autem Elipandi error hic fuerit ex variis historiis, & signis ac conjecturis ostendemus infr. q. 23. Nunc, quod ad Historiographos attinet, sufficiet referre verba Joannis Mariani, & in inquirendis antiquitatibus diligentissimi, & in rebus ac disputationibus Theologicis versatissimi. Ille ergo lib. 7. suæ histor. de reb. Hispan. c. 8. sic scribit, *Nestorii placita Concilii pridem Ephesini diligentia sopita, quasi veteris incendii scintillæ in Hispania, illis autboribus* (scilicet, Fœlice & Elipando) *suscitatæ sunt, Christum affirmantibus, qua parte certe homo est, Dei filium adoptione esse, &c.* Deinde ex epistola totius Concilii hoc licet colligere ex illis verbis, quæ habentur col. 6. *Neque vero alium Jesum Christum, alium Verbum dicemus, ut nova hæresis calumniatur.* Et infra adducens locum ad Hebr. 3. *Amplioris gloriæ iste præ Moyse dignus est habitus: Quomodo* (inquit) *amplioris gloriæ, si servus sicut & Moyses, vel ex servo adoptivus?* ubi considero primum verbum, *sicut & Moyses*, id est, purus servus, & solum per adoptionem filius. Deinde considero verba illa, *ex servo adoptivus*: hæc enim verba manifeste indicant suppositorum distinctionem. Quod clarius inferius declaratur illis verbis, *Sed nescio ex quo servo adoptatus in filietatem ut vos dicitis.* Dicebant ergo isti, Christum hominem prius, vel natura, vel fortasse etiam tempore (ut sæpe in illo Concilio insinuatur) fuisse quendam servum, & deinde fuisse factum filium Dei per adoptionem: ergo erràrunt in sensu explicato: ergo in eodem, & non in alio damnavit Concilium hunc errorem. Unde omnes probationes ejus ad hoc præcipue tendunt, ut ostendant, hunc hominem Christum non esse alium a Filio Dei, & ex utero Virginis fuisse verum Filium Dei naturalem, & non servum, servitute, scilicet excludente hanc filiationem: atque adeo purum servum, ut nos sumus. Et hoc modo ait Adrianus in sua epistola, *Opus nostrum est ut simus servi per conditionem, & filii per gratiam adoptionis, opus ejus est, ut sit unicus, proprius, & dilectus filius Dei.* Atque hinc fortasse ortum est, quod hæc duo, scilicet affirmare, Christum esse servum & adoptivum, non referantur & notentur in Fœlice, & Elipando ut duo errores, sed ut unus, quia eamdem habuere radicem, & connexionem in eodem principio, scilicet quod hic homo Christus ut conceptus de fœmina, non fuit verus & naturalis Dei filius, nec sanctus ex vi suæ conceptionis: Ex quo plane sequebatur, illum & ex se esse omnino servum, & filium solum per adoptionem. Unde illud fundamentum est, quod præcipue evertitur in toto illo Concilio. Accedit tandem vehemens conjectura, quia, si Elipandus dixisset, Christum ut hominem, esse servum solum propter assumptam naturam servilem, licet fateretur, & suppositum assumens esse verum Deum, & assumptionem per veram unionem hypostaticam factam esse, in re nihil dixisset contra veritatem mysterii incarnationis, & in modo loquendi ab antiquis Patribus non discordasset: cur ergo propter eam locutionem posset ut hæreticus damnari, & tam acerbe reprehendi? maxime, cum Adrianus fateatur, Ambrosium, ad exprimendam in Christo naturæ humanæ veritatem, interdum Christum, ut hominem, servum appellasse. Neque enim tenebatur Elipandus credere aut scire, unionem hypostaticam excludere a Christo ut homine omnem veram servi appellationem, aut ab humanitate omnem conditionem servitutis respectu Dei, quia, neque hoc verum erat, neque, si fuisset, tunc erat in Ecclesia declaratum imo nec Adrianus aut Concilium Francoford. hoc unquam declararunt. Quod etiam est signum, non in eo sensu, sed in alio, quem diximus, rem hanc tractasse ac definivisse.

Quis fuerit Elipandi error. Atque hinc ulterius fit verisimile, Elipandum, non solum asseruisse, Christum, ut hominem, esse purum servum Dei, sed etiam ex se fuisse obnoxium cuicumque vili servituti, etiam peccati, quia, si semel concipiatur ut purus homo, facile est, hæc & similia de illo sentire. Unde in verbis Elipandi, quæ partim ex ejus confessione supra retulimus, partim in discursu illius Concilii indicantur, multum significatur, tam in ratione servitutis, quam adoptionis, nihil amplius de Christo, quam de cæteris hominibus sensisse, quod fortasse etiam indicare voluit, appellando Christum leprosum: potius enim ab spirituali quam a corporali lepra appellationem illam sumpsisse videtur. Item ob hanc causam magis admiratur Adrianus, graviusque illum reprehendit, quod Christum appellaverit servum, quam filium adoptivum, quod certe sine causa fecisset, si Elipandus in alio sensu locutus fuisset, cum Sancti communiter vocent Christum, ut hominem, servum, non autem adoptivum. At vero in dicto sensu jure admiratur, quod servitutem, etiam ut ex peccato oriri potest, Christo attribuerit. Et forte etiam ob hanc causam sæpe declaratur in illo Concilio, Christum, non solum, quia Deus est, sed etiam, quia ex Spiritu sancto conceptus est, non fuisse servum, quod est verum de servitute ut includit omnem illam imperfectionem, non vero de servitute ad Deum, quæ ex sola creatione seu effectione oritur. Quod si cui incredibile videatur, Elipandum in tam apertum & blasphemum errorem incidisse, ut crederet Christum aliquando habuisse peccatum, respondetur inprimis, si semel credidit, illum esse purum hominem, facile potuisse in eum errorem labi. Deinde nobis hoc non constat, nec necessarium est hoc illi imponere, sed solum credimus, asseruisse, Christum fuisse pure servum, antequam fuerit in filium adoptatus: itaque de illa servitute fuisse locutum, ac si ille homo Christus ejusdem esset conditionis & originis, cujus nos sumus.

Atque hinc tandem probabile mihi est, ad eliminandum & detestandum hunc errorem, voluisse etiam Adrianum dicere, Christum simpliciter & absolute non esse a nobis appellandum servum: & hac ratione totis viribus conatum esse, explicare veteris testamenti Scripturas, ut non nisi per metaphoram in eis Christus, servus appelletur: nam licet illa testimonia possint alio modo exponi, ut a Patribus declarantur, sicut in superioribus visum est, tamen Adrianus, vel noluit alia interpretatione uti, quia ea visa est accommodatior ad rem, de qua tunc agebat ne aliquam occasionem relinqueret hæreticis abutendi in Christo illa servi appellatione: vel certe, si eam interpretationem aut unicam aut omnium optimam existimavit, id ad fidem non pertinet, sed ad privatam ipsius Pontificis opinionem. Et similiter, quod Adrianus ait, in novo testamento nunquam Christum, ut hominem appellari servum, ad Deum dominum ejus, in aliquo sensu verum est, scilicet, has expressas appellationes, & sub his nominibus in novo testamento non reperiri, quod est certe verum, & merito fuit a Pontifice observatum ad obstruenda hæreticorum ora, qui male appellatione servi utebantur. Non potuit tamen negare Pontifex, quin eo modo, quo in vero & Catholico sensu Christus, in quantum homo, servus dicitur, æquivalenter saltem ea appellatio in novo testamento reperiatur, ut ex variis locis, & Sanctorum interpretationibus ostendimus. Neque est, cur credamus, Pontificem voluisse hoc negare, quamvis id tacuerit, quia eo tempore, ad eam causam, de qua tractabat, judicavit tunc magis expedire. Quamquam, licet in sensu & expositione illorum testimonium aliter sentiret, ejus expositio ad fidem non pertineret, quia (ut sæpe dixi, & est communis doctrina) in his decretis solum pertinet ad fidem definitio intenta, seu damnatio erroris, non vero omnia quæ in causæ discussione vel probatione afferuntur. Atque hæc sunt quæ dicenda occurrunt de sensu illius definitionis, & totius doctrinæ illarum epistolarum Adriani, & Concilii Francoford. quæ magis confirmabuntur ex his, quæ de adoptione inferius dicemus.

Unum vero hic adjicere non omittam (quod, quæso, lector animadvertat) non commendari, sed detrahi potius authoritati Adriani & Conciliis, si dicamus, voluisse damnare locutionem illam in eo sensu, quo ab innumeris Patribus asseritur, nullo vel ex Scripturis sacris, vel ex aliis principiis fidei adducto fundamento. Existimare autem, eos motos fuisse ad damnandam illam sententiam, quæ nunc ab scholasticis docetur, aut Elipandum in eodem

eodem ſenſu, ex ſola illa ratione, quod unio hypoſtatica excludat ſervitutem, propter communicationem bonorum, quam inter Deum & hominem facit, valde alienum eſt a gravitate Eccleſiaſticæ definitionis. Nam, licet hujus infallibilitas, non ex humanis rationibus, ſed ex Spiritus ſancti aſſiſtentia oriatur, tamen Spiritus ſanctus non vult, vel ex parte ſua miraculoſe hoc facere, neque ex parte hominum permittere ut temere fiat: & ideo nunquam infallibilis & Eccleſiaſtica definitio fit, niſi aut ex apertis teſtimoniis Scripturæ, aut ex ſufficiente traditione, aut certe ex rationibus ita urgentibus, ut evidens ſit, quod definitur in revelatis, & antea definitis contineri. In præſenti autem hæc omnia concurrebant ad damnandum errorem Elipandi in ſenſu explicato, ad negandam autem Chriſto ut homini omnem propriam ſervitutem reſpectu Dei, ex Scriptura vel traditione nihil juvabat, nam potius docet contrarium. Ratio autem illa quam ſit inefficax, ſatis (ut exiſtimo) conſtat ex dictis. Non eſt ergo veriſimile, in eo ſenſu cauſam hanc eſſe tractatam a prædictis Pontifice & Concilio.

Ad Patrũ teſtimonia pro prima ſententia reſponſio.

Hactenus reſponſum eſt ad primum fundamentum contrariæ ſententiæ. Nunc dicendum eſt ad ſingula teſtimonia, quæ in ſecundo fundamento adducuntur. Ad primum quod eſt Chryſoſt. reſpondetur, eum non loqui de naturali conditione ſervi, ſed de uſu & miniſterio ſervi. Unde ex illo loco, ſi integre legatur, potius confirmatur noſtra ſententia. Ad quod primum expendo illa verba, *Sicut ſervus factus eſt, ſic & Pontifex & miniſter*. At Chriſtus non putative tantum aut metaphorice Pontifex factus eſt, ſed vere ac proprie, ut q. 22. videbimus: ergo eodem modo factus eſt ſervus. Rurſus, Chriſtus aſcendens in cœlum non amiſit dignitatem Pontificis: neque conditionem miniſtri, in actu primo (ut ſic dicam) nam & eſt Pontifex in æternum, & quantum eſt ex ſe Chriſtus ut homo ſemper eſt aptus ad miniſtrandum Deo, in omnibus quæ Deo placuerint: ſed quantum ad uſum dicitur in cælo non exercere munus miniſtri, aut Pontificis, ſcilicet, quantum ad ea miniſteria, quæ inferioris ſunt ordinis, vel ad ſtatum viæ, & carnis paſſibilis pertinebant. Igitur eodem modo, quantum ad conditionem humanæ naturæ, ſemper manet ſervus, tamen quantum ad uſum earum actionum quibus non tantum Deo, ſed etiam hominibus dicitur Chriſtus aliquando ſerviſſe, reliquiſſe dicitur ſervitutem. Hanc autẽ eſſe mentem Chryſ. patet ab illis verbis, *Noli igitur putare, cum Pontificem eum audis, quod ſemper Pontificali fungatur officio, &c.*

Secundum teſtimonium erat Athanaſii, cujus verba in eodem ſerm. 3. cont. Arianos ſatis ſunt expreſſa in noſtræ ſententiæ confirmationem, ut vidimus. Quocirca in reliquis locis illius ſermonis ſolum intendit, Chriſtum neque eſſe neque poſſe appellari ſervum ratione ſuæ perſonæ, ſed tantum ratione aſſumptæ naturæ; illa autem verba, ſcilicet, dici Chriſtum, *ſervum appellatione, non veritate*, in Athanaſio non reperio: quod ſi reperientur, referenda eſſent ad ſuppoſitum, quod ſecundum ſe revera non eſt ſervus, ſed in quantum homo ratione aſſumptæ naturæ illam ſuſcipit denominationem. Tertium teſtimonium eſt Euſebii Emiſſeni, quod in his homiliis Euſebii, quas apud me habeo non invenio, tamen ubicumque illa verba inveniantur, ſatis ex eis colligitur, authorem loqui de ſervitute peccati. Quod enim dixerat illis verbis, *Subvenire peccato non poterat, ſimili peccato obnoxius*, explicat per illa, *Nec ſubvenire pro ſervis ſubjectus legibus ſervitutis*. Et ab hac ſervitute & conditione, cõcludit, debuiſſe eſſe liberum eum, qui pro aliis offerendus erat.

Quartum erat Leonis, de quo ſatis dictum eſt, & oſtenſum, eum loqui de ſervitute peccati. Quintum erat Auguſtini, qui in priori comparatione Moyſis & Chriſti loquitur plane de puro ſeu omnino ſervo, qui ita ſit ſervus, ut non ſit etiam dominus. Et probabiliter ex eo loco & ſimilibus colligi poteſt, Chriſtum non ſimpliciter, ſed ſolum cum determinatione, *ut homo*, poſſe ſervum appellari, de quo dicemus ſectione ſeq. Sextum erat Cyrilli Alexandrini, de cujus ſententia ſatis ex dictis conſtat. In citato autem loco aperte loquitur contra Neſtorium, & in virtute contra Elipandum, & contra omnes, qui *audent* dicere (hæc enim ſunt verba Cyrilli) *quod ex ſemine Abrahæ hominem ſibi ipſi adaptavit Deus, & communicavit illi dignitatem gloriæ & honoris ac filiationis*. Et infra, *Non enim ex homine Deus factus eſt Chriſtus, ut dixi, ſed Deus exiſtens Verbum factum eſt caro, hoc eſt homo. Exinanitus vero eſſe dicitur, eo quod ante exinanitionem plenitudinem habuit in propria natura ſecundum quam intelligitur Deus, non enim ex eo, quod inanis quiſpiam ſit, ad plenitudinem pervenit* (quod ajebat Elipandus, ex quodam ſervo factum eſſe filium Dei) *ſed magis ex divinis dignitatibus, & ineffabili gloria humiliavit ſe ipſum, non humilis exiſtens, homo, exaltatus & glorificatus*. In hoc ergo eodem ſenſu ſubdit citata verba, *Accepit autem formam ſervi ut liberi*. Ita enim eſt ſervus, in quantum homo, ut tamen ipſum ſuppoſitum ſit liberum & dominus omnium, unde ſubdit: *Non ſervus exiſtens ad libertatis rediit gloriam*. Hæc enim erat propria, & fere in eiſdem terminis ſententia Elipandi, quæ illis verbis refutatur: nam hic revera eſt planus ſenſus verborum Cyrilli, ut ex contextu citato conſtat. Etenim non affirmat in hac ultima propoſitione, Chriſtum non ſervum, ad libertatis rediiſſe gloriam, ita ut illa particula, *non ſervus*, infinitanter ſumatur, ut Sophiſtæ dicunt, ſed negat, Chriſtum prius fuiſſe ſervum, & per incarnationem, ad quandam gloriæ participationem fuiſſe aſſumptum, quod Neſtorius ajebat. *Et hoc ipſum eſt quod ſubdit, In ſimilitudine hominum factus eſt, qui in forma, & in Patris æqualitate* (ſupple, erat) *non homo exiſtens, ut fieret in ſimilitudine Dei, ſecundum participium locupletatus eſt*: ubi non affirmat Cyril. Chriſtum fuiſſe ſecundum participium locupletatum, ſed potius negat, Chriſtum fuiſſe hominem ſecundum participium locupletatum, ut fieret in ſimilitudine Dei: quia potius fuit ipſemet Deus in ſimilitudinem hominum factus, ut proxime antea dixerat.

Septimus erat Theodoretus in cujus verbis nulla vis fieri poteſt, quia Neſtorianus erat, cum illa ſcripſit: & in eodem loco ait, quod formatum eſt in ventre Virginis, non fuiſſe Deum Verbum, ſed ſervi formam, id eſt, ſervum hominem, quod ajebat Elipandus. Cum ergo dicit, poſt unionem ceſſaſſe ſervitutis nomen, appellatione tantum intelligit, eo modo quo Neſtoriani ajebant hominem Chriſtum vocari Deum. Solus Damaſcenus aliquid negotii nobis faceſſit. Cujus ſententia, ſi communi ſententiæ Patrum contraria exiſteret, non eſſet certe illi præferenda. Præſertim quia ratio, qua Damaſc. utitur, parum momenti habere videtur: ſic enim colligit. Servitus eſt ex his quæ dicuntur ad alterum, ſi ergo Chriſtus eſt ſervus, alicujus erit ſervus: ſed Chriſtus nullius eſt ſervus. Quod probat, quia non eſt ſui ipſius ſervus: ergo nec Patris: ergo nullius. Qui diſcurſus in eadem forma fieri poſſet de appellatione ſubjecti, nam ex illo ſequitur, Chriſtũ non eſſe ſubjectum, nam etiam ſubjectio eſt ex his, quæ ad alterum dicuntur: ſed Chriſtus non eſt ſubjectus ſibi, quia hoc eſt dividere perſonam ejus, ut dicitur in Concilio Epheſino in epiſt. ad Neſtorium, quæ eſt 10. Cyrilli: ergo neque eſt ſubjectus Patri: alias non omnia, quæ habet Pater, haberet Filius: ergo nulli eſt ſubjectus. Et conſtat Chriſtum, ut ſimpliciter, vel ſaltem ut hominem vere dici ſubjectum, ut ſupra oſtenſum eſt. Sicut ergo de relatione & denominatione ſubjecti dicendum neceſſario eſt, Chriſtum hominem eſſe ſubjectum Patri, ſibi autem ipſi non dici ſubjectum, non quia aliquid ſubjiciatur Patri, quod non ſubjiciatur Filio, ut Deo, ſed propter diſtinctionem perſonæ, quæ in illa locutione abſolute prolata indicatur: unde cum addito vere dicitur Chriſtus ut homo ſubjectus ſibi ut Deo: ita dici poterit de relatione ſervitutis: non ergo apparet efficax ratio Damaſceni. Vel certe, ſi e contrario ex ratione authoris colligendus eſt ejus ſenſus, alterum e duobus dicendum eſt. Primum eſt, Damaſcenum, ad ſummum, docuiſſe, Chriſtum non eſſe ſimpliciter ſervum nominandum: hoc enim probabiliter ſuadet illa ratio, non vero cum determitione, in quantum homo, cum, illa adhibita, vere dicatur Chriſtus in quantum homo ſervus ſui ipſius, ut eſt Deus, neque ſit inconveniens, eumdem eſſe ſui ipſius ſervum ſecundum diverſas naturas. Secundum eſt Damaſcenum eodem ſenſu negaſſe, Chriſtum eſſe ſervum, quo id negavit Adrian. Pap. & quo id affirmabant Neſtoriani & poſtea Elipandus, ſcilicet, quod Chriſtus ſit omnino aut purus ſervus. Et hoc modo expoſuit Damaſc. D.Th. hic, art. 2. in Corp. & ad primum. Quare cum de humanitate Chriſti Damaſc. ait, *At cum ſemel ei perſonaliter unita ſit, quonam jam pacto in ſervilem claſſem redigetur?* per *ſervilem claſſem*, nihil aliud intelligendum puto, niſi exiſtentiam in ſervili perſona,

Damaſceni difficile teſtimonium explanatur.

sona, seu constitutionem ejus, qui ex se sit pure ac simpliciter servus. Et in hoc sensu bene probat ratio Damasceni Christum non esse servum sui ipsius, & appellationem servi & hoc sensu dividere Christi personam.

Ad Scripturæ loca pro primâ sententia responsio. Tertium argumentum ex Scripturis, quod negativum tantum erat, satis est ex dictis solutum, cum ostenderimus, & in veteri testamento reperiri, & in novo satis insinuari. Quid vero ad Adrianum, qui aliter ea loca interpretatur, responderi possit, jam diximus. Alia vero loca Damasceni ibi citata non recte exponi, & quis sit eorum sensus, inter confirmandam nostram sententiam ex novo testamento declaravimus. Denique quodammodo etiam in aliis locis ibi citatis distinguatur Christus ab aliis servis Dei, nam etiam diximus, distingui scilicet, ut a pure servis. Ad quartum ex rationibus respondetur. Ad primam negatur consequentia, quæ ex adoptiva filiatione fit ad servitutem. Ratio autem a D. Th. citatis locis redditur, quia filiatio respicit solam personam: servitus autem etiam naturam. Sed est ratio difficilis, præsertim quia idem D.Th. hic art. 1. ad 2. dicit, etiam naturam non dici proprie dominam aut servam, sed personam secundum naturam seu ratione naturæ. At idem est de filiatione, nam, licet natura etiam non dicatur filia, tamen persona secundum illam, seu ratione illius dicitur filius: ergo quoad hoc parva aut certe nulla est differentia. Addendum ergo est, adoptionem dicere, non quamcumque filiationem, sed talem, quæ repugnet supposito divino etiam in assumpta natura, quia intrinsece requirit personam extraneam, dicitque filiationem omnino ab extrinseca benevolentia provenientem: & hac ratione includit negationem repugnantem divinæ personæ, ut late q.23. videbimus: at vero relatio servitutis non requirit, nec connotat necessario aliquam imperfectionem vel negationem repugnantem divinæ personæ secundum se, & maxime, si non simpliciter, sed cum determinatione assumptæ naturæ ei attribuatur.

Ad rationes primæ sententiæ.

Ad ultimam rationem concedo in primis, ad propriam servitutem non sufficere solam obedientiæ subjectionem, quamvis certe Isidor. lib. 2. de propr. ser. n. 5. servitutem nihil aliud esse dicit, quam necessitatem serviendi, obedire autem, servire est; si ergo obedientia ex necessitate nascatur, servitus dici potest, aut certe servitutem supponere: Christus autem ut homo ex necessitate seu debito obedire debuit: potest ergo illa dici quædam servitus: & ita videtur loqui D.Th. hic. Sed, esto aliquid amplius ad servitutem requiratur, illud certe non est negatio communicationis in bonis, in qua totus discursus rationis illius fundatur, qui a nobis satis refutatus est, quia communicatio non impedit servitutem, nisi ad æqualitatem perveniat, quæ in Christo quidem simpliciter reperitur, non tamen in Christo ut homine, ut satis declaratum est. Unde retorqueri potest argumentum, quia Christus ut homo non est supremus dominus, vel aliarum rerum, vel suæ humanitatis, vel suarum actionum: ergo ut sic est sub supremo domino: atque adeo est servus ejus. Si quid ergo stricta servitus ultra subjectionem addit, solum est, quod non solum is qui servus dicitur, alteri ut superiori parere tenetur, sed etiam quidquid est & habet, sub illius dominio & potestate existit, ideoque eum ut dominum revereri ac colere tenetur: loquimur enim de rationali servo. Hæc autem conditio vere convenit Christo ut homini, ut per se constat, & nihil derogat divinitati ejus, magis quam quod, ut homo, sit a Deo conditus, & a Deo pendeat in omnibus, tam physice, quem moraliter, ut sic dicam.

Ad replicam autem in illa ratione insinuatam, scilicet, quod hæc conditio reperiri potest in subdito non servo, negatur assumptum, quia hoc ipso, quod aliquis est omnino sub dominio & potestate alterius, & in omnibus tenetur illi parere: & dominus illo uti potest pro suo arbitrio in omnem usum, est vere ac proprie servus. Unde, si inter homines fingamus patrem habere omnem hujusmodi potestatem & dominium in filium naturalem, ille esset servus, tamen, sicut pater non haberet illam potestatem a natura, sed ex aliquo pacto vel jure positivo, ita talis filius non esset servus patris naturali servitute, sed humana vel civili, quæ introducta quidem non est; non repugnat tamen excogitari aut introduci: neque etiam repugnat eumdem esse naturalem filium & servum civilem: tunc autem, quamvis in illo filio maneret radicale jus, ut sic dicam, ad bona patris, vel potius fundamentum, quo a natura habet, ut patri succedat in bonis, si aliunde non impediatur: tamen proxime non haberet morale civile jus ad hæreditatem paternam, quia ex vi servitutis posset hoc jure privari: tamen quia hoc non est consentaneum naturali juri, nec illi conjunctioni & æqualitati naturæ & originis, quæ est inter patrem & filium naturalem, ideo talis servitutis modus non est positivo jure introductus, neque permissus.

Tacitæ objectioni satis fit.

Et hinc responderi potest ad objectionem, si in hunc modum fiat, nam servo repugnat habere connaturale & intrinsecum jus ad bona & hæreditatem domini propter quod, ut supra dicebam, etiam jure civili, statim ac servus adoptatur in filium, desinit esse servus, quia incipit habere jus ad hæreditatem, quod repugnat servituti: sed Christus ut homo habet intrinsecum & naturale jus ad divinam hæreditatem: ergo non potest ut sic esse servus. Unde etiam Joan. 8. dicitur. *Servus non manet in domo in æternum.* Sed ad hoc testimonium jam supra diximus ibi esse sermonem de servitute peccati. Ad argumentum vero primum in genere dici potest, habere jus ad bona domini, quæ sint omnino eadem vel æqualia cum his, quibus dominus fruitur, fortasse repugnare servituti: habere tamen jus ad quandam participationem illorum bonorum cum quadam subordinatione & dependentia a domino, non repugnare servituti naturali. Hac enim ratione, inter alias, quamvis humana servitus per adoptionem tollatur, divina vero non tollitur per divinam adoptionem, ut supra dixi: quia, nimirum, filii Dei adoptivi, licet recipiant jus ad hæreditatem Dei, non tamen cum æqualitate, neque ut in ea sint aliquando supremi domini, sicut suo modo filius adoptivus hominis futurus aliquando est in hæreditate patris. Christus autem, in quantum homo, licet habeat jus connaturale ad hæreditatem, non tamen secundum æqualitatem, sed secundum participationem cum subordinatione & dependentia a Patre & domino. Addenda deinde est differentia inter servitutem humanam & divinam: nam respectu Dei servitus quæ præcise oritur ex potestate, quam Deus habet in suam creaturam, est intrinseca & connaturalis: ex quo fit in primis ut separari non possit: deinde etiam fit, ut nullam vilem conditionem, ut sic dicam, in creatura requirat, præter intrinsecam imperfectionem & dependentiam, quam dicit creatura: vel (quod fere idem est) non requirat carentiam alicujus dignitatis vel excellentiæ, cujus creatura sit capax: quia Deus non amittendo suum supremum dominium potest creaturæ suæ communicare bona sua, quantum voluerit, seu quantum ipsa capax fuerit. At vero servitus humana non est naturalis, sed ab hominibus introducta. Unde eas conditiones requirit quæ arbitrio hominum constitutæ sunt. Et quia hæc, servitus, & vilem conditionem & statum hominis secum affert, & in pœnam gravissimam introducta est, ideo conditiones omnes ingenuitatis & nobilitatis excludit: & hac ratione differt etiam hæc servitus a divina, quod servus jure civili non est capax proprii dominii, servus autem Dei est vere dominus supernaturalium etiam bonorum, quamvis sub dominio Dei. Unde etiam fit, ut servitus hæc humana excludat omne jus & consortium cum domino in omni genere bonorum: ac propterea etiam filiatio adoptiva humana excludit talem servitutem: quamvis adoptio Dei, ut dixi, illam non excludat. Atque ita optima ratione constat, quomodo Christo ut homini non repugnent simul filiatio naturalis & servitus respectu Dei: nam hæ relationes inter se non sunt repugnantes, quia nullas conditiones contrarias aut oppositas requirunt: præsertim cum & Deum sub diversa ratione respiciant, & diversa habeant fundamenta, nam servitus fundatur in natura humana secundum naturalem conditionem ejus: filiatio vero in gratia unionis. Quo etiam fit, ut aliter dicatur Christus, in quantum homo, servus, quam filius: dicitur enim filius specificative tantum non reduplicative, servus autem utroque modo, quia in humanitate servus est, & quia homo, ideo & servus.

Denique hinc etiam solutum manet exemplum de vinculo conjugii humani, quod tollit servitutem, ex quo fieri videtur, majori ratione vinculum unionis hypostaticæ excludere ab humanitate omnem conditionem servitutis, ratione cujus possit Christus ut homo appellari servus. Sed, si hæc conjectura quicquam probaret, eodem

modo

modo posset concludere conjunctionem, quam B. Virgo habet cum Deo ratione maternitatis, debere ab illa excludere veram servitutem: quia, sive physice, sive moraliter res consideretur, non est minor, imo major illa conjunctio, quam sit in hominibus inter virum & uxorem. Negatur ergo similitudo seu consequentia, quia servitus ad Deum est intrinseca & connaturalis, & nobilissima: servitus autem humana est extrinseca & ad placitum hominum introducta, atque adeo ignobilis, ut merito non admittat eam æqualitatem & familiaritatem, quæ inter virum & uxorem esse debet.

SECTIO II.

Utrum Christus cum sola determinatione, ut homo, possit dici servus, vel etiam sine illa.

Dubitandi ratio. PRimum supponimus, ex parte prædicati, *servus*, posse esse ambiguitatem & æquivocationem, & ideo oportere ita illa voce uti, ut ex adjunctis satis constet, in bono & Catholico sensu servitutem Christo attribui. Difficultas ergo est, an, loquendo de illa nobili servitute, quæ Christo ut homini convenire potest, in proprietate & rigore sermonis possit de illo prædicari sine determinatione, in quantum homo, vel tantum cum illa. In qua difficultate, etiam est certum convenientius esse illam determinationem addere, ut hic D.Th. admonuit, ad tollendam omnem ambiguitatem & suspicionem erroris.

De rigore autem sermonis D. Th. indicat etiam sine illa determinatione veram esse locutionem, nam solum ait, potius esse hoc prædicatum attribuendum cum determinatione, & quia hoc prædicatum æquiparat cum *esse subjectum*, quod supra diximus posse sine determinatione prædicari de Christo. Et confirmari potest hæc pars testimoniis, præcedente sectione adductis, nam quando Sancti Christum servum appellant, sæpe sine illa determinatione loquuntur: imo & Scriptura ita loquitur: cur ergo nos etiam non poterimus ita loqui? Negandum enim non est, quin Sancti in rigore & proprietate sermonis loquantur. Ratione probari potest, quia si cum determinatione est vera locutio, etiam erit sine illa, quia illa determinatio non extrahit subjectum a propria significatione, nec diminuit illam (ut sic dicam) ergo recte sequitur, Christus in quantum homo est servus, ergo Christus est servus, non enim fit illatio a dicto secundum quid ad simpliciter, sed a non amplo ad amplum affirmative.

Prima conclusio. In hac re certum in primis esse videtur, Christum non posse simpliciter dici servum Verbi aut Filii Dei: hoc enim est, quod Concil. Alexandrinum tradidit in epist. 10. Cyrilli, quam recipit Concil. Ephesinum, ubi sic legitur. *Verbum Dei carni secundum hypostasim unitum, omnium quidem Deus est, omnibusque dominatur: at sui ipsius nec servus est, nec dominus: stultum enim est, imo & impium, ad hunc modum sentire aut dicere.* Et ratio ibidem redditur: *ne unum Christum, & Filium, ac dominum, in duos scindamus.* Et ideo anathem. 6. damnat Cyrillus hanc propositionem, *Verbum est Dominus Christi*: & in defensione ejusdem declarat, illud esse dictum contra Nestorium, qui Christum a Verbo personaliter distinguebat. Et eamdem sententiam significavit Damasc. loco supra tractato, ex lib. 3: de fide, c. 21. ubi magis explicat rationem a Cyrillo indicatam: nam servus dicit relationem ad alterum, & ideo, si Christus dicatur servus Verbi aut Filii Dei significatur, Christum esse alium a Filio Dei: & ideo illa locutio simpliciter est neganda. At vero cum addito, si Christus, in quantum homo, dicatur servus Verbi aut sui ipsius, in quantum est Deus, non erit falsa locutio: ut hic art. 2. sentit D.Th. & colligit ex August. 1. de Trin. cap. 7. & supra dictum est de hoc prædicato *subjectus* aut *minor*: nam eadem est horum ratio. Addita enim illa determinatione, satis declaratur, non secundum diversitatem suppositorum sed naturarum, dici Christum ut hominem sui ipsius servum: nam licet idem secundum eamdem naturam non possit esse sui ipsius servus, tamen secundum diversas non repugnat, nam hæc relatio, quamvis denominet suppositum ratione naturæ, tamen ut reperiri possit, non requirit distinctionem suppositorum, sed naturarum: sicut in superioribus dicebamus de relatione *subjecti satisfacientis*, & similibus.

Difficultas vero est, an etiam respectu Dei Patris, vel Spiritus sancti, sit etiam necessaria determinatio: nam tunc jam cessat prædictum inconveniens, quia Christus est persona distincta a Patre & Spiritu sancto: & ideo, licet in ea locutione, *Christus est servus Patris*, involvatur personarum distinctio, nihil falsum significatur: & hoc etiam satis esse videtur, ut possit simpliciter dici servus Dei, qua licet, *Deus* possit supponere pro persona Filii, tamen quia nomen *Deus* potest etiam supponere pro persona Patris, ex vi suæ significationis & suppositionis, admittit personarum distinctionem, quomodo dicitur Deus de Deo genitus: ergo etiam poterit dici Christus servus Dei. Et eadem ratione, licet Verbum non possit absolute dici Deus aut dominus Christi, tamen Pater dici poterit Deus Christi, sicut ipsemet Christus eum appellavit, Joan. 20. cap. & similiter poterit dici dominus Christi nam hæc duo, vel sunt idem, vel unum ex alio sequitur, ut supra diximus. Ac denique eadem ratione poterit dici Christus absolute servus, quamvis non addatur vel explicetur terminus servitutis, quia hoc non semper est necessarium in hujusmodi prædicatis relativis. Et similiter dici poterit Christus habere dominum, vel Deum, propter eamdem causam.

Secunda conclusio. Nihilominus tamen probabilius censeo, in rigore sermonis, non esse dicendum Christum servum sine determinatione, *ut homo*, vel, *in quantum homo*, vel *secundum humanitatem*, sive hæc determinatio expresse addatur, sive implicite subintelligatur, quod frequentius contingit, quando illa propositio non solitarie profertur, sed in alicujus sermonis progressu, in quo ex antecedentibus & sequentibus satis constat locutionis sensus, & hoc fere modo invenitur hæc locutio in Scriptura & Patribus. Ratio vero, ob quam hæc determinatio requiratur, inprimis reddi potest ex Damasc. supra, quia, si Christus non potest dici simpliciter servus Verbi: ergo nec servus Patris, (& a fortiori nec Spiritus sancti) ne aliquem servum videatur habere Pater, quem non habet Filius: ergo nec Dei servus dici potest, quia neque ratione personarum potest id verificari, nec ratione hujus Dei ut sic, id est, ut absolute & essentialiter subsistentis, quia ut sic etiam non distinguitur personaliter a Christo, ut possit Christus, ejus servus simpliciter dici: igitur nec potest dici Christus absolute servus, non explicato termino, quia nullus servus invenitur. Ex qua ratione videtur colligi hoc generale principium, in quo ipsa fundatur, prædicata relativa, quæ in humanitate aut ratione humanitatis Christo conveniunt, si non possunt simpliciter dici de ipso respectu Verbi, non posse etiam dici respectu Patris, aut Dei, aut simpliciter sine expressione termini, ne sequatur illud inconveniens, ut aliquid Pater habere dicatur, quod non habet Filius. Sed, licet hoc principium sit probabile, non tamen videtur necessarium, nam inde fieret, Christum non posse etiam dici subjectum Patri, quod tamen in rigore sermonis dici potest, ut supra vidimus. Item, quia illud incommodum quod infertur, esset quidem inconveniens, si in re ipsa accideret, tamen cum in re ipsa quidquid convenit Patri, conveniat etiam Filio, quod in figura locutionis possit aliquo modo dici de Patre, quod non potest vere dici de Filio, nullum est inconveniens: & ita accidit in præsente, nam, sicut pater creavit seu fecit Christum ut hominem, ita & Filius: & sicut potest illi præcipere, & de omnibus illius rebus disponere, ita etiam Filius; & ideo in re Filius est æque dominus Christi ut hominis, tamen quia nihilominus Pater est persona distincta a Christo, & non Filius, ideo in aliqua locutione involvente distinctionem personarum, posset hoc dominium attribui Patri & non Filio, sicut etiam potest Pater dici creare a se: Filius autem non a se sed a Patre, quia in illa locutione non solum creatio, sed etiam origo involvitur. Igitur, si illa propositio, *Christus est servus Patris*, neganda est, non est propter distinctionem aut inæqualitatem personarum, quæ in ea involvatur, nam distinctio revera reperitur inter Patrem & Christum: inæqualitas vero revera non involvitur, saltem ex prædicta ratione.

Alia ergo ratio reddi potest, quia Christus simpliciter & sine addito non potest dici creatura, sed solum cum determinatione, *in quantum homo*: ergo nec servus dici poterit. Patet consequentia, tum quia hæc relatio servitutis, vel est eadem cum relatione creaturæ, vel potissimum convenit titulo creationis: tum etiam quia de utraque propositione est eadem ratio: nam Christus simpliciter dictus, & præsertim positus ex parte subjecti, stat pro suppo-

posi-

posito, & tam servitus, quam ratio creaturæ talis est, ut possit indifferenter convenire, tam ratione suppositi, quam ratione naturæ: & ideo, sicut relatio creaturæ simpliciter dicta de Christo, in rigore videtur attribui supposito, & ideo falsa est locutio, ita etiam relatio servitutis. Sed hæc etiam ratio, licet sit probabilis, si nihil aliud addatur, potest pati calumniam, quia licet esse creaturam, quatenus in rigore significat id quod est factum ex nihilo, non possit simpliciter dici de Christo, tamen quatenus etiam significare potest quidquid est factum vel productum in tempore, potest in sensu Catholico attribui Christo, etiam simpliciter, & sine determinatione, *ut homo*, ut sup. q. 16. vidimus. At vero ad relationem servitutis sufficit esse creaturam hoc posteriori modo, sicut sufficit esse hominem, etiamsi talis homo non sit ex nihilo factus: ergo hoc satis erit ut Christus simpliciter possit dici servus.

Addendum ergo superest ad dictæ rationis efficaciam, denominationem servi talem esse, ut, si simpliciter tribuatur, & aliunde non limitetur, includat imperfectionem divinæ personæ repugnantem, nimirum totalem dependentiam ejus qui servus dicitur, ab alio cujus dicitur servus. Quod probatur ac declaratur, quia servus proprie dicitur, qui omnino est sub dominio alterius, & hoc addit supra subjectionem: esse autem sub dominio alterius, est magna dependentia & imperfectio. Si ergo Christus simpliciter & sine addito dicatur servus, in rigore significatur, Christum secundum totum id quod est, esse sub dominio Dei, quod in rigore est falsum: nam suppositum, quod est præcipuum in Christo, quodque simpliciter est Christus, sub nullius dominio existit. Cum vero additur determinatio, *in quantum homo*, consequenter restringitur denominatio servitutis, solumque significatur, Christum ea ratione, qua homo est, seu secundum humanitatem Verbo unitam, esse sub dominio Dei, quod est verissimum: & ideo, quamvis altera propositio cum addito illo, *in quantum homo*, concedatur, altera sine addito neganda est. Quocirca hæc denominatio servi non est æquiparanda cum denominatione creaturæ, ut creatura late significat quidquid factum est in tempore, sed ut significat stricte id quod omnino est factum ex nihilo: nam perinde est esse omnino sub dominio Dei, ut nomine servi simpliciter dicti significatur, quod esse a Deo ex nihilo productum. Sed ajunt quidam, licet Christus, secundum totum quod habet, non sit de nihilo productus, nihilominus posse simpliciter dici creaturam, quia sensus est, Christum esse aliquid quod secundum se totum de nihilo producitur: & eadem ratione si Christus, in quantum homo, dicitur servus, etiam simpliciter posse servum appellari, quia sensus erit, Christum esse aliqud, quod secundum se totum sub alterius dominio existit. Sed non satis intelligo, quomodo hi authores concedant hanc propositionem, Christus est creatura, esse simpliciter veram in hoc sensu, id est, Christus est aliquid, quod secundum se totum de nihilo producitur, quia in Christo nihil est secundum se totum de nihilo productum, nisi humanitas ejus: vel anima, vel materia: sed hæc est falsissima propositio, Christus est sua humanitas, vel sua materia: ergo etiam illa propositio est omnino falsa: Christus est aliquid quod secundum se totum de nihilo producitur. Quid enim illud est, si non est humanitas neque singulæ partes ejus? Nunquid est compositum ex humanitate & persona Verbi? At hoc non potuit ex nihilo produci: ergo Christus non est aliquid, quod secundum se totum sit de nihilo productum. Et eadem ratione non est aliquid quod secundum se totum est sub dominio alterius. Concedo ergo, dictam locutionem reddere hunc sensum: sed propter eam causam existimo in rigore sermonis esse falsam.

Satisfit rationi dubitandi. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam, quod ad locutiones Patrum attinet, jam responsum est, eos, vel explicite ponere determinationem, vel implicite supponere, quia ex contextu sui sermonis satis intelligitur, D. Th. autem, ut supra dixi, non examinavit, nec definivit, quid unaquæque istarum vocum in rigore significet: quidve per eam attribuatur subjecto simpliciter & sine determinatione sumpto, sed contentus fuit, & rem declarando, & quoad usum sermonis admonendo, ut semper addatur determinatio ad æquivocationem tollendam sive in rigore sit necessaria, sive non. Ad rationem autem respondetur, sine dubio multa vere prædicari de Christo cum illa determinatione, *in quantum homo*, quæ sine illa non prædicantur, quod duplici ex causa non potest contingere: una est, si dictio, *in quantum*, sumatur secundum quid, ut in subjecto tantum aliquam partem designet, ut (juxta quendam sensum) potest dici Christus, in quantum homo est, creatura, id est, secundum humanitatem. Alia causa esse potest, si dictio illa, *in quantum*, usurpetur ad designandam formalem suppositionem subjecti, qua ratione hæc locutio est vera: Christus, in quantum homo, incepit esse: cum tamen illa sit falsa, Christus incepit esse: quia in hac inceptio attribuitur supposito divino in suo esse simpliciter, quia *Christus* absolute pro eo supponit: in priori vero inceptio attribuitur composito ex verbo & humanitate, pro quo *Christus* ibi supponit ob adjunctam determinationem *in quantum homo*. Quandocumque ergo aliqua ex his causis intercedit, non recte sumitur argumentum a propositione habente determinationem, ad aliam carentem illa, quia committitur fallacia appellationis variatæ, vel a secundum quid ad simpliciter. Utraque autem causa in præsente intercedit, nam in Christo sola humanitas est servilis naturæ, seu conditionis, quæ est esse secundum se totam sub dominio alterius, & ideo non dicitur Christus servus, nisi secundum quid, id est, secundum humanitatem, vel formaliter ratione compositi, quatenus formaliter constitutum est per naturam seu formam servi.

QUÆSTIO XXI.

De oratione Christi in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de oratione Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Christo conveniat orare.

Secundo, utrum conveniat sibi secundum suam sensualitatem.

Tertio, utrum conveniat sibi orare pro se ipso, an tantum pro aliis.

Quarto, utrum omnis ejus oratio sit exaudita.

ARTICULUS I.

Utrum Christo competat orare.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christo non competat orare. Nam sicut Damascenus dicit, oratio est petitio decentium a Deo, sed cum Christus omnia facere posset, non videtur ei convenire, quod aliquid ab aliquo peteret: ergo videtur, quod Christo non convenit orare.* 126. 3. d. 17. ar. 3. q. 1. & 4. d. 15. q. 4. art. 6. q. 2. 1. & Jo. 11. le. 6. col. 2. fi. a. li. 3. c. 24. in princ.

2 *Præterea, Non oportet orando petere illud, quod aliquis scit pro certo esse futurum (sicut non oramus quod sol oriatur cras) neque est etiam conveniens quod aliquis orando petat, quod scit nullo modo esse futurum. Sed Christus sciebat circa omnia quid esset futurum, Ergo non conveniebat ei aliquid orando petere.*

3 *Præterea, Damascen.* dicit in lib. 3. quod oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed intellectus Christi non indigebat ascensione in Deum: quia semper intellectus ejus erat Deo conjunctus, non solum secundum unionem hypostasis, sed etiam secundum fruitionem beatitudinis. Ergo Christo non conveniebat orare.* Lib. 3. orthod. fid. ca. 24 in princip.

Sed contra est, quod dicitur Luc. 6. Factum est, in illis diebus exiit in montem orare, & erat pernoctans in oratione Dei.

a *Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est* in Secunda parte) oratio est quædam explicatio propriæ voluntatis apud Deum, ut eam impleat. Si igitur in Christo esset una tantum voluntas, scilicet divina, nullo modo competeret sibi orare, quia voluntas divina per se ipsam est effectiva eorum, quæ vult: secundum illud Psalm. 134. Omnia quæcumque voluit Dominus, fecit. Sed quia in Christo est alia voluntas divina, & alia humana & voluntas humana non est per se ipsam efficax ad implendum quæ vult, nisi per virtutem divinam: inde est quod Christo, secundum quod est homo, & humanam voluntatem habens, competit orare.* 2. 2. q. 83. ar. 1. & 2.

b *Ad primum ergo dicendum, quod Christus poterat perficere omnia quæ volebat, secundum quod Deus, non autem secundum quod homo: quia secundum quod homo, non habuit omnipotentiam, ut supra habitum est.* Nihilominus tamen ipse idem Deus existens & homo, voluit ad* q. 13. ar. 1.

Pa-

Patrem orationem porrigere: non quasi ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem. Primo quidem, ut ostenderet se esse a Patre. Unde ipse dicit Joan. 11. Propter populum qui circunstat, dixi, scilicet verba orationis, ut credant, quia tu me misisti. Unde Hilarius in 10. de Trinit. dicit: Non prece eguit, pro nobis oravit, ne Filius ignoraretur. Secundo ut nobis exemplum orandi daret. Unde Ambros. dicit super Lucam.* Noli insidiatrices aperire aures, ut putes Filium Dei, quasi infirmum rogare, ut impetret, quod implere non possit, potestatis enim est author, obedientiæ magister, ad præcepta virtutis suo nos informat exemplo. Unde & August.* dicit super Joan. Poterat Dominus in forma servi, si hoc opus esset, orare silentio: sed ita se Patri exhibere voluit precatorem, ut meminisset nostrum se esse doctorem.*

Lib. 10. parum ante finem. Lib. 5. in Luc. c. 6. titul. illius c. est de oratione. Jesu in monte, paulo a princ. to. 5 Tra 104. parum ante med. to. 9.

c *Ad secundum dicendum, quod inter alia, quæ Christus scivit futura, scivit quædam esse fienda propter suam orationem, & hujusmodi non inconvenienter a Deo petiit.*

d *Ad tertium dicendum, quod ascensio nihil est aliud, quam motus in id, quod est sursum: motus autem, ut habetur in 3. de Anima,* dupliciter dicitur. Uno modo proprie, secundum quod importat exitum de potentia in actum, prout est actus imperfecti: & sic ascendere competit ei, quod est potentia sursum, & non actu. Et hoc modo, ut Damasc.* dicit in 3. lib. intellectus humanus Christi non eget ascensione in Deum: cum sit semper Deo unitus, & secundum esse personale, & secundum contemplationem beatam. Alio modo dicitur motus, qui est actus perfecti: id est, existentis in actu: sicut intelligere & sentire dicuntur quidam motus. Et hoc modo intellectus Christi semper ascendit in Deum, quia semper contemplatur ipsum, ut supra se existentem.*

Lib. 3. de anima text. 28. tom. 2.

Li. 3. c. 24. circa princ.

COMMENTARIUS.

EX corpore articuli duæ colliguntur assertiones. Prima est, si Christus tantum esset Deus, seu (quod idem est) si in eo tantum esset voluntas divina, non fore capacem orationis. Quod est per se evidens, ut idem D. Th. 2. 2. q. 83. art. 10. latius docuit, quia oratio est actus inferioris deprecantis superiorem, ut se adjuvet; unde est actus indigentis ope alterius, cui cultum & reverentiam exhibet, & ideo ad religionem pertinet: Deus autem, neque alterius ope indiget, neque alterum revereri, aut religione colere potest, cum omnipotens sit, & superiorem non habeat, & ideo orare non potest, neque enim ad se ipsum orationem dirigere valet, ut per se constat. Neque ad hoc refert, quod in Deo sit personarum distinctio, omnes enim æquales sunt & eadem omnipotentia, intellectu, & voluntate operantur, & ideo non potest una magis alteram orare, quam se ipsam.

a Secunda assertio D. Th. est, Christum Dominum ut hominem, quia humanam habet voluntatem, & intellectum, vere ac proprie orare posse, humana enim voluntas, etiam Christi, non est per se efficax, sed auxilio indiget divino, quod orando implorare potest, & voluntatem suam apud Deum explicando in quo ratio orationis consistit, ut D. Th. inquit, quod non est hujus loci latius explicare: in quo enim actus orationis consistat, & cujus facultatis actus sit, non facile (ut existimo) explicari potest: id tamen agendum est in 2. 2. q. 83. Nunc quod præsenti instituto satis est, supponamus, actum mentalis orationis seu petitionis apud Deum (de hoc enim agimus) includere, vel supponere aliquid ad intellectum, & aliquid ad voluntatem pertinens, scilicet voluntatem, seu desiderium obtinendi aliquid a Deo, seu ope divina: quæ voluntas supponit, Deum cognosci ut authorem talis boni, a quo expectandum est, & petendum: deinde includit oratio ordinationem quandam hujusmodi voluntatis, seu desiderii ad Deum qua homo manifestat Deo suum affectum, cupiens & sperans obtinere, quod appetit: sive igitur hæc ordinatio, vel explicatio desiderii apud Deum ad intellectum, sive ad voluntatem pertineat: constat tamen Christi animam capacem fuisse omnium istorum actuum, cum creata sit, Deoque subjecta, & inferior.

Ratio orationis quæ sit.

b Solutio ad primum nonnihil difficultatis habet, argumentum enim erat, Christum non indigere oratione, cum omnia per se possit. Respondet autem primum D. Th. Christum ut hominem non potuisse perficere omnia, quæ volebat sine oratione, quia ut homo non erat omnipotens: subdit vero deinde voluisse ad Patrem orationem porrigere, non quia ipse esset impotens, sed propter nostram instructionem, & exemplum. Quæ duo non videntur inter se consentanea, quia si propterea fuit capax orationis, quia ut homo non omnia poterat, ergo revera oravit, quia erat impotens. Et confirmatur, quia si tantum oravit propter instructionem, & exemplum, nec nunc oraret, neque in via orasset, nisi tantum publice. Respondetur mentem D. Th. esse, cum Christus sit Deus, assumendo humanitatem, potuisse illi communicare, ut omnia quæ vellet, operaretur absque orationis vel petitionis indigentia: & hoc modo dicitur orasse, non quia sit impotens, nimirum ipsa persona Christi ad operandum hoc modo per humanitatem suam: de facto tamen noluit communicare hanc efficaciam suæ humanitati, nisi per hoc medium orationis, & petitionis, & ideo recte etiam dicitur in quantum hominem non omnia posse sine oratione. Et hoc sensu etiam potest vere dici, Christum ut hominem interdum orasse, non solum propter instructionem, & exemplum, sed quia sine oratione revera non posset perficere, quod volebat: quamquam hoc totum ad nostram instructionem, & exemplum ordinatum sit. Ad confirmationem respondetur, illas esse optimas rationes, sed non adæquatas, nam etiam voluit Deus Christum, ut hominem oratione indigere, ut servaretur debitus ordo inferioris naturæ ad superiorem, & ut debitum orationis cultum divinitati præberet.

Christus cur oraverit.

c Secundum argumentum duas partes habet: altera est, quomodo Christus petebat orando, quæ certo sciebat esse futura. Et hanc facile dissolvit D. Th. dicendo, ideo orasse, quia præsciebat per orationem suam fuisse futura. Altera pars erat, quo modo orando petebat interdum, quæ sciebat nullo modo esse futura. Et huic parti nihil respondet D. Th. fortasse enim omisit in 4. art. explicandam. Responsio vero est, simpliciter non petiisse res hujusmodi, sed solum interdum sub conditione explicasse affectum suum propter instructionem nostram, vel exemplum, vel alias honestas causas.

d In solutione ad tertium videtur sentire D. Th. Christum orasse Deum per ipsam contemplationem beatam: & hoc modo applicat orationi Christi definitionem Damasc. scilicet orationem esse ascensum mentis in Deum, ut scilicet in Christo intelligatur, non de aliquo novo ascensu, sed de illo, quem perpetuo habet per contemplationem beatam. Et est hoc quidem verum, quia (sicut supra diximus) potuit anima Christi, supposita visione Dei, exercere circa creaturas in Deo visas actus charitatis proximorum, liberos & meritorios, & ita etiam potuit desiderare illis bona, atque adeo ea petere a Deo. Addi vero potest, per actus scientiæ infusæ, potuisse animam Christi habere novas ascensiones mentis in Deum, nunc per unum affectum, postea per alium, & hoc modo novas orationes fundere extra contemplationem beatam. Quæ omnia facile ex supra tractatis de scientia, & voluntate Christi constare possunt.

ARTICULUS II.

Utrum Christo conveniat orare, secundum suam sensualitatem.

AD *secundum sic proceditur. Videtur, quod Christo conveniat orare secundum suam sensualitatem. Dicitur enim in Psal. 83. ex persona Christi. Cor meum & caro mea exultaverunt in Deum vivum. Sed sensualitas dicitur appetitus carnis. Ergo sensualitas Christi potuit ascendere in Deum vivum, exultando, & pari modo orando.*

117. Infra. art. 4. co. & ad 7. & 3. dist. 17. ar. 3. & opu. 3. c. 340. & apus. 7.

2 *Præterea, Ejus videtur esse orare, cujus est desiderare illud quod petitur. Sed Christus petivit aliquid quod desideravit ejus sensualitas, cum dixit, Transeat a me calix iste: sicut dicitur Matthæi 26. Ergo sensualitas Christi oravit.*

3 *Præterea, Magis est uniri Deo in persona, quam ascendere in Deum per orationem. Sed sensualitas fuit assumpta a Deo in unitatem personæ, sicut & qualibet pars humanæ naturæ. Ergo multo magis potuit ascendere in Deum orando.*

Sed contra est, quod dicitur ad Philippens. 2. quod Filius Dei secundum naturam, quam assumpsit, in similitudinem hominum factus est. Sed alii homines non orant secundum sensualitatem. Ergo nec Christus oravit secundum sensualitatem.

a Re-

2 *Respondeo dicendum, quod orare secundum sensualitatem potest intelligi dupliciter. Uno modo sic, quod ipsa oratio sit actus sensualitatis: & hoc modo Christus secundum sensualitatem non oravit: quia ejus sensualitas ejusdem naturæ & speciei fuit in Christo & in nobis. In nobis autem non potest sensualitas orare, duplici ratione. Primo quidem, quia motus sensualitatis non potest sensibilia transcendere: & ideo non potest in Deum ascendere: quod requiritur ad orationem. Secundo, quia oratio importat quandam ordinationem: prout, scilicet, aliquis desiderat aliquid quasi a Deo implendum, & hoc est solius rationis, Unde oratio est actus rationis, ut in secunda parte habitum est.* * *Alio modo potest dici aliquis orare secundum sensualitatem, quia, scilicet, ejus oratio, orando, Deo proponit quod est in appetitu sensualitatis ipsius, & secundum hoc Christus oravit secundum sensualitatem in quantum, scilicet, oratio ejus exprimebat sensualitatis affectum tanquam sensualitatis advocata: & hoc, ut nos de tribus institueret. Primo quidem, ut ostenderet se veram naturam humanam suscepisse cum omnibus naturalibus affectibus. Secundo, ut ostenderet, quod homini licet secundum naturalem affectum aliquid velle, quod Deus non vult. Tertio ut ostendat quod proprium affectum debet homo divinæ voluntati subjicere. Unde August.* in Enchir. dicit. Sed Christus hominem gerens, ostendit privatam quandam hominis voluntatem, cum dicit, Transeat a me calix iste. Hæc enim erat voluntas humana, proprium aliquid & tanquam privatum volens. Sed quia recto corde rectum vult esse hominem, & ad eum dirigi, subdit. Veruntamen non sicut ego volo, sed sicut tu. Ac si dicat, videte in me, quia potestis aliquid proprium velle, etsi Deus aliud velit.*

2.2.q.83. art.1.

Ps.32. cōcione 1. super illud Recto s decet collaudatio tom.8.

Ad primum ergo dicendum, quod caro exultavit in Deum vivum, non per actum carnis ascendentem in Deum: sed per redundantiam a corde in carnem, in quantum appetitus sensitivus sequitur motum appetitus rationalis.

*Ad secundum dicendum, quod licet sensualitas hoc voluerit quod ratio petebat: hoc tamen orando petere non erat sensualitatis, sed rationis, ut dictum est.**

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod unio in persona est secundum esse personale: quod pertinet ad quamlibet partem humanæ naturæ. Sed ascensio orationis est per actum, qui non convenit nisi rationi, ut dictum est. Unde non est similis ratio.*

In corp. art.

COMMENTARIUS.

Quæstio hujus articuli & in se facilis est, & non est singularis de Christo Domino, sed communis omnibus hominibus, neque habet in Christo singularem aliquam rationem dubitandi, & ideo circa illam nihil adnotare oportet, pertinet enim ad 2.2.q.83. art.1. hic vero a D.Th. proposita ad explicandum, quomodo, & propter quas causas Christus interdum oraverit, proponendo, sed repræsentando Patri suo sensualitatis affectum. Quod luculenter satis, & distincte docet, neque alia explicatione indiget.

ARTICULUS III.

Utrum fuerit conveniens Christum pro se orare.

128. 3.d 17. ar. 3. q.2. & opusc.7. Et Joan. 12. lec 4. col. 2.

A*D tertium sic proceditur. Videtur: quod Christo non fuerit conveniens pro se orare. Dicit enim Hilarius* in 10. de Trinitat. Cum sibi non proficeret deprecationis sermo, ad profectum tamen nostræ fidei loquebatur. Sic ergo videtur, quod Christus non sibi, sed nobis oraverit.*

* Lib.10. parū ante finem. art. 1. hujus q. L.26.c.8. in fine to.9

2 *Præterea, Nullus orat nisi pro eo quod vult: quia sicut dictum est*, oratio est quædam explicatio voluntatis per Deum implendæ. Sed Christus volebat pati ea, quæ patiebatur: dicit enim Augustinus 26. contra Faustum, Homo plerunque irascitur, etsi nolit, contristatur, etsi nolit, dormit etsi nolit, esurit, ac sitit. Ille autem scilicet Christus, omnia ista habuit, quia voluit. Ergo ei non competebat pro se ipso orare.*

Aliquantulum a princ. icē cipit. Evangelica præcepta.

3 *Præterea, Cyprianus dicit in libro* de oratione Dominica: Pacis doctor & unitatis Magister noluit sigillatim & privatim preces fieri, ut quis cum precatur, pro se tantum precetur. Sed Christus illud implevit quod docuit, secundum illud Actorum primo, Cœpit Jesus facere & docere. Ergo Christus nunquam pro se solo oravit.*

Sed contra est, quod ipse Dominus orando dicit Joan. 17. Clarifica filium tuum.

Respondeo dicendum, quod Christus pro se oravit dupliciter. Uno modo exprimendo affectum sensualitatis (ut supra dictum est) vel etiam voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura, sicut cum oravit a se calicem passionis transferri. Alio modo, exprimendo affectum voluntatis deliberatæ, quæ consideratur ut ratio: sicut cum petiit gloriam resurrectionis. Et hoc rationabiliter. Sicut enim dictum est, Christus ad hoc uti voluit oratione ad Patrem ut nobis daret exemplum orandi, & ut ostenderet, Patrem suum esse auctorem, a quo & æternaliter processit secundum divinam naturam, & secundum naturam humanam ab eo habet quicquid boni habet. Sicut autem in humana natura, quædam bona habebat a Patre jam percepta, ita etiam expectabat ab eo quædam bona nondum habita, sed percipienda. Et ideo sicut bonis jam perceptis in humana natura gratias agebat Patri, recognoscendo eum auctorem (ut patet Matth.26. & Joan. 11.) ita etiam, ut Patrem auctorem recognosceret, ab eo orando petebat ea quæ sibi deerant, secundum humanam naturam, puta gloriam corporis & alia hujusmodi. Et in hoc etiam nobis dedit exemplum, ut de perceptis a nobis muneribus gratias agamus, & etiam nondum habita orando postulemus.*

Art. præc.

Art.1 hujus q. ad.2.

Ad primum ergo dicendum quod Hilarius loquitur quantum ad orationem vocalem, quæ non erat ei necessaria propter ipsum, sed solum propter nos. Unde signanter dicit, quod sibi non proficiebat deprecationis sermo. Si enim desiderium pauperum exaudit Dominus (ut in Psal. 6. dicitur) multo magis sola voluntas Christi habet vim orationis apud Patrem. Unde ipse dicebat Joan. 11. Ego sciebam, quoniam semper me audis, sed propter populum qui circumstat, dixi, ut credant, quia tu me misisti.*

Loco in argum. 1. citato.

Ad secundum dicendum, quod Christus volebat quidem pati illa, quæ patiebatur, pro tempore illo: sed nihilominus volebat, ut post passionem, gloriam corporis consequeretur, quam nondum habebat. Quam quidem gloriam expectabat a Patre sicut ab auctore, & ideo convenienter ab ipso eam petebat.

Ad tertium dicendum, quod ipsa gloria, quam Christus orando petebat, pertinebat ad salutem aliorum, secundum illud Roman. 4. Resurrexit propter justificationem nostram. Et ideo illa etiam oratio, quam pro se faciebat, erat quodammodo pro aliis. Sicut & quicumque homo aliquod bonum a Deo postulat, ut utatur illo ad utilitatem aliorum, non sibi soli, sed etiam aliis orat.

COMMENTARIUS.

Respondet D.Th. Christum pro se orasse, interdum repræsentando simplicem affectum, interdum efficaciter petendo quod omnino fieri volebat, ut cum Joan.17.orabat: *Pater venit hora, clarifica Filium tuum.* Quæ doctrina de fide certa est, expresse enim habetur in Evangelio, & rationes seu congruentiæ illius optimæ a D.Th. afferuntur.

Solutiones argumentorum sunt notandæ, præsertim primi & tertii; nam in primo explicat dictum Hilarii lib. 10. de Trinit. circa finem dicentis, Christo non profuisse deprecationis sermonem, sed propter nostrum profectum interdum orasse. Quod dicit D. Th. intelligendum esse de oratione vocali, quæ non erat illi necessaria propter ipsum, sed propter nos. In quo satis indicat D.Th. orationem mentalem fuisse Christo necessariam propter ipsum, ut super articulum primum etiam docuimus: fuit enim illi necessaria ad impetrandam, & merendam gloriam corporis, & impetrandam sui nominis claritatem, quia hoc medium erat a Deo præscriptum ad illum effectum consequendum: oratio autem vocalis per se non requiritur ad impetrationem, vel meritum, sed vel ad excitandam, & colligendam mentem, vel ad augendam satisfactionem, ut D.Th. docet. 2.2.q.83.art.12. Et ideo non fuit Christo propter se necessaria, sed propter nos. Et ad hunc modum explicat D.Th. in eadem solutione verba Christi Joan.11. *Pater, gratias ago tibi, quoniam audisti me, &c.* Quem locum statim fusius in disputatione tractabimus.

In solutione vero ad tertium explicat D.Thom. verba Cypr. in expositione orationis dominicæ in principio totius expositionis post totum præambulum, ubi sic inquit: *Ante omnia pacis doctor, atque unitatis magister sigillatim*

tim noluit, & privatim precem fieri, ut quis, cum precatur, pro se tantum precetur; & infra; *Publica est nobis, & communis oratio, & quando oramus, non pro uno, sed pro toto populo oramus, quia totus populus unum sumus, &c.* quæ late prosequitur. Dicit autem D.Th. Christum Dominum hanc legem orandi servasse, etiam cum gloriam suam postulavit: quia ejus gloria commune bonum est omnium nostrum, & eamdem dicit nos servare, cum aliquid nobis privatim petimus, ut eo in aliorum utilitatem utamur. Non est autem intelligendum, hanc legem seu conditionem simpliciter, & absolute esse de necessitate orationis, ut recta sit, & honesta; potest enim aliquis interdum sibi, & alteri in particulari vitam, vel gratiam postulare, nihil pro aliis petendo, nec de eorum utilitate cogitando: quia neque charitas, neque aliqua virtus obligat ad desiderandum, vel petendum bonum aliorum, quandocumque nostrum bonum appetimus, vel postulamus: non est igitur hoc de ratione honestæ, & rectæ orationis, loquendo in particulari de singulis orandi actibus. Absolute tamen, & universe loquendo ad munus orandi pertinet, ut non solum pro nobis, sed etiam pro aliis oremus, quod Cyprianus in dictis verbis intendit: unde, cæteris paribus, tanto erit perfectior oratio, quanto non solum ipsi oranti, sed etiam aliis utilis fuerit. Et propterea merito D.Thomas explicare voluit, quo modo hæc perfectio etiam in illa oratione, qua Christus pro se oravit, non defuerit.

ARTICULUS IV.

Utrum oratio Christi semper fuerit exaudita.

199. *AD quartum sic proceditur. Videtur, quod oratio Christi non semper fuerit exaudita. Petiit enim a se removeri calicem passionis: ut patet Matthæi 26. Qui tamen ab eo non fuerit translatus. Ergo videtur, quod non omnis oratio ejus fuerit exaudita.*

3 d. 17. ar. 3. q. 3 & 4. & opusc. 3 cap. 140. & opusc. 7. & Ps. 20. co. 4. & Joan. 12. l. 4. col. 2. & Heb 5. col. 5.

2 *Præterea, Ipse oravit, ut peccatum crucifixoribus suis ignosceretur: ut patet Lucæ 22. Non tamen omnibus peccatum illud fuit dimissum: nam Judæi fuerunt pro illo peccato puniti. Ergo videtur, quod non omnis ejus oratio sit exaudita.*

3 *Præterea, Dominus oravit pro his qui erant credituri per verbum Apostolorum in ipsum, ut omnes in eo unum essent, & ut pervenirent ad hoc, quod essent cum ipso. Sed non omnes ad hoc perveniunt. Ergo non omnis ejus oratio est exaudita.*

4 *Præterea, in Psalm. 21. dicitur in persona Christi, Clamabo per diem, & non exaudies. Non ergo omnis oratio Christi fuit exaudita.*

Sed contra est, quod Apostolus dicit ad Hebr. 5. Cum clamore valido & lacrymis offerens, exauditus est pro sua reverentia.

Art. præc. arg. 2. & art. 1. hujus quæst.

a *Respondeo dicendum, quod (sicut dictum est*) oratio est quodammodo interpretativa voluntatis humanæ. Tunc ergo alicujus orantis exauditur oratio, quando ejus voluntas adimpletur. Voluntas autem simpliciter hominis est rationis voluntas: hoc enim absolute volumus, quod secundum deliberatam rationem volumus. Illud autem quod volumus secundum motum sensualitatis, vel etiam secundum motum voluntatis simplicis, quæ consideratur ut natura, non simpliciter volumus, sed secundum quid, scilicet si aliud non obsistat, quod per deliberationem rationis invenitur. Unde talis voluntas magis est dicenda velleitas, quam absoluta voluntas, quia scilicet homo hoc vellet, si aliud non obsisteret. Secundum autem voluntatem rationis, Christus nihil aliud voluit, nisi quod scivit Deum velle. Et ideo omnis absoluta voluntas Christi, etiam humana, fuit impleta, quia fuit Deo conformis: & per consequens omnis ejus oratio fuit exaudita. Nam & secundum hoc aliorum orationes implentur, quod sunt eorum voluntates Deo conformes: secundum illud Rom. 8. Qui autem scrutatur corda, scit, id est, approbat quid desideret spiritus, id est, quid faciat Sanctos desiderare: quoniam secundum Deum, id est, secundum conformitatem divinæ voluntatis, postulat pro Sanctis.*

Can. 31. in Matt. paulo a medio.

Ad primum ergo dicendum, quod illa petitio de translatione calicis, diversimode a Sanctis exponitur. Hilarius enim super Matth. dicit. Qui autem ut a se transeat, rogat, non ut ipse prætereatur, orat, sed ut in alterum id, quod a se transit, accedat: atque ideo pro his orat, qui passuri post se erant: ut sit sensus. Quomodo a me bibetur calix iste passionis: ita ab his bibatur sine spei diffidentia, sine sensu doloris, sine metu mortis. Vel secundum Hieronym.* signanter dicit, Calix iste, hoc est, populi Judæorum: qui excusationem ignorantiæ habere non potest, si me occiderit habens leges & Prophetas, qui me vaticinantur. Vel secundum Dionys. Alexandrinum. Quod dicit, Transfer calicem istum a me, non hoc est, non adveniat mihi: nisi enim advenerit, transferri non poterit. Sed sicut quod præterit, nec intactum est nec permanens, sic Salvator leviter invadentem tentationem flagitat pelli. Ambrosius* autem dicit & Origenes & Chrysostom. quod hoc petiit quasi homo, naturali voluntate mortem recusans. Sic ergo si intelligatur quod petierit per hoc alios Martyres suæ passionis imitatores fieri, secundum Hilar.* vel si petiit quod timor bibendi calicis eum non perturbaret, vel quod mors eum non detineret: omnino impletum est quod petivit. Si vero intelligitur petiisse, quod non biberet calicem mortis & passionis, vel quod non biberet ipsum a Judæis, non quidem est factum quod petiit: quia ratio quæ petitionem proposuit, nolebat ut hoc impleretur: sed ad instructionem nostram volebat demonstrare nobis suam voluntatem naturalem & motum sensualitatis, quem sicut homo habebat.*

Super illum locum Matt. 9. tom. 1.

Ambr. lib. 10. in Luc. homil. 15. Origen. ho. 35. in Matt in 6. fo. a prin. illius tomo 2. Chrys. ho. 14. in Matt. 10. a * Hilar. canon. 31. in Matth.

Ad secundum dicendum, quod Dominus non oravit pro omnibus crucifixoribus, neque etiam pro omnibus, qui erant credituri in eum: sed pro his solum, qui erant prædestinati, ut per ipsum vitam consequerentur æternam.

Unde patet etiam Responsio ad tertium.

*Ad quartum dicendum, quod cum dicit, Clamabo, & non exaudies, intelligendum est quantum ad affectum sensualitatis, quæ mortem refugiebat: exauditur tamen quantum ad effectum rationis, ut dictum est.**

In corp. art.

COMMENTARIUS.

QUæstio hujus articuli coincidit cum quæstione supra tractata de voluntate Christi, an semper fuerit impleta; diximus autem absolutam voluntatem semper impletam esse, non tamen simplicem affectum, seu velleitatem: cum ergo oratio sit explicatio voluntatis, constat illam orationem, quæ ex voluntate absoluta proficiscebatur, semper esse exauditam, non vero, quæ ex sola conditionata voluntate, & secundum quid, ut bene D.Th. respondet & declarat. Omnia vero, quæ in solutionibus argumentorum attingit, in superioribus etiam tractata sunt, nam in solutione ad primum tractat locum Matth. 26. *Pater, si possibile est, &c.* Cum quo coincidit illud. Psal. 21. *Clamabo per diem, & non exaudies*, quod tangit in solutione ad 4. quæ supra tractavimus, partim disput. 24. sect. 2. partim disput. 38. sect. 2. & sequent. In solutione vero ad 2. & 3. declarat D.Th. quomodo Christus aliter pro prædestinatis, quam pro reprobis oraverit, de qua re egimus disp. 41. sect. 2.

DISPUTATIO XLV.

In duas sectiones distributa.

De oratione Christi in via, & in patria.

IN præcedentibus disputationibus, circa quæst. 20. D. Thom. explicuimus quomodo virtus obedientiæ vere, ac proprie in Christo Domino locum habuerit, quatenus ut homo Deo subjectus est: nunc convenienter explicandum sequitur, quomodo etiam fuerit capax virtutis religionis ad Deum; cum enim dixerimus, illum ut hominem esse non solum subjectum, sed etiam servum, & ad officium servi pertineat, cultum & reverentiam exhibere domino, consequens necessario fit, Christum ut hominem perfectissime observasse hoc officium erga Deum, atque adeo cultum Deo debitum, scilicet latriæ, & religionis illi exhibuisse: unde Matth. 4. & Luc. 4. tam de aliis, quam de se ipso generalem sententiam protulit dicens, *Dominum tuum adorabis, & illi soli servies*, & Joan. 4. *Vos adoratis quod nescitis, nos adoramus quod scimus.* Itaque dubium non est, quin virtus religionis vere ac proprie in Christum conveniat. Cum vero hæc virtus plures habeat actus, duo tamen sunt præcipui, ad quos cæteri revocantur, scilicet oratio, & sacrificium, & ideo de his duobus specialiter disputatur a D. Th. in hac, & sequen-

Religionis actus præcipui.

ſequenti quæſt. quia cæteri ſpecialem difficultatem non habent. Quia licet de voto quæri poſſit, an aliquod votum emiſerit, & de juramento, an aliquando vere juraverit, tamen primum horum in Evangelio fundamentum non habet. De ſecundo vero diſputari ſolet in materia de juramento, & quidem de utroque aliquid infra dicemus in ſecundo tomo. De oratione igitur Chriſti duo breviter explicanda ſunt, aliud ad ſtatum viatoris, aliud ad ſtatum comprehenſoris pertinens.

SECTIO I.

An Chriſtus in ſtatu viæ vere, ac proprie oraverit.

ORatio generaliori quadam ſignificatione ſignificat omnem actum interiorem, qua anima in Deum elevatur per contemplationem, vel meditationem, devotionem, aut ſimiles actus, & ſi hoc modo ſumatur oratio, non eſt quod diſputetur, an in Chriſto fuerit, cujus anima perfectiſſima contemplatione in Deum ferebatur, non ſolum per beatam fruitionem, ſed per ſcientiam etiam infuſam, & liberum charitatis actum, ut in ſuperioribus ſatis tractatum eſt. *Orationis acceptiones.* Alio ergo modo magis proprio ſumitur oratio, ut ſignificat petitionem, ſeu poſtulationem, aut ſupplicationem, quæ includit obſecrationem, & gratiarum actionem, & alios actus ſimiles, ut D.Th. exponit 2.2.q.83.art.7. & de hoc etiam genere orationis certiſſimum eſt, Chriſtum Dominum in via exiſtentem ſæpiſſime illam exercuiſſe. *Chriſtus vere oravit.* Quod enim gratias egerit Patri ſeu Deo, frequenter in Evangelio legimus, Lucæ 22. *Accepto calice & pane, gratias egit*, Joan. 11. *Pater gratias ago tibi, quia audiſti me*, & Matth. 11. *Confiteor tibi, Pater, Domine cœli & terræ*, Joan. vero 12. petiit Chriſtus, *Pater, clarifica nomen tuum*; & c. 17. longam habuit orationem ſimilem, & poſtea in horto, ac tandem In Cruce. Ac denique Paul. ad Hebr. 5. *In diebus*, inquit, *carnis ſuæ preces ſupplicationeſque ad eum, qui poſſit illum ſalvum facere a morte, cum clamore valido, & lachrymis offerens, exauditus eſt pro ſua reverentia.* Quæ omnia, ſicut proprie dictum genus orationis ſignificat, ita proprie intelligenda ſunt: ſicut ab univerſa Eccleſia, & omnibus Patribus, & Theologis intelliguntur, & ipſa Scripturæ ſinceritas & hiſtoriæ veritas poſtulant. Quomodo autem Chriſtus ut homo capax fuerit hujus orationis ſatis, explicando articulos D. Thom. declaratum eſt. Cur autem decens fuerit ipſum orare, ſatis ex honeſtate ipſiuſmet actus orationis perſpici poteſt: continet enim decentiſſimum Dei cultum, & ideo per ſe conveniens fuit, ut Chriſtus ut homo illum Patri exhiberet & mente, & corpore. Deinde fuit hoc expediens, ut Chriſtus omnibus modis operaretur noſtram ſalutem merendo, ſatisfaciendo, & impetrando. Et ut nobis daret exemplum eiſdem modis illam per orationem procurandi, ut late tractat Hilarius lib. 10. de Trinit. a medio, & Ambroſ. lib. 5. in Luc. cap. de oratione Jeſu in monte, & Damaſcen. lib. 3. cap. 24. Auguſt. epiſt. 121. cap. 14. Ubi dicit voluiſſe Chriſtum interdum ita orare ut non exaudiretur, ut nobis eſſet exemplum patientiæ, quando non fit quod petimus.

Dubium. Solum illud poteſt hic breviter dubitari, an revera Chriſtus in oratione aliquid petierit, quia illud medium erat ſibi neceſſarium ut id fieret, vel ſolum propter exercitium virtutis, & exemplum noſtrum. Et ratio dubitandi ſumi poteſt ex facto Chriſti Joan. 11. ubi, cum Martha illi dixiſſet, *Scio, quia quæcumque popoſceris a Deo, dabit tibi Deus*, reſpondit ipſe Dominus, *Reſurget frater tuus*, quaſi diceret, ſua poteſtate ſe id facturum, & non indigere oratione, ſeu petitione, cum ipſe ſit Deus. Ubi Chryſ. homil. 61. notat, Martham non altius ſenſiſſe de Chriſto, quam de puro homine, cum ipſum non niſi media petitione, & oratione poſſe reſuſcitare mortuum exiſtimaret, unde Chriſtus inferius, cum gratias Patri egiſſet, ſubdit, *Ego autem ſciebam, quia ſemper me audis: ſed propter populum, qui circumſtat, dixi, ut credant, quia tu me miſiſti*, ubi indicat ſolum propter exemplum gratias egiſſe Patri, eo quod ipſum exaudiſſet. Unde Chryſoſt. ibi homil. 63. & Euthym. ibi, & Ambroſ. lib. 4. de fide c. 3. ita exponunt illa verba, quæ Chriſtus ſubjunxit, *Ego autem ſciebam, quia ſemper me audis*, ut illa ad divinitatem Chriſti referant. Unde ita exponunt, *Gratia tibi ago*, non quia indigeam precibus coram te, ſcio enim unam voluntatem me tecum habere, ideoque ſemper velle, quod ego volo, *ſed propter populum, qui circunſtat, &c.* Et Theophyl. advertit, Chriſtum, ante quam oraſſet, vel aliquid petiiſſet, dixiſſe, *Gratias tibi ago, quia audiſti me*, quia enim non opus habebat oratione, non fuit oratio exaudita, ſed voluntas impleta, & hoc fuit Chriſto exaudiri juxta phraſim Scripturæ, ſecundum illud Pſalm. 9. *Deſiderium pauperum exaudivit Dominus*, & Job. 31. *Deſiderium meum audiat omnipotens.* Et confirmatur ex Damaſc. lib. 4. de fide, cap. 19. circa medium, ubi inquit, quædam dici de Chriſto homine ſimulationis modo, *Ut cum precatur*, inquit: & ſubdit. *His enim, & ſimilibus, neque ut Deus, neque ut homo opus habebat, verum ratione humanitati congruente ad id ſe confirmabat, quod uſus, atque utilitas poſcebat, verbi gratia, ob eam cauſam precabatur, ut ſe impium quendam, Deique adverſarium minime eſſe demonſtraret, atque ut Patrem, a quo originem ducebat, honore afficeret.*

Dicendum tamen eſt (ſicut in articulo primo circa ſolutionem ad primum adnotavimus) primum, Chriſtum vere ac proprie oraſſe poſtulando, & ſuppliciter petendo aliquid a Patre, ut ex Evangelio conſtat. Ex quo fit conſequens, ſæpe ex divina providentia & ordinatione ita fuiſſe res diſpoſitas, & prædefinitas, ut multa fuerint a Chriſto homine per orationem impetranda, quæ ſine illius oratione non fierent; *Oratio quomodo Chriſto neceſſaria fuerit.* ſicut enim non redemiſſet homines, niſi pro illis pateretur, quia ita fuerat a Deo præſcriptum, & præordinatum, ita neque ſine oratione obtinuiſſet, quæ non niſi per orationem obtinenda erant, juxta divinam præordinationem. Unde ſicut neceſſarium fuit illi pati, ut ita intraret in gloriam ſuam, & nos ſecum in illam introduceret: ita neceſſarium fuit illi orare ad impetrandum multa, quæ per orationem obtinuit: juxta illud Pſalm. 2. *Poſtula a me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam*: at vero ſicut neceſſitas paſſionis ad redemptionem noſtram non fuit ex defectu perſonæ, aut quia Chriſtus non eſſet ſufficiens infinitis aliis modis, vel operibus illam perficere, ſed quia propter congruentes rationes Deus illam ordinavit ut neceſſarium medium ad illum finem: ita hæc neceſſitas orationis non fuit ex indigentia ipſius perſonæ, aut quia per ſe non ſufficeret ad efficiendum per humanitatem abſque petitione, quidquid petendo obtinuit, vel effecit, ſed quia propter rationes congruentes, & ad divinum honorem, noſtramque utilitatem pertinentes, ita a Deo fuit ordinatum, & diſpoſitum. Itaque uno verbo dici poteſt, Chriſtum ſimpliciter non indiguiſſe oratione, quia propter dignitatem perſonæ potuiſſet, quidquid vellet ſine oratione perficere, & de facto habuit etiam in humanitate ſua poteſtatem faciendi miracula, imperando & volendo ſine neceſſitate orationis. Nihilominus tamen in ſenſu compoſito, id eſt, ſuppoſita divina ordinatione, multa non potuit in quantum homo ſine oratione perficere, ut D.Thom. docuit, quod non negant citati Patres, ſed priorem hujus doctrinæ partem docere voluerunt: & hic eſt ſenſus Chryſoſt. Ambroſ. Theophyl. & Euthy. Qui facile etiam poteſt ad locum Joannis accommodari, quamquam quod Chriſtus dixit, *Ego autem ſciebam, quoniam ſemper me audis*, ſatis commode, & fortaſſe magis ad literam, de Chriſto ut homine intelligi poteſt, cujus oratio abſoluta & efficax ſemper exaudita eſt, ut ibi D.Thom. recte exponit. Quod vero ſequitur, *ſed propter populum, qui circumſtat, dixi*, &c. optime intelligi poteſt (ſicut D.Th. in art. 3. expoſuit quoddam dictum Hilar.) de gratiarum actione externa, & publica voce facta: hujuſmodi enim oratio, & gratiarum actio propter noſtram præcipue ædificationem, & exemplum facta eſt.

Ad Damaſc. reſpondetur, non negare veritatem orationis Chriſti, ſed neceſſitatem ſimpliciter, ſicut alios Patres. Unde non abſolute dicit, Chriſtum ſimulaſſe, ſed habuiſſe ſe ad modum ſimulantis, quia orando occultabat potentiam ſuam, ſicut cum interrogabat, occultabat ſuam ſcientiam, & cum admirabatur ſimiliter: tamen ſicut vere admirabatur & vere interrogabat, ita etiam vere orabat, & orando impetrabat.

SE-

SECTIO II.

Utrum Christus Dominus nunc in cœlo existens, vere ac proprie pro nobis oret.

DUobus modis (ut est doctrina D.Th. in 4.dist.45.q. 3.art. 3.& super cap. 7. ad Hebr.) intelligi potest Christum Dominum in cœlo existentem pro nobis orare, primo oratione expressa petendo nobis divinæ pietatis subsidium. Secundo oratione tantum interpretativa, per sua merita, quæ divino conspectui præsentia sunt, & exhibendo etiam se ipsum præsentem, & cicatrices vulnerum, quæ pro nobis sustinuit, re ipsa ostendendo.

Quomodo Christus pro nobis oret in cœlo. Quod ergo Christus Dominus altero ex his duobus modis, saltem posteriori, pro nobis interpellet, & oret, indubitatum est inter catholicos, sic enim dicit Paul. ad Hebr.9. Christum Jesum introiisse *in ipsum cœlum ut appareat nunc vultui Dei pro nobis*, & cap. 12. dicit Christi sanguinem melius loqui, & clamare ad Deum, quam Abel, & in eo saltem sensu verum est, quod Joan. ait 1. Canon. c.1. *advocatum habemus ad Patrem*, nam licet vox, *Paracletus*, interdum non intercessorem, sed consolatorem significet, ut Joan. 14. *Alium paracletum dabit vobis*, id est, consolatorem, exhortatorem, aut doctorem, hæc enim omnia illa voce significari possunt, & conveniunt in personam Spiritus sancti, & possunt etiam in Christum convenire, ut recte docent Cyril.lib.9. in Joan. c.44. August. lib. contra sermonem Arianor.c.19. & 20. nihilominus tamen in illo loco Joan. 2. obsecratorem, vel intercessorem significat, hæc enim est maxime propria significatio illius vocis, & sola illa Joannis intentioni quadrat, excitat enim, & animat peccatores, quoniam advocatum habent *apud Patrem Jesum Christum justum.* Et licet possit per metaphoram accommodari Christo, ut Deus est, eo modo, quo ad Rom. 8. dicitur Spiritus sanctus orare pro nobis, quia facit nos orare, ut indicat Nazia. orat.36. n.55. tamen literalis sensus est de Christo homine, ut constat ex proprietate vocum, & ex subjunctis verbis, *Et ipse est propitiatio pro peccatis nostris*, ut August. ibi exponit tract. 1. & D.Thom. super Joan. 14.& Cyril.lib.11.in Joan.c.9.& 19.& Concilium Francoford.colum.6.dicens.*Advocatus est, qui pro me judicem interpellet, qui causam necessitatis meæ, propria tuitione defendat*, Unde ad Rom.8.dicitur *interpellare pro nobis*, & ad Hebr.7.*Semper vivens ad interpellandum pro nobis.*

Difficultas vero superest, an non solum interpretative, sed etiam expresse petendo, & rogando, pro nobis in cœlo oret. Multi enim contendunt minime convenire hoc genus orationis in Christum ad dexteram Patris sedentem. Quam sententiam constantissime defendit Rupert.lib.9. de divin.officiis c.3. & in eam videntur inclinare Chrys. hom. 15. in ad Romanos, & 13. in ad Hebr. quem Theophyl. imitatur ad Heb. 7. & ad Rom. 8. qui dicunt, ipsam præsentiam Christi apud Patrem, & amorem ferventem, quo nos prosequitur, & quem Pater optime cognoscit, esse magnam interpellationem pro nobis, & hoc modo Christum esse advocatum nostrum, non quia denuo petat, vel oret, sed quia præsentia sua placat judicem, & causam nostram adjuvat. Neque videtur multum ab hac sententia distare Nazian. dicta orat. 36. n.53. & 54. dicens: *Unus mediator Dei & hominum, homo Jesus Christus, intercedit enim nunc quoque ut homo pro mea salute, quoniam cum eo corpore est, quod assumpsit*, & infra, *Advocatum habemus Jesum, non se nostra causa ad Patris pedes advolventem, servilique modo objicientem, procul sit ista servilis sane suspicio, spirituque indigna, neque enim Patris est hoc exposcere, aut Filii pati, nec de Deo hoc cogitare pium, atque æquum est.* Et Beda 1. Joan.2. *Unigenito filio*, inquit, *pro homine interpellare est, apud coæternum Patrem se ipsum demonstrare, eique pro humana natura rogasse, est eamdem naturam in divinitatis suæ celsitudine suscepisse. Interpellat ergo pro nobis Dominus, non voce, sed miseratione, quia quod damnare in electis noluit, suscipiendo servavit*, & D.Th. infra q.57. art.6. hanc interpellationem explicans dicit, *Ipsa repræsentatio sui ex natura humana, quam in cœlum intulit, est quædam interpellatio pro nobis*, & in primam Canonicam Joannis, c. 2. inquit, Christum, *in cœlo placare iram Patris, repræsentando Patri naturam humanam cicatricibus signatam, & ita sua merita allegantem, non nostra*, & infra inquit, *Triplicem esse intercessionem Christi pro nobis, primo ante passionem devota oratione, secundo in Cruce sanguinis effusione, tertio post Ascensionem, cicatricum repræsentatione*, & paulo post refert verba Bernardi, quę statim afferemus. Denique Concil. Francoford. supra ita exponit hanc interpellationem dicens, *Quia carnem, quam pro nobis assumpsit, Patri semper manifestat, ad cujus dexteram sedet, &c.* Hanc sententiam fundat Rupert. in verbis illis Joan. 16. ubi loquens Christus de statu gloriæ suæ inquit, *In illo die in nomine meo petetis, & non dico vobis, quia ego rogabo Patrem de vobis, &c.* Et confirmatur, quia si Christus nunc orat pro nobis, ergo possumus illum rogare ut pro nobis oret, consequens autem adeo absurbum existimat Rupert. ut non censeat esse Catholicum qui hoc modo orat, quia videtur male de Christi divinitate & majestate sentire, & quia contra consuetudinem totius Ecclesiæ orat, & quia ipse Christus Joan. 16. docuit nos orare Patrem per se ipsum dicens, *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis*, & Ioan. 14. eodem modo docuit orare ad se ipsum dicens, *Si quid petieritis me in nomine meo, hoc faciam*, nunquam tamen docuit orare ipsum, ut pro nobis oret, quin potius dicendo. *Hoc faciam*, ostendit se jam non indigere oratione, sed usu potestatis suæ. Et hinc potest formari ratio, quia jam Christo *data est omnis potestas in cœlo, & in terra*, & plenus illius potestatis usus, ergo jam non indiget oratione ad impetrandum. Nec vero ad merendum, vel satisfaciendum, quia (ut supra vidimus) jam consummavit sua merita, & satisfactiones, non est ergo, quod pro nobis oret.

Nihilominus & Scripturis, & pietati magis consentaneum videtur, sentire Christum, non solum, tacita, seu interpretativa insinuatione, sed aperta, & expressa voluntatis suæ repræsentatione, ac manifestatione pro nobis in cœlo orare. Hæc est sententia D.Thom. in 4.d.15. q.4.art.6.q.2. ad 1. & super ad Rom.8. lect.7. ubi duplicem interpellationem Christi distinguit, aliam per orationem, aliam per repræsentationem suæ humanitatis, & expressius, lect.4. super ad Hebr. 7. *Interpellat*, inquit, *pro nobis, primo humanitatem suam, quam pro nobis assumpsit, repræsentando: item sanctissimæ animæ suæ desiderium, quod de salute nostra habuit, exprimendo.* Et 1. Joan. 2. dicit Christum in cœlo existentem placare Patrem repræsentando naturam suam, cicatricibus signatam, & allegando sua merita, & intercedendo ex officio suo. Eamdem sententiam tenet Bonavent.tomo 1.opusc. opuscul.39.de vita Christi, c.98. de ascensione. Abulens. q.142. in Matth.c.14. & Cardinalis Toletus super c.16. Joan.annot.35. non solum hanc sententiam sequitur, sed contrariam dicit esse improbabilem. Et probatur primo ex omnibus Scripturarum testimoniis supra citatis, quæ hoc sensu proprius exponuntur, & intelliguntur. Deinde Joann.14. dicit ipse Christus, *Ego rogabo Patrem, & alium Paracletum dabit vobis*, nam licet Rupert.contendat, Christum loqui de statu viæ, tamen, si planus contextus consideretur, revera loquitur de statu post suam Resurrectionem, & Ascensionem: consolatur enim discipulos, & adhortatur, ut bono animo ferant discessum suum, quia apud Patrem existens rogaturus erat Patrem, ut alium Paracletum ad eos mitteret, & ex illismet verbis Christi, Joan.16. *In illa die non dico vobis quod rogabo Patrem*, idem colligi potest, quia ut indicavit Cyril. lib. 11. in Joan.c.9. ita exponi potest, *In illo die, non solum exaudiemini in nomine meo petentes, quia ego rogabo Patrem, sed etiam, quia ipse Pater amat vos.* Vel, ut exposuit Hilarius lib. 6. de Trinit. quia Christus non dixit se non rogaturum, sed dixit, *Et non dico vobis, quia ego rogabo Patrem*, subindicans, se quidem rogaturum, tamen ut intelligant quantum a Patre discipuli sui amantur, se nolle suam intercessionem commemorare, sed eximiam Patris erga nos charitatem.

Christus in cœli expressa pro hominibus orat.

Secundo probatur ex Patribus. Cyprianus epist.8. alias lib.4.epist.4. inter alia, *Habemus*, inquit, *advocatum, & deprecatorem Jesum Dominū Deum nostrum.* August. præfatio. in Psalm.85. *Oratur*, inquit, *in forma Dei, orat in forma servi, orat pro nobis, orat in nobis, & oratur a nobis, ut sacerdos noster orat pro nobis, orat in nobis ut caput nostrum, oratur a nobis ut Deus, oramus ad illum, per illum, in illo, & dicimus cum illo, & dicit nobiscum.* Et in fine ejusdem præfationis dixit, Christum & alios martyres interpellare pro nobis, quam interpellationem dicit

esse

esse misericordiæ opus, & tunc cessaturam, cum cessaverit miseria nostra: certum est autem ex eodem August. lib. de cura pro mortuis agenda cap. 16. martyres, & sanctos orare proprie pro nobis. Idem August. præfatio. ad enarr. 2. in Psal. 29. expresse dicit, Christum etiam post Resurrectionem per humanitatem suam pro nobis orare. Præterea Ambros. super ad Rom. 8. dicit: *Christum semper agere causas nostras apud Patrem, cujus postulatio contemni non potest, quia in dextera Dei est*, & infra dixit ita nunc interpellare pro nobis, sicut rogavit pro Petro, ne deficeret fides ejus. Et lib. de Isaac, & anima c. 8. post medium, *Ipse*, inquit, *sit vox nostra, per quam loquamur ad Patrem*. Bernard. etiam in sermone de Nativit. Virg. *Exaudiet*, inquit, *Matrem filius, & filium Pater*. Præterea Justin. Mart. q. 105. ad orthodoxos: *Si superatis*, inquit, *Resurrectione infirmitatibus carnis, ut Pontifex confessionis nostræ Deum pro nobis interpellat, nonne magis, cum adhuc subjaceret infirmitati carnis, &c.* In quibus verbis rationem non contemnendam indicat, nam Christus est æternus Pontifex, & ideo, quoad nos indigemus, semper pro nobis munus Pontificis exercet, modo statui suo accommodato: pertinet autem ad Pontificem pro suis subditis orare, ut ex Paulo ad Hebr. 5. docuit D. Thom. q. seq. art. 4. ad 1. Multa enim in hanc sententiam congerit Origen. homil. 7. super Levit. qui interdum per exaggerationem loquitur. Ultimo probatur rationibus. Prima, quia oratio non dedecet Christum eo, quod Deus est, nam est etiam homo, aliàs neque in hac vita unquam orasset: nec quia Beatus est, aliàs neque alii Beati orarent, quod nunc omnino falsum esse suppono; oratio ergo nullam includit imperfectionem repugnantem aut divinitati, aut beatitudini Christi: ergo non est, cur non oret. Secundo, nam oratio est cultus religionis Deo debitus, Christus autem in cœlo Deū religione colit, adorat, laudat, & gratias agit; cur ergo non etiam postulet? Tertio, quia in omni statu operatur pro salute hominum quidquid commode potest; potest autem in statu patriæ orare & impetrare, quia hæc non repugnant cum illo statu. Quarto denique nos *habemus accessum ad Patrem per Christum*, ut ad Hebr. 4. dicitur, non tantum quia in nomine ipsius petimus, sed etiam (ut supra indicavit Ambros.) quia per ipsum nostras orationes offerimus, & ipse, ut exaudiantur, obtinet.

Respons. ad argumen.

Ad fundamenta contrariæ sententiæ. Primum ad Patres, Rupert. quidem videtur fuisse illius sententiæ, quam non probamus. Vel exponi fortasse posset, distinguendo duplicem orationem juxta doctrinam supra datam disp. 39. sect. 3. alteram, qua aliquis denuo impetrat, vel petit denuo merendo id, quod petit: alteram, qua petit exigendo jus sibi debitum. Christus ergo in via oravit priori modo, posteriori autem in patria: fortasse ergo Rupert. solum negare voluit priorem modum orandi, qui statui beatitudinis consentaneus non est. Et ad eumdem modum exponi possunt Chrysost. Theophyl. Beda, & alii ibi citati, qui explicarunt hanc orationem Christi per repræsentationem suæ carnis, & humanitatis, non quia intelligenda sit (ut ita dicam) per solam objectivam præsentiam sine ullo actu, nam ille modus valde imperfectus est: sed quia Christus per proprium actum repræsentat Patri carnem suam, & cicatrices suorum vulnerum, & (ut D. Thom. dixit) *allegat sua merita*, ut propterea hominibus benefaciat. Et fortasse Nazianz. hoc sensu negavit, Christum nunc fundere servilem, & supplicem orationem: quamvis etiam indicet, Christum non ita nunc orare, ut habitu, & figura corporis, & quasi per externa signa, se supplicem, & subjectum ostendat. Quod in via faciebat flectendo genua, Luc. 22. procidendo super terram, Marc. 14. hic enim modus veluti servilis orationis non est consentaneus statui patriæ: non est tamen incredibile, ibi non solum mente, sed etiam corpore Christum orare, quia & voce Deum laudat, & cultum religionis illi præbet.

Ad primam confirmationem, in qua petitur, an possimus Christum orare, ut pro nobis oret, D. Thom. in 4. loco supra citato simpliciter docet, non esse dicendum: *Christe, ora pro nobis*, sed, *Audi nos, vel miserere nostri*, tum ad vitandum errorem Arii, & Nestorii, tum quia oratio simpliciter dirigitur ad personam, quæ est divinum suppositum, cujus non est petere, sed donare: tum præterea addi potest, quia in orationibus, Ecclesiæ consuetudo servanda est: tum etiam, quia quando aliquam personam alloquimur, & præsertim si aliquid ab illa postulamus, illam alloquimur, modo, aut titulo magis honorifico, & ideo Christum simpliciter adoramus latria & non hyperdulia: & hoc absolute verum est, præcipue in oratione publica. Si quis autem sciat rationes distinguere, & considerare Christum ut hominem in cœlo orantem, & pro nobis sua merita Patri repræsentantem, non erit illicitum, neque indecorum ab illo postulare, ut suæ orationis nos participes efficiat, & efficacem suorum meritorum applicationem nobis obtineat. Item, ut orationem nostram suæ conjungat, & Patri offerat, ut Ambros. & August. clare docuerunt.

Ad ultimam confirmationem jam explicatum est, propter quas causas Christus oret, ut enim D. Th. docet in hac qu. & supra q. 14. art. 4. ad 3. licet Christus ut homo suo modo omnia possit, tamen dependenter a Deo, atque adeo servato ordine, & modo divinæ dispositionis: ille autem est, ut petendo, & honorando Deum, & merita sua nobis applicet, & virtutem suam exequatur.

QUÆSTIO XXII.

De sacerdotio Christi, in sex articulos divisa.

Deinde considerandum est de sacerdotio Christi. Et circa hoc quæruntur sex.

Primo, utrum conveniat Christo, esse sacerdotem.

Secundo, de hostia hujus sacerdotis.

Tertio, de effectu hujus sacerdotii.

Quarto, utrum effectus sacerdotii ejus pertineat ad ipsum, vel solum ad alios.

Quinto, de æternitate sacerdotii ejus.

Sexto, utrum debeat dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

ARTICULUS I.

a *Utrum Christo conveniat esse sacerdotem.*

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christo non 130.
conveniat esse sacerdotem. Sacerdos enim est minor Angelo: unde dicitur Zachar. 3. Ostendit mihi Deus sacerdotem magnum stantem coram Angelo Domini. Sed Christus est major Angelis: secundum illud Hebr. 1. Tanto melior Angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.

Infra. q. 31. art 2. corp. & ad 2. & q. 59. art. 4. 1. & 4. contra. 76. col. .. & opu. 20. lib. 3 col. 12. fin. .. Ps. 2.. col. 6 & 7. & Ps. 44. col 10. & Hebræ. 1. lect. 4. fin.

2 *Præterea. Ea, quæ fuerunt in veteri Testamento, fuerunt figuræ Christi, secundum illud Coloss. 2. Quæ sunt umbra futurorum, corpus autem Christi. Sed Christus non traxit carnis originem ex sacerdotibus veteris Legis, dicit enim Apostolus ad Hebr. 7. Manifestum est, quod ex Juda ortus sit Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.*

3 *Præterea. In veteri lege, quæ est figura Christi, non fuit idem legislator & sacerdos: unde dicit Dominus ad Moysem legislatorem Exod. 28. Applica Aaron fratrem tuum, ut sacerdotio fungatur mihi. Christus autem est lator novæ legis, secundum illud Hierem. 31. Dabo legem meam in cordibus eorum. Ergo Christo non convenit esse sacerdotem.*

Sed contra est, quod dicitur Hebr. 4. Habemus Pontificem, qui penetravit cœlos, Jesum Filium Dei.

b *Respondeo dicendum, quod proprie officiū sacerdotis est, esse mediatorem inter Deum & populum: in quantum, scilicet, divina populo tradit (unde dicitur sacerdos, quasi sacra dans) secundum illud Malach. 2. Legem requirent ex ore ejus, scilicet, sacerdotis: Et iterum. Et in quantum preces populi Deo offert, & pro eorum peccatis Deo aliqualiter satisfacit. Unde Apost. dicit ad Hebr. 5. Omnis Pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in his, quæ sunt ad Deum, ut offerat dona & sacrificia pro peccatis. Hoc autem maxime convenit Christo: nam per ipsum divina dona hominibus sunt collata: secundum illud, 2. Petr. 1. Per quem, scilicet Christum, maxima & pretiosa nobis promissa donavit, ut per hoc efficiamini divinæ consortes naturæ. Ipse etiam humanum genus Deo reconciliavit: secundum illud Coloss. 1.*

In ipso, scilicet Christo, complacuit, omnem plenitudinem inhabitare, & per eum reconciliare omnia. Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem.

c *Ad primum ergo dicendum, quod potestas hierarchica convenit quidem Angelis, in quantum & ipsi sunt medii inter Deum & hominem, ut patet per Dionys.* in lib. Cœl. hier. ita quod sacerdos, in quantum est medius inter Deum & populum, Angeli nomen habet: secundum illud Malach. 2. Angelus Domini exercituum est. Christus autem major Angelis fuit non solum secundum divinitatem: sed etiam secundum humanitatem, in quantum habuit plenitudinem gratiæ, & gloriæ. Unde etiam excellentiori modo hierarchicam, seu sacerdotalem potestatem præ Angelis habuit: ita etiam quod ipsi Angeli fuerunt ministri sacerdotii ejus: secundum illud Matth. 4. Accesserunt Angeli, & ministrabant ei: secundum tamen passibilitatem carnis, modico ab Angelis minoratus est; ut Apostolus dicit Heb. 2. Et secundum hoc, conformis fuit hominibus viatoribus in sacerdotio constitutis.*

Cap. 6. Eccl. hier. par. 3. a med.

d *Ad secundum dicendum, quod sicut Damasc.* dicit in 3. lib. quod in omnibus est simile, idem utique erit, & non exemplum. Quia igitur sacerdotium veteris legis erat figura sacerdotii Christi, noluit Christus nasci de stirpe figuralium sacerdotum, ut ostenderetur non esse omnino idem sacerdotium, sed differre, sicut verum a figurali.*

Lib. 3. orth. fid. c. 26. circa fin.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra dictum est, alii homines particulatim habent quasdam gratias, sed Christus tanquam omnium caput habet perfectionem omnium gratiarum. Et ideo quantum ad alios pertinet, alius est Legislator, & alius Sacerdos, & alius Rex: sed hæc omnia concurrunt in Christo tanquam in fonte omnium gratiarum. Unde dicitur Isa. 33. Dominus judex noster, Dominus legifer noster, Dominus Rex noster; ipse veniet & salvabit nos.*

C. 8. art. 4. & alis ejusdem q.

COMMENTARIUS.

DOctrina D. Thom. in hoc artic. est, Christum esse vere, & proprie sacerdotem, quod ex actibus propriis sacerdotalis muneris, quos Christus Dominus perfectissime exercuit, satis dilucide probat, unde non indiget majori expositione.

d Solum notandæ sunt solutiones ad 2. & 3. nam in priori significat, Christum non duxisse originem ex stirpe sacerdotum legalium, quod infra suo loco examinandum est. Nunc intelligatur de origine per lineam masculinam, seu paternam beatæ Virginis. nam secundum aliquam lineam maternam Virginis, ortus aliquo modo fuit ex Levitica tribu. In solutione vero ad 3. recte docet D. Thom. Christum non tantum esse sacerdotem; sed etiam Regem, & Legislatorem. Quod infra propria disputatione explicandum erit.

ARTICULUS II.

Utrum Christus simul fuerit sacerdos & hostia.

131. Infr. q. 84. a. t. 7. & 41. opusc. 69. ca. 8. co. 6.

A *D secundum sic proceditur. Videtur, quod ipse Christus non fuerit simul sacerdos & hostia: sacerdotis enim est hostiam occidere. Sed Christus non se ipsum occidit. Ergo ipse nec fuit simul sacerdos & hostia.*

2 *Præterea. Sacerdotium Christi magis est simile sacerdotio Judæorum, quod erat a Deo institutum, quam sacerdotio Gentilium, quo dæmones colebantur. In veteri autem lege nunquam homo in sacrificium offerebatur, quod maxime reprehenditur in sacrificiis Gentilium: secundum illud Psalm. 105. Effuderunt sanguinem innocentem, sanguinem filiorum suorum, & filiarum suarum, quas sacrificaverunt sculptilibus Chanaan. Ergo in sacerdotio Christi non debuit esse homo Christus hostia.*

3 *Præterea. Omnis hostia ex hoc quod Deo offertur, Deo sanctificatur. Sed ipsa Christi humanitas a principio fuit sanctificata, & Deo conjuncta. Ergo non convenienter potest dici, quod Christus, secundum quod homo, fuerit hostia.*

Sed contra est, quod Apost. dicit ad Ephes. 5. Christus dilexit nos, & tradidit semetipsum pro nobis oblationem & hostiam Deo in odorem suavitatis.

a *Respondeo dicendum, quod sicut August.* dicit in 10. de Civit. Dei, omne sacrificium visibile, invisibilis sacrificii sacramentum, id est, sacrum signum est. Invisibile autem sacrificium est, quo homo Deo spiritum suum offert: secundum illud Psal. 50. Sacrificium Deo spiritus contribulatus. Et ideo omne illud, quod Deo exhibetur, ad hoc; quod spiritus hominis feratur in Deum, potest dici sacrificium.*

Lib. 10. c. 5. tom. 5.

Indiget igitur homo sacrificio propter tria. Uno quidem modo ad remissionem peccati, per quod a Deo avertitur: & ideo Apostol. dicit ad Hebr. 5. quod ad sacerdotem pertinet, ut offerat dona & sacrificia pro peccatis. Secundo, ut homo in statu gratiæ conservetur, semper Deo inhærens, in quo ejus pax & salus consistit. Unde & in veteri lege immolabatur hostia pacifica pro offerentium salute: ut habetur Levit. 3. Tertio ad hoc, quod spiritus hominis perfecte Deo uniatur: quod maxime erit in gloria. Unde & in veteri lege offerebatur holocaustum quasi totum incensum: ut dicitur Levit. 1. Hæc autem per humanitatem Christi nobis provenerunt. Nam primo quidem nostra peccata deleta sunt: secundum illud Rom. 4. traditus est propter delicta nostra. Secundo, gratiam nos salvantem per ipsum accepimus: secundum illud Hebr. 5. Factus est omnibus obtemperantibus sibi, causa salutis æternæ. Tertio per ipsum perfectionem gloriæ adepti sumus. Hebr. 10. Habemus fiduciam per sanguinem ejus in introitum Sanctorum, scilicet in gloriam cœlestem. Et ideo ipse Christus in quantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, & hostia pacifica, & holocaustum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non se occidit, sed se ipsum voluntarie morti exposuit, secundum illud Isaiæ. 53. Oblatus est, quia ipse voluit: & ideo dicitur se ipsum obtulisse.

b *Ad secundum dicendum, quod hominis Christi occisio potest ad duplicem voluntatem comparari. Uno modo ad voluntatem occidentium. Et sic non habet rationem hostiæ: non enim dicuntur occisores Christi, hostiam Deo obtulisse, sed graviter deliquisse. Et hujus peccati similitudinem gerebant impia Gentilium sacrificia, quibus homines idolis immolabant. Alio modo potest considerari occisio Christi per comparationem ad voluntatem patientis, qui voluntarie se obtulit passioni. Et ex hac parte habet rationem hostiæ, in qua non convenit cum sacrificiis Gentilium.*

Ad tertium dicitur, quod sanctitas humanitatis Christi a principio non impedit, quin ipsamet humana natura, cum in passione oblata est Deo, sanctificata novo modo fuerit, scilicet ut hostia actualiter tunc exhibita. Adquisivit enim actualem hostiæ sanctificationem tunc ex antiqua charitate & gratia unionis sanctificante eamdem absolute.

HIc articulus meditatione potius indiget, quam expositione. De re autem ipsa nonnihil postea dicemus.

ARTICULUS III.

Utrum effectus sacerdotii Christi sit expiatio peccatorum.

A *D tertium sic proceditur. Videtur, quod effectus sacerdotii Christi non sit expiatio peccatorum. Solius enim Dei est peccata delere, secundum illud Isai. 43. Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me. Sed Christus non est sacerdos, secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Ergo sacerdotium Christi non est expiativum peccatorum.*

2 *Præterea. Apostol. dicit Hebr. 10. quod hostiæ veteris Testamenti non poterant perfectos facere: alioquin cessassent offerri, eo quod nullam haberent conscientiam peccati cultores sufficienter semel mundati, sed in ipsis commemoratio peccatorum per singulos annos fit. Sed similiter sub sacerdotio Christi fit commemoratio peccatorum, cum dicitur, Dimitte nobis debita nostra. Matth. 6. offertur etiam continue sacrificium in Ecclesia: unde & ibidem dicitur, Panem nostrum quotidianum da nobis hodie. Ergo per sacerdotium Christi non expiantur peccata.*

3 *Præterea. In veteri lege maxime immolabatur hircus pro peccato principis, vel capra pro peccato alicujus de populo, vel vitulus pro peccato sacerdotis, ut patet Levitic. 4. Sed Christus nulli horum comparatur, sed agno, secundum illud Hierem. 11. Ego quasi agnus mansuetus, qui portatur ad victimam. Ergo videtur quod ejus sacerdotium non sit expiativum peccatorum.*

Sed contra est, quod Apostol. dicit Heb. 9. Sanguis Christi, qui per Spiritum sanctum se ipsum obtulit immaculatum Deo, emundabit conscientiam nostram ab operibus mortuis, ad serviendum Deo viventi. Opera autem mortua dicuntur peccata. Ergo sacerdotium Christi habet virtutem emendandi peccata.

Respondeo dicendum, quod ad peccatorum perfectam emundationem duo requiruntur, secundum quod duo sunt in peccato, scilicet macula culpæ, & reatus pœnæ: Macula quidem culpæ deletur per gratiam, qua cor peccatoris convertitur in Deum: reatus autem pœnæ totaliter tollitur per hoc, quod homo Deo satisfacit. Utrumque autem horum efficit sacerdotium Christi. Nam virtute ipsius, gratia nobis datur, qua corda nostra convertuntur ad Deum: secundum illud Roman. 3. Justificati gratis per gratiam ipsius, per redemptionem, quæ est in Christo Jesu, quem proposuit Deus propitiatorem per fidem in sanguine ipsius Ipse etiam pro nobis plenarie satisfecit, in quantum ipse languores nostros tulit, & dolores nostros ipse portavit. Unde patet, quod Christi sacerdotium habet plenam vim expiandi peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod licet Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo: unus tamen & idem fuit sacerdos & Deus. Unde in Synod. Ephes. legitur. Si quis Pontificem, & Apostolum nostrum factum dicit, non ipsum ex Deo Verbum, quando factum est caro, & secundum nos homo, sed tanquam alterum, præter eum, seorsum hominem ex muliere, anathema sit. Et ideo in quantum ejus humanitas operabatur in virtute divinitatis, illud sacrificium erat efficacissimum ad delenda peccata. Propter quod Augustin. dicit in 4. de Trin. Ut quoniam quatuor considerantur in omni sacrificio, cui offeratur, a quo offeratur, quid offeratur, pro quibus offeratur: idem ipse unus verusque mediator, per sacrificium pacis reconcilians nos Deo, unum cum illo maneret, cui offerebat: unum in se faceret, pro quibus offerebat: unus ipse esset, qui offerebat, & quod offerebat.*

In Synod. 1. Ephes. cui præfuit Cyr. can. 10.

Ad secundum dicendum, quod peccata non commemorantur in nova lege, propter inefficaciam sacerdotii Christi, quasi per ipsum non sufficienter expientur peccata: sed commemorantur quantum ad illos, qui vel ejus sacrificii nolunt esse participes (sicut sunt infideles) pro quorum peccatis oramus, ut convertantur: vel etiam quantum ad illos, qui post participationem hujus sacrificii, ab eo deviant, qualitercumque peccando. Sacrificium autem quod quotidie in Ecclesia offertur, non est aliud a sacrificio, quod ipse Christus obtulit, sed ejus commemoratio: unde August. dicit in 10. de Civit. Dei. Sacerdos ipse Christus offerens, ipse & oblatio: cujus rei sacramentum, quotidianum esse voluit Ecclesiæ sacrificium.*

Lib. 4. c. 14 circ. fin. to. 3. Lib. 10. de civit. Dei c. 20. in med. tom. 5. Sup. illud. Joan. 1. Ecce agnus Dei, tol. 103 qui lib. in lucem prodiit anno Domini 1555. ex Officina Caroli. Guillart. Parisi.

Ad tertium dicendum, quod sicut Origen. dicit super Joan. Licet diversa animalia in vetere lege offerrentur, quotidianum tamen sacrificium, quod offerebatur mane & vespere, erat agnus: ut habetur Num. 28. Unde significabatur, quod oblatio agni veri, id est, Christi, esset sacrificium consummativum omnium aliorum. Et ideo Joan. 1. dicitur: Ecce agnus Dei, qui tollit peccata mundi.*

COMMENTARIUS.

Recte advertit Cajet. non quærere D. Thom. an expiatio peccatorum sit adæquatus, seu unicus effectus sacerdotii Christi, sed quia hic videtur esse præcipuus effectus, ad quem hoc sacerdotium ejusque sacrificium ordinatum est, & ideo de hoc specialiter quæstionem movet, & definit, sacerdotium Christi efficere remissionem peccatorum perfectam, tam quoad maculam culpę, quam quoad reatum pœnæ. Quæ doctrina re ipsa coincidit cum ea, quæ supra tractata est de merito, & satisfactione Christi, & ideo nihil illi addendum superest. Quæ vero Cajet. circa solutionem ad primum notat de physica efficientia humanitatis Christi circa creationem, vel infusionem gratiæ, non multum ad rem pertinent: nam D. Thom. hic non agit de hac efficacia sacrificii Christi, sed de valore, & sufficientia ejus ad perfecte satisfaciendum, & delendum peccatum; & ad hoc propositum dicit in solutione ad primum, quamvis Christus non fuerit sacerdos secundum quod Deus, sed secundum quod homo: tamen quia idem homo, qui est sacerdos, est etiam Deus, inde habere sacrificium ejus infinitum valorem, & efficaciam ad delendum peccatum, quia valor sacrificii ex dignitate personæ sumptus est, ut late in q. 1. art. 2. tractatum est.

b Solutio ad secundum est valde notanda: in qua D. Thom. ait sacrificium Eucharistiæ non esse aliud a sacrificio, quod Christus obtulit, sed esse ejus commemorationem, & sacramentum seu sacrum signum. Non est enim sensus, incruentum sacrificium non esse verum sacrificium, sed tantum signum sacrificii cruenti: utrumque enim vere est, & sacrificium, & memoriale: dicitur autem esse unum, & idem cum sacrificio cruento, quantum ad rem oblatam, & quantum ad principalem offerentem, & quantum ad virtutem & valorem: differunt tamen in modo, & proxima actione offerendi, & sacrificandi, & in ratione repræsentantis, & repræsentati, & quia per unum applicatur satisfactio, quæ per alterum effecta est. Sed de hac re latius in propria materia.

ARTICULUS IV.

Utrum effectus sacerdotii Christi non solum ad alios pertinuerit, sed etiam ad se ipsum.

Ad quartum sic proceditur. Videtur, quod effectus sacerdotii Christi non solum pertinuerit ad alios, sed etiam ad ipsum. Ad officium enim sacerdotis pertinet pro populo orare: secundum illud 2. Machab. 1. Orationem faciebant sacerdotes, dum consummaretur sacrificium. Sed Christus non solum pro aliis oravit, sed etiam pro se ipso: secundum quod supra dictum est, sicut expresse dicitur Hebr. 5. quod in diebus carnis suæ, preces supplicationesque ad Deum, qui posset illum salvum facere a morte, cum clamore valido & lachrymis obtulit. Ergo sacerdotium Christi effectum habuit non solum in aliis, sed etiam in se ipso.*

133. 4. d. 4. q. 1. art. 3. q. 9.

Q. 21. a. 3.

2 Præterea. Christus sacrificium obtulit se ipsum in sua passione. Sed per passionem suam non solum aliis meruit, sed etiam sibi: ut supra habitum est: Ergo sacerdotium Christi non solum habuit effectum in aliis, sed etiam in se ipso.*

Q. 19. a. 3. & 4.

3 Præterea. Sacerdotium veteris legis fuit figura sacerdotii Christi. Sed sacerdos veteris legis non solum pro aliis, sed etiam pro se ipso sacrificium offerebat. Dicitur enim Levit. 16. quod Pontifex ingreditur Sanctuarium, ut roget pro se, & pro domo sua, & pro universo cœtu filiorum Israel. Ergo etiam sacerdotium Christi non solum in aliis, sed in se ipso effectum habuit.

Sed contra est, quod in Ephesina Synodo legitur: Si quis dicit, Christum pro se obtulisse oblationem, & non magis pro nobis solum (non enim indiguit sacrificio, qui peccatum nescit) anathema sit. Sed in sacrificio offerendo, potissimum sacerdotis consistit officium. Ergo sacerdotium Christi non habuit effectum in ipso Christo.*

Canone 10. Conc. 1. Eph. s. cui præfuit Cyril. tom. 1. Concil.

a Respondeo dicendum, quod sicut dictum est, sacerdos constituitur medius inter Deum, & populum. Ille autem indiget medio ad Deum, qui per se ipsum accedere ad Deum non potest, & talis sacerdotio subjicitur, effectum sacerdotis participans. Hoc autem Christo non competit: dicit enim Apostol. ad Hebr. 7. Accedens per semetipsum ad Deum, semper vivens ad interpellandum pro nobis. Et ideo Christo non convenit effectum sacerdotii in se suscipere, sed potius ipsum aliis communicare. Primum enim agens in quolibet genere, ita est influens, quod non est recipiens in genere illo: sicut sol illuminat, sed non illuminatur: & ignis calefacit, sed non calefit. Christus autem est fons totius sacerdotii: nam sacerdos legalis erat figura ipsius: sacerdos autem novæ legis in persona ipsius operatur: secundum illud 2. ad Cor. 2. Nam & ego quod donavi, si quid donavi, propter vos in persona Christi. Et ideo non competit Christo effectum sacerdotii recipere.*

Ad primum ergo dicendum, quod oratio & si conveniat sacerdotibus, non tamen est eorum officio propria. Cuilibet enim convenit & pro se & pro aliis orare, secundum illud Jacobi ult. Orate pro invicem, ut salvemini. Et sic posset dici, quod oratio qua Christus pro se oravit non erat actus sacerdotii ejus. Sed hæc responsio videtur excludi per hoc, quod Apostolus Hebr. 5. cum dixisset: Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech, subdit. Qui in diebus carnis suæ preces, &c. ut supra. Et ita videtur, quod oratio, qua Christus oravit, ad ejus sacerdotium pertineat. Et ideo oportet dicere, quod alii sacerdotes effectum sacerdotii sui participant: non in quantum sacerdotes, sed in quantum peccatores, ut infra dicetur,*

In arg. 1.

tur, Christus autem, simpliciter loquendo, peccatum non habuit. Habuit autem similitudinem peccati in Carne: ut dicitur Rom.8. Et ideo non simpliciter dicendum est, quod ipse effectum sacerdotii participaverit, sed secundum quid, scilicet secundum passibilitatem carnis. Unde signanter dicit: qui possit illum salvum facere a morte.

Ad secundum dicendum, quod in oblatione sacrificii cujuscumque sacerdotis, duo possunt considerari, scilicet ipsum sacrificium oblatum, & devotio offerentis. Proprius autem effectus sacerdotii est id, quod sequitur ex sacrificio. Christus autem consecutus est per suam passionem, gloriam resurrectionis, non quasi ex vi sacrificii, quod offertur per modum satisfactionis: sed ex ipsa devotione, qua secundum charitatem humiliter passionem sustinuit.

Ad tertium dicendum, quod figura non potest adæquare veritatem. Unde sacerdos figuralis veteris legis non poterat ad hanc perfectionem pertingere, ut sacrificio satisfactorio non indigeret: sed Christus non indiguit: unde non est similis ratio de utroque. Et hoc est, quod Apostolus dicit: Lex homines constituit sacerdotes, infirmitatem habentes: sermo autem jurisjurandi, qui post legem est, Filium in æternum perfectum.

COMMENTARIUS.

HAnc quæstionem movet D.Thom. de eodem effectu, de quo in præcedenti articulo tractaverat, ut patet ex consequentia, & ordine articulorum, & ex toto discursu hujus articuli. Et in hoc sensu optima, & facilis est ejus responsio, scilicet sacerdotium Christi non ordinari ad ipsum Christum. Et ratio fundamentalis est, quia ipse fuit innocens, impollutus, & segregatus a peccatoribus, & ideo propter se non indiguit sacerdotio expiante peccatum, & hoc modo definitur in Concil. Ephes. Christum non indiguisse sacrificio, quia peccatum nescivit. Addit vero D.Thom. in solutione ad primum, quatenus Christus assumpsit carnem passibilem, similem carni peccati, secundum quid participasse effectum sui sacrificii, immortalitatem, & gloriam sui corporis per illud comparando. Et in solutione ad secundum addit, Christo non profuisse suum sacrificium ex vi sua, seu quatenus per modum satisfactionis oblatum est: tamen ex devotione offerentis per modum meriti profuisse ad gloriam sui corporis obtinendam. Quæ doctrina coincidit cum illa, quam supra agentes de merito tradidimus, ubi ostendimus, Christum non esse mortuum pro seipso, quamvis moriendo pro hominibus, simul gloriam sui corporis meruerit. Unde non oportet hoc loco plura addere, sed considerare dumtaxat sermonem hic esse de satisfactione pro peccatis, & de sacrificio propitiatorio, quomodo clarum est, non pertinuisse ad Christum; secus vero est, si loquamur de sacrificio laudis, & satisfactione, seu gratiarum actione pro beneficiis humanæ naturæ collatis; sic enim eodem sacrificio, quo Christus pro nostris peccatis satisfacit, gratias egit, seu satisfecit pro beneficiis acceptis, debitumque Deo cultum latriæ obtulit. De qua re multa etiam tractata sunt q.1.art.2.

ARTICULUS V.

Utrum Christi sacerdotium permaneat in æternum.

124. Art. seq. cor. & q.6. 3.a.5. cor. & 1.2. q 106. art.4. & 3. d.22. q 1. ad 4. * ar. præc.

*AD quintum sic procedit. Videtur, quod sacerdotium Christi non permaneat in æternum. Quia (ut dictum est *) illi soli effectu sacerdotii indigent, qui habent infirmitatem peccati, quæ per sacerdotis sacrificium expiari potest. Sed hoc non erit in æternum: quia in Sanctis nulla erit infirmitas, secundum illud Isai. 60. Populus tuus omnes justi. Peccatorum autem infirmitas inexpiabilis erit: quia in inferno nulla est redemptio. Ergo sacerdotium Christi frustra remaneret in æternum.*

2 Præterea sacerdotium Christi præcipue manifestatum est in ejus passione, & morte: quando per proprium sanguinem introivit in Sancta: ut dicitur Hebr. 9. Sed passio & mors Christi non erit in æternum: secundum illud Rom.6. Christus resurgens a mortuis, jam non moritur. Ergo sacerdotium Christi non erit in æternum.

3 Præterea. Christus est sacerdos non secundum quod Deus, sed secundum quod homo. Sed Christus quandoque non fuit homo, scilicet in triduo mortis. Ergo sacerdotium Christi, non est in æternum.

Sed contra est, quod dicitur in Psalm. 109. Tu es sacerdos in æternum.

b Respondeo dicendum, quod in officio sacerdotis duo possunt considerari. Primo quidem ipsa oblatio sacrificii. Secundo, ipsa sacrificii consummatio. Quæ quidem consistit in hoc, quod illi, pro quibus sacrificium offertur, finem sacrificii consequuntur. Finis autem sacrificii, quod Christus obtulit, non fuerunt bona temporalia, sed æterna, quæ per ejus mortem adipiscimur (unde dicitur Heb. 9. quod Christus est assistens Pontifex futurorum bonorum) ratione cujus Christi sacerdotium dicitur esse æternum.

Et hæc quidem consummatio sacrificii Christi præfigurabatur in hoc ipso, quod Pontifex legalis semel in anno cum sanguine hirci & vituli intrabat in Sancta sanctorum: ut dicit Levitic. 16. cum tamen hircum & vitulum non immolaret in Sanctis sanctorum, sed extra. Et similiter Christus in Sancta sanctorum, id est, in ipsum cælum intravit, & nobis viam paravit intrandi, per virtutem sanguinis sui, quem pro nobis in terra effudit.

Ad primum ergo dicendum, quod Sancti, qui erunt in patria, non indigebunt ulterius expiari per sacerdotium Christi, sed expiati jam indigebunt consummari per ipsum Christum, a quo gloria eorum dependet. Unde dicitur Apoc. 21. quod claritas Dei illuminat illam, scilicet civitatem Sanctorum, & lucerna ejus est agnus.

Ad secundum dicendum, quod licet passio & mors Christi de cætero non sint iteranda, tamen virtus illius hostiæ semel oblatæ permanet in æternum: quia, ut dicitur ad Hebr. 10. una oblatione consummavit in æternum sanctificatos. Et per hoc patet etiam responsio ad tertium. Unitas autem hujus oblationis figurabatur in lege, per quod semel in anno legalis Pontifex cum solenni oblatione sanguinis intrabat in Sancta: ut dicitur Levit. 16. Sed deficiebat figura a veritate in hoc, quod illa hostia non habebat sempiternam virtutem: & ideo annuatim illæ hostiæ reiterabantur.

COMMENTARIUS.

HÆc quæstio movetur a D.Thom. propter versiculum illum Psalm. 109. *Tu es sacerdos in æternum.* Sensus autem quæstionis esse videtur, an actus, vel effectus hujus sacerdotii sit æternus, dignitas enim, quæ in Christo esse intelligitur, non est dubium quin æterna sit, sicut & ipse Christus Deus, & homo in æternum manebit.

b Respondet autem D.Thom. non actum, sed effectum hujus sacerdotii fore æternum, hoc est enim quod ait, esse æternum quoad consummationem, non quoad oblationem. Oblatio enim cruenta meritoria, & satisfactoria in morte Christi perfecta, & absoluta est; oblatio autem incruenta repræsentans cruentam, & applicans effectum ejus usque ad finem mundi durabit, sed ibi finietur: ut Concil. Trident. docuit sess. 22. c.2. at vero effectus hujus sacrificii, qui est gratia & gloria, perpetuo durabit. Addi etiam potest, orationem & impetrationem, quæ etiam est actus, & effectus hujus sacerdotii, duraturam tantum esse usque ad finem mundi; tamen orationem per modum gratiarum actionis, iteratamque oblationem, per quandam recordationem, & internum affectum in divinum cultum, & satisfactionem pro susceptis beneficiis perpetuo esse duraturam, quia est actus valde perfectus, & non pendet ex temporis successione, neque aliquam imperfectionem supponit, quæ perfectissimo, ac perpetuo statui beatitudinis repugnet.

ARTICULUS VI.

Utrum sacerdotium Christi fuerit secundum ordinem Melchisedech.

AD sextum sic proceditur. Videtur, quod sacerdotium Christi non fuerit secundum ordinem Melchisedech. Christus enim est fons totius sacerdotii, tanquam principalis sacerdos. Sed illud, quod est principale, non sequitur ordinem alterius, sed alia sequuntur ordinem ipsius. Ergo Christus non debet dici sacerdos secundum ordinem Melchisedech. 125. Inf. q 61. art.3. ad 3. & 4 d.8. q. 1. ar. 1. q. 3.

2 Præterea. Sacerdotium veteris legis, propinquius fuit

*fuit sacerdotio Christi, quam sacerdotium quod fuit ante legem. Sed sacramenta tanto expressius significabant Christum, quanto propinquiora fuerunt Christo: ut patet ex his, quæ in secunda parte dicta * sunt. Ergo sacerdotium Christi magis debet denominari secundum sacerdotium legale, quam secundum sacerdotium Melchisedech, quod fuit ante legem.*

2.2.q 2. art.7.

3 Præterea. Heb.7. dicitur, quod est Rex pacis, sine patre, sine matre, sine genealogia, neque numerum dierum, neque finem vitæ habens. Quæ quidem conveniunt soli Filio Dei. Ergo non debet dici Christus sacerdos secundum ordinem Melchisedech, tanquam cujusdam alterius, sed secundum ordinem sui ipsius.

Sed contra est, quod dicitur in Psal.109. Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech.

Art.4.hujus q. arg. 3.

*Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, * legale sacerdotium fuit figura sacerdotii Christi: non quidem quasi adæquans veritatem, sed multum ab ea deficiens. Tum quia sacerdotium legale non mundabat peccata: tum etiam, quia non erat æternum, sicut sacerdotium Christi. Ipsa autem excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum fuit figurata in sacerdotio Melchisedech, qui ab Abraham decimas sumsit, in cujus lumbis decimatus est quodammodo ipse sacerdos legalis. Et ideo sacerdotium Christi dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, propter excellentiam veri sacerdotii ad figurale sacerdotium legis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus non dicitur esse secundum ordinem Melchisedech, quasi principalioris sacerdotis, sed quasi præfigurantis excellentiam sacerdotii Christi ad sacerdotium Leviticum.

*Ad secundum dicendum, quod in sacerdotio Christi duo possunt considerari, scilicet ipsa oblatio Christi, & participatio ejus. Quantum ad ipsam oblationem, expressius figurabat sacerdotium Christi sacerdotium legale per sanguinis effusionem, quam sacerdotium Melchisedech, in quo sanguis non effundebatur, sed quantum ad participationem hujus sacrificii, & ejus effectum (in quo præcipue attenditur excellentia sacerdotii Christi ad sacerdotium legale) expressius præfigurabatur per sacerdotium Melchisedech, qui offerebat panem & vinum, significantia (ut Aug. * dicit) Ecclesiasticam unitatem, quam constituit participatio sacrificii Christi. Unde etiam in nova lege verum Christi sacrificium communicatur fidelibus sub specie panis & vini.*

Refertur de consec. dist. 2. ca. Quia passus.

Ad tertium dicendum, quod Melchisedech, dictus est sine patre, & sine matre, & sine genealogia, & quod non habet initium dierum neque finem: non quia ista non habuerit, sed quia in Scriptura sacra ista de eo non leguntur. Et per hoc ipsum (ut Apostolus ibidem dicit) assimilatus est Filio Dei: qui in terris est sine patre, & in cœlis sine matre, & sine genealogia: secundum illud Isai.53. Generationem ejus quis enarrabit? & secundum divinitatem neque principium, neque finem habet dierum.

COMMENTARIUS.

DUo docet D.Thom. quamvis unum tantum interroget. Affirmat enim, Christum esse sacerdotem secundum ordinem Melchisedech, & negat fuisse secundum Leviticum ordinem. Utrumque vero fusius in sequenti disputatione tractandum est, ubi simul literam hujus artic. explicabimus.

DISPUTATIO XLVI.
In quatuor Sectiones distributa.

De summo Christi sacerdotio, & Pontificatu.

QUamvis D.Thom. solum de sacerdotali Christi dignitate in hac quæst. ex professo disputaverit, docuit tamen obiter, illum simul, & sacerdotem esse, & legislatorem, & regem, & ideo de his tribus dignitatibus Christi sigillatim disputandum nobis erit, quamquam (ut mihi quidem videtur) munus legislatoris non omnino ab aliis duobus separetur, si in perfecto gradu, & dignitate existant; ad regem enim pertinet potestas legislativa suæ dignitati proportionata, & similiter ad summum pontificem, & sacerdotem, servata etiam proportione: quamvis enim non omnis sacerdos possit ferre leges, supremum autem pontificem, & in eo ordine perfectam potestatem habentem, hoc munere fungi posse necesse est. Dicemus ergo primo de supremo Christi sacerdotio. Secundo de potestate excellentiæ illi ut summo Pontifici communicata. Tertio, de Christi regno & temporali dominio. Quoniam vero de effectu sacerdotii Christi, qui idem est cum effectu meriti & satisfactionis ejus, satis in superioribus disputatum est, ideo de hac re nihil amplius dicemus, sed solum de vera ejus ratione, & excellentia.

SECTIO I.

An Christus vere & proprie fuerit sacerdos.

REspondeo, Christum Dominum esse vere & proprie sacerdotem. Est de fide, quam ex professo probat Paul. in Epist. ad Heb. a c. 5. usque ad 10. & definitur in Conci. Ephes. can. 10. & in Trident. sess.22. can.1. & 2. Ratione declaratur optime a D.Thom. ex illo Pauli ad Hebr.5. *Omnis pontifex ex hominibus assumptus, pro hominibus constituitur in iis, quæ sunt ad Deum, ut offerat dona, & sacrificia pro peccatis.* Quæ verba propriam definitionem sacerdotis continere videntur, & singula perfectissime in Christum conveniunt, ut facile constare potest, singula intuendo, & applicando. Ut vero hæc ratio clarius percipiatur, advertendum primo est, sacerdotem dicere habitudinem ad sacrificium tanquam ad actum maxime proprium & quasi adæquatum, quamvis enim sacerdos alias etiam functiones sacras exerceat, omnes tamen quodammodo ad sacrificium referuntur. Unde licet aliquis habeat potestatem exercendi aliquid sacrum, non tamen est plene, & consummate sacerdos, donec potestatem habeat sacrificium offerendi. Quod satis patet ex communi usu hujus vocis, & ex citatis verbis Pauli, & ex iis, quæ statim subjungit. *Necesse habent sacerdotes pro suis delictis prius hostias offerre, deinde pro populi.* Hinc Justin. Dialog. cum Tryphon. dicit: *Deum non accipere sacrificium, nisi a sacerdotibus.* Et August. Epist. 49.q.3. hæc tria: *Templum, sacrificium, sacerdos*, ponit, ut sese consequentia. Idem apertius lib.22. de Civit. c. 10. Secundo advertendum est ex August. lib.10. de Civit. cap.6. sacrificium interdum sumi generatim pro omni actione, quæ in laudem Dei offertur, sive interna sit, sive externa. Quæ acceptio minus propria est, & quasi metaphorica, illique respondet similis acceptio sacerdotii, hoc enim modo omnes veri cultores Dei sacerdotes interdum appellantur, ut 1. Petri 2. *Et ipsi tanquam lapides vivi superædificamini domus spirituales, sacerdotiũ sanctum, offerre spirituales hostias, acceptabiles Deo per Jesum Christum*; & infra: *Vos autẽ genus electum, regale sacerdotium, gens sancta, &c.* Et Apocal. 5. *Fecisti nos Deo regnum, & sacerdotes.* Proprie tamen sacrificium est oblatio exterior, & sacra, quæ Deo offertur, vel tanquam supremus quidam cultus Deo debitus in recognitionem supremi dominii ejus, vel in gratiarum actionem, vel in satisfactionem pro peccatis, eorumque expiationem: oportet autem hanc oblationem esse sacram, ita ut circa illam aliquid sacrum exerceatur, per aliquam immutationem rei oblatæ, ut per hoc sacrificium a simplici oblatione distinguatur, ut Gregor. docuit, & refertur in cap. Multi 1.q.1. & latius D.Th. in 2.2.q.85.a.3. & infra in materia de Eucharistia latius trademus. Advertit autem tertio D. Th. in citato loco hujusmodi sacrificium interdum esse posse privatum, quod unusquisque sua sponte offerre potest, dummodo & positiva lege prohibitum non sit, & convenienti modo fiat. Aliud vero est publicum & commune sacrificium, publica & communi lege institutum, ut nomine totius populi Deo offeratur, & hoc est propriissime sacrificium, quod omnes hac voce significari intelligunt, sacerdos autem est proprius hujus sacrificii minister, & ideo ad illum dicit propriam habitudinem. Et ideo dixit Paul. sacerdotem esse debere personam aliquam ex hominibus assumptam, ut hoc publico, & communi officio inter Deum, & homines fungatur. Ex quibus omnibus concluditur ratio intenta, nam Christus Dominus unus ex hominibus assumptus est, seu electus & constitutus a Deo, *pro hominibus in iis, quæ sunt ad Deum*; id est, ad reconciliandum homines cum Deo, & sanctificandum illos, seipsum, & vitam suam pro illis Deo offerendo: *Sanctam oblationem, & hostiam in odorem suavitatis.* Unde in nocte cœnæ seipsum obtulit Deo Patri, Eucharistiæ sacrificium simul & offerens, & instituens, ut

Christus vere, ac proprie sacerdos.

Sacrificii ratio in quo consistat.

Verus sacerdos qualis.

ut Concil. Trident. supra docuit, illudque ut supremus pontifex, & sacerdos quotidie in Ecclesia offert *sacerdotum ministerio*, ut idem Concil. c. 2. dicit cum Aug. lib. 10. de Civit. c. 20. & Cypria. lib. 1. ep. 3. Irenæ. lib. 4. contra. hæref. 32. & sequentibus. Denique in ara crucis seipsum obtulit in sacrificium pro humano genere, ut tota epistola ad Heb. Paul. tractat, & idem Concil. Trident. supra docet, & D. Th. hic, & infra, q. 48. art. 3. & optime August. lib. 4. de Trinit. c. 14. & lib. 1. cont. adversar. Leg. & Prophet. c. 18. & in id Psalm. 98. *Moyses, & Aaron in sacerdotibus ejus*, & id Psalm. 64. *Impietatibus nostris tu propitiaberis*, tu inquit, *sacerdos, tu victima, tu oblator, tu oblatio*.

Dubium. Sed circa hoc ultimum rogabit aliquis, quomodo Christus sacrificaverit seipsum tamquam verus sacerdos, cum neque se ipsum interfecerit, neque aliquid sacrum circa

Respōsio. se in ara crucis exercuerit. Respondetur, vere & proprie Christum sacrificasse seipsum in cruce, sicut ipse Joan. 17. testatus est: *Pro eis ego sanctifico meipsum*, id est, in sacrificium & hostiam offero, ut Cyril. Chrysost. Rupert. S. Th. & omnes exponunt: non est autem necesse ipsam hostiæ mactationem, & quidquid circa illam fit, propria physica actione a sacerdote fieri: sed satis est, quod sub morali aliqua consideratione a sacerdote assumatur, & in sacrificium offeratur. Sic igitur Christus, licet non se occiderit, voluntarie tamen mortem suscepit, & illam in sacrificium Deo obtulit, quo & pro peccatis nostris satisfaceret, & internum affectum suum devotionis, & reverentiæ ad Deum manifestaret, & ita utebatur bene malitia occidentium ipsum, & quem illi inique interficiebant, ipse pie, ac religiose immolabat.

Objectio. Respōsio. Dices. Ergo omnes martyres dici possunt sacerdotes & seipsos in sacrificium offerentes. Quidam respondent, Christum non solum permisisse, & obtulisse mortē suam, sed etiam active fuisse causam illius, ei cooperando per

Differentia inter oblationē mortis Christi & martyrū. animam suam ut instrumentum Verbi. Sed hoc cum grano salis suscipiendum est, est enim in rigore falsum; nullo enim modo dici potest, Christum seipsum occidisse: occidisset autem, si active concurrisset ad mortem suam. Sensus ergo verus est, quem Cajet. ientaculo tertio indicavit, aliter mortem fuisse voluntariam martyribus, & aliter Christo, illis solum per modum acceptationis, Christo etiam per modum oblationis, quia illi nec poterant tyrannos impedire, ne tormentis eos afficerent, neque poterant in ipsis tormentis vitam suam tueri, & conservare; Christus autem utrumque habuit in voluntate sua, & potestate: potuit enim Judæorum vires infringere, ut satis Joan. 18. ostendit, cum ad verbum ejus omnes *abierunt retrorsum, & ceciderunt in terram*. Poterat etiam facere, ut instrumentum Verbi, ne ulla passionis instrumenta possent corpus suum lædere. Ac denique poterat vitam suam retinere, & conservare, ut supra disput. 32. late tractatum est. Et propterea peculiari modo dicitur posuisse animam suam, & neminem eam sibi abstulisse, Joan. 10. *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam, nemo tollit eam a me, sed ego pono eam a meipso*. Propter hanc ergo differentiam oblatio mortis Christi habet rationem sacrificii, non vero aliorum martyrum. Et præterea, quia alii martyres non sunt a Deo constituti, ut se Deo offerrent in satisfactionem pro omnibus, sicut fuit Christus, nec sanguis eorum fuit pretium redemptionis, sicut fuit sanguis Christi. Unde eleganter Leo Pap. epist. 83. c. 4. *Dicant*, inquit, *quo sanguine sunt redempti: dicant, quo sacrificio reconciliati: quis est, qui tradidit semetipsum pro nobis oblationem, & hostiam Deo in odorem suavitatis: aut quod unquam sacrificium sacratius fuit, quam quod verus pontifex altari crucis per immolationem suæ carnis imposuit. Quamvis enim multorum Sanctorum in conspectu Domini pretiosa mors fuit, nullius tamen insontis occisio propitiatio fuit mundi*.

SECTIO II.

Utrum Christus, Deus homo, sit sacerdos in quantum Deus, vel in quantum homo, atque adeo an idem sit sacerdos, & victima.

Dubium hoc propono propter nonnullos ex hæreticis hujus temporis, qui (ut refert Robertus Bellarminus lib. 5. de Christo mediatore c. 3.) ita distinguunt inter Christum sacerdotem, & victimam, ut sacerdotem dicant esse Deum, vel divinitatem: victimam vero hominem seu humanam naturam. Unde inferunt, Christum non esse mediatorem ut hominem, sed ut Deum. Qui error antiquior est, nam, ut refert Euseb. lib. 10. de Demonstrat. c. 1. & ex illo Turrian. in Scholiis ad Clementem, lib. 8. Const. 1. c. 46. Arius dicit, Verbum ut pontificem corpus humanum instar agni de nostro grege sumpsisse. Hujus erroris nullum verisimile affertur fundamentum, quod mihi hoc loco proponendum videatur.

Dicendum igitur breviter est, ipsum Deum Verbum ac Filium factum esse pro nobis sacerdotem, & pontificem, & pro nobis obtulisse sacrificium. Hoc est certum de fide, definitum in Concil. Ephes. can. 10. & fundatur in vera idiomatum communicatione. Unde Act. 20. dicitur Deus *suo sanguine adquisivisse Ecclesiam*, & 2. ad Cor. 5. ait Paul. *Deus in Christo, mundum reconcilians sibi*. Ipse ergo Deus Verbum nos redemit, & pro nobis sanguinem fudit: ipse ergo est sacerdos noster. Res est clara, de qua legi potest Cyril. epist. ad Nestor. & in defension. 10. anathematismi, & Athanas. lib. de human. Verbi.

Dicendum secundo est, Deum seu Verbum non nisi in humanitate, seu ratione humanitatis potuisse esse sacerdotem, & per illam munus illud exercuisse, quamquam efficacia, & excellentia illius sacerdotii ex dignitate divini suppositi manaverit. Tota hæc conclusio est clara, ac fere per se evidens, quia Deus ut Deus non habet superiorem, cui sacrificium offerat, aut apud quem intercedat: ergo ut Deus non potest esse sacerdos, neque per ipsam divinam naturam, seu voluntatem, potest orare, aut sacrificium offerre: ad hoc ergo necessaria illi fuit natura humana. Et ad hoc confirmandum valent omnia, quibus supra q. 1. art. 2. & tota q. 19. probavimus, formale principium meriti, & satisfactionis esse humanitatem, & ad hoc fuisse necessariam Incarnationem, ut Deus haberet naturam, per quam posset mereri, & satisfacere, & ad hoc confirmandum multa ex Patribus adduximus, quibus simul probavimus, necessarium etiam fuisse divinum suppositum, ut valorem, & efficaciam merito, & satisfactioni tribueret: illud ergo idem suppositum necessarium fuit, ut hic sacerdos esset potens, & efficax ad offerendum sacrificium, quod omni ex parte Deo satisfaceret. Verbum ratione humanitatis sacerdos fuit.

Et hinc colligitur, nullo modo dici posse Christum ut Deum esse sacerdotem, sed ut hominem, vel ut Deum hominem. Hoc constat ex iis, quæ de communicatione idiomatum dicta sunt, nam prædicatum, quod non convenit Christo ratione divinitatis, seu ut subsistenti in sola divina natura, non potest dici de Christo cum reduplicatione, seu determinatione divinitatis, sed humanitatis, quia illa reduplicatio designat naturam, in qua, seu per quam tale prædicatum illi convenit. Unde recte Ambr. lib. 3. de fid. c. 5. *Idem*, inquit, *Sacerdos idem & hostia, sacerdotium tamen, & sacrificium, humanæ conditionis officium est*; & subdit postea; *Nemo igitur, ubi ordinem cernit humanæ conditionis, ibi jus divinitatis adscribat*: Et August. l. 1. de consen. Evang. c. 3. *Secundum hominem*, inquit, *Christus & rex, & sacerdos effectus est, ut esset ad interpellandum pro nobis mediator Dei, & hominum homo Christus Jesus*. Et Fulgent. de fid. ad Petr. c. 2. *Solus*, inquit, *sacerdos, sacrificium, & templum, & hæc omnia Deus, secundum rationem servi*. Idem Cyril. supra. Potest autem etiam dici Christus sacerdos in quantum Deus homo eo modo, quo supra diximus, posse dici mereri, & satisfacere in quantum Deum hominem, ita tamen ut intelligatur sacerdotium esse proprietas conveniens Christo, mediante humana natura, a supposito autem divino habere efficaciam, & excellentiam tale sacerdotium, ut satis explicatum est. Sed objiciet aliquis Cyrillum Hierosf. cat. 10. dicentem: *Christum habere sacerdotium immutabile, quod nec tempore cœpit, nec successorem alium habebit sacerdotii*: ergo ante Incarnationem, quæ in tempore cœpit, erat Christus Sacerdos: ergo ut Deus. Respondetur primo non incepisse in tempore in ordine ad Deum, seu secundum divinam præordinationem, nam statim subdit: *Sed ante secula a Patre*. Vel certe intelligit non fuisse sacerdotem unctum oleo temporali, sed æterno, scilicet, divinitate ipsa, vel non accepisse in tempore personalem dignitatem, ratione cujus tale habet sacerdotium. Quomodo dixit Clemens dicto lib. 8. c. 46. Christum esse natura sacerdotem, quia naturalem habet ad hoc dignitatem & excellentiam, requirit tamen unionem.

Ulti-

Ultimo dicendum est, eumdem Christum esse victimam, & hostiam sacrificii, atque adeo idem dici posse de Verbo, & Deo, non tamen cum reduplicatione, ut Deus est. Hæc omnia docuit hic D.Thom. art.2. & 1.2.q.102. art.3. ad 8. Et sunt certa de fide, quia non sola humanitas fuit pro nobis oblata, sed Christus & Deus, sicut Deus fuit pro nobis mortuus, & pro nobis fudit sanguinem suum, unde Paul. ad Ephe.5. de Christo loquens, inquit: *Tradidit semetipsum pro nobis oblationem, & hostiam Deo in odorem suavitatis*. Et eodem modo loquitur ad Heb.9.& 10.fuit ergo ipse Christus hostia,& sacrificium, Christus autem non est sola humanitas, non ergo sola humanitas fuit hostia,& sacrificium,sed Deus ipse in humanitate subsistens, non quidem in quantum Deus, sed in quantum homo, quia divinitas non potest esse ratio, per quam Christo convenit in sacrificium offerri,nam potius est ratio, secundum quam illi sacrificium offertur. Quæ omnia clara sunt,& sine difficultate.Circa quę videri potest August.lib.4.de Trin.c.14.l.10.de Civit.c.22.& lib. quæst. in Judicum c.54.D.Th. hic a.2.& 1.2.q.102.a.3.

SECTIO III.

Utrum sacerdotium Christi fuerit ejusdem rationis cum sacerdotio legis naturæ, veteris, aut novæ.

RAtio difficultatis esse potest, quia Christus dicitur: *Sacerdos secundum ordinem Melchisedech*. Sacerdotium autem Melchisedech fuit sacerdotium legis naturæ; ergo sacerdotium Christi fuit ejusdem rationis cum sacerdotio illius legis. Aliunde autem videtur,quod Christus fuerit sacerdos legalis, quia interdum illorum sacerdotum munera exercuisse videtur, ut Mat.21. ubi ejecit ementes, & vendentes de templo,quasi usus potestate sacerdotum.Et Luc.4.ingressus synagogam Nazareth, surrexit ad legendum, & datus est ei liber Isaiæ, quod non licebat cuilibet laico: videtur ergo id fecisse quasi ex proprio munere,& tanquam existens in ordine sacerdotali. Unde August.lib.1.de pec. merit.c.27.dicit, tunc,Christum usum fuisse munere lectoris. Denique alia ratione apparet, sacerdotium Christi fuisse ejusdem rationis,cum sacerdotio legis novæ,quia ordinatum est ad sacrificium ejusdem rationis offerendum, & ad eumdem principalem effectum,qui est remissio peccatorum,& animarum sanctificatio.

Dico primo. Christi sacerdotium non fuit omnino ejusdem rationis cum sacerdotio in lege nova ab ipso instituto, sed longe altioris, & perfectioris. Conclusio hæc videtur certa, & colligitur ex D.Th. infra q.63.art.3. & 5. ubi dicit, characterem, atque adeo sacerdotium legis novæ esse participationem quandam derivatam a sacerdotio Christi. Ex quo sumitur argumentum, nam Christi sacerdotium comparatur ad sacerdotium legis novæ, ut universalis causa ad particularem, vel sicut causa principalis ad instrumentalem: ergo est longe altioris rationis ab illo. Deinde ex effectibus & potestate sacerdotali hoc aperte constat, nam sacerdotium legis novæ,habet potestatem alligatā sacramentis, nec potest aliquis consecrare, vel sanctificare, nisi quod a Christo institutum est & verbis ab ipso præscriptis (loquendo de consecratione,& sanctificatione perfecta)at vero sacerdotium Christi non fuit alligatum sacramentis, imo ab ipso sacramenta manarunt, unde potuit sine sacramentis,effectus sacramentorum conferre. Præterea sacerdotium Christi tale fuit, ut ordinatum sit ad offerendum sacrificium non solum incruentum,sed etiam cruentum,habens ex vi ipsius proximi offerentis valorem, & virtutem ad sanctificandos illos,pro quibus oblatum est: sacerdotes autem,qui sunt ministri legis novæ solum possunt offerre sacrificium ut ministri Christi,& in virtute ejus,& ordinatum ad applicandum merita, & satisfactiones ejus. Denique sacerdotium hoc legis novæ per determinatam quandam consecrationem,seu ordinationem conficitur,& quodammodo in impressione cujusdam realis characteris consistit:Christus autem non fuit ordinatus sacerdos per aliquā extrinsecam ordinationem, vel consecrationem: sed ex vi suæ originis, & hypostaticæ unionis, & divinæ ordinationis hanc dignitatem habuit: est ergo longe alterius rationis.

Comparatio sacerdotii Christi cum sacerdotio legis novæ.

Unde obiter intelligitur, quod omnes Theologi in 4. dist.4.docent,hoc sacerdotium Christi non ponere in ejus humanitate aliquam realem qualitatem, seu characterem,ut docet etiam D.Th. dicta q.63. art.5. sed solum dignitatem, & potestatem convenientem illi ratione unionis, per quam ejus humanitas, seu potius hic homo Christus est altissimo ac perfectissimo modo quasi designatus,& segregatus ab aliis hominibus,& potens ad intercedendum, & offerendum pro illis dignissimum sacrificium,ad sanctificandum illos;hęc autem dignitas,& potestas partim includit dignitatem capitis,partim potestatem perfecte merendi, & satisfaciendi pro aliis, partim vim effectricem gratiæ,partim denique divinam ordinationem, qua constitutus est Christus, ut esset mediator Dei & hominum: quæ omnia in superioribus fere explicata sunt, & nonnihil de mediatore addemus infra q.26.

Dico secundo. Sacerdotium Christi non fuit legale, seu ejusdem rationis cum sacerdotio legis veteris, unde neque ipse Christus fuit sacerdos secundum ordinem Aaron, neque origine, aut successione,neque Dei, aut hominum electione. Ita docet Paul.ad Heb.7.8.& 9. ubi in primis docet Christum fuisse sacerdotem altioris ordinis, quia Aaronicum sacerdotium erat imperfectum, temporale,& juxta mandatum legis carnalis,quæ nec justificare poterat, nec perfectum facere servientem: Christi autem sacerdotium fuit perfectum, æternum, & secundum mandatum vitæ insolubilis. Deinde probat, Christum non fuisse sacerdotem legalem,quia ex Juda ortus est Dominus noster, in qua tribu nihil de sacerdotibus Moyses locutus est.Quæ ratio optime probat Christum non fuisse sacerdotem veteris legis,origine,& successione, quia non descendebat ex tribu Levi secundum paternam lineam. Primo quidem in re ipsa, quia non fuit genitus ab homine. Secundo, in existimatione, quia putabatur filius Joseph de domo David.Tertio, quia etiam beata Virgo per lineam suam paternam descendebat de tribu Juda, ut ex Paulo supra colligitur, & infra latius ostendetur. Et quamvis fortasse juxta aliquam maternam successionem B.Virginis habuerit cognationem aliquam cum tribu Levi, illud tamen non sufficiebat ad sacerdotale munus quod Leviticæ tribui, & familiæ Aaron reservatum erat, ut constat Exod.29.& Levit.8. & 1.Reg.2. unde Rex Ozias, qui erat de tribu Juda, quamvis secundum maternam lineam descenderet ex tribu Levi, graviter a Deo percussus est, quoniam sacerdonale munus ausus est usurpare,& adolere incensum,2.Paralip.6. Et ratio clara est, quia illæ duæ tribus regia & sacerdotalis,a principio fuerunt permistæ, & conjunctæ matrimoniis, ut constat Exod.6. & 4.Reg.11.oportuit ergo distingui successiones earum per paternas lineas: aliàs statim fuissent confusæ, & nullus esset de tribu Juda, qui non posset esse sacerdos, quod aperte falsum est.Constat igitur,Christum non fuisse sacerdotem legalem origine, aut successione. Et hinc facile colligitur neque hominum electione fuisse ad hoc munus assumptum: quia tunc homines non eligebant ad hujusmodi sacerdotium, nisi eos, qui veluti jure hæreditario erant capaces illius. Quod vero nec Deus illum ad hoc munus elegerit, certissimum est, quia neque traditione, aut Scriptura hoc habetur, sed potius contrarium, nec ad dignitatem, & perfectionem Christi hoc pertinebat, quia (ut inquit Augustin. lib.83. quæst. in 61.& super illud verbum Psalm.109. *Tu es sacerdos in æternum*) sacerdotium illud erat imperfectum, temporale, & per sacerdotium Christi abolendum, & ideo non oportuit Christum in illo ordine sacerdotum constitui. Et hoc confirmant, & a fortiori convincunt omnia, quæ in prima conclusione adducta sunt.

Sacerdotium Christi nec legale, nec secundum ordinem Aaron fuit.

Hic vero observatione dignum est, Waldensem tom. 1.de sacramentis c.116. n.6. motum nescio qua historia Suidæ, verbo (Jesus) & ratione dubitandi in principio hujus sect. posita, asseruisse, Christum electione sacerdotem fuisse constitutum inter Levitas in gradu & ordine Lectorum. Sed hæc sententia plusquam falsa & Apostolo Paulo contraria mihi videtur,& historia illa Suidæ fabula potius Judaica, quam historia existimanda est, quia Christus Dominus, neque ex stirpe Aaron, neque ex tota tribu Levi secundum paternam lineam descendit,ut explicatum est. Et ideo neque ad sacerdotium, neque ad ullum gradum Levitarum eligi potuit. Neque ex eo, quod Christus in Synagoga Isaiam interpretatus est,argumentum aliquod ad hanc rem sumi potest, Actorum enim 13. quiddam simile legimus fecisse Paulum, qui nec sa-

cerdos fuit, nec de tribu Levi, sed Beniamin, signum ergo est id licuisse viris doctis in lege, etiam si Levitæ non essent. Quod vero Christus ejecit vendentes, & ementes de templo, non id fecit, ut sacerdos legalis, sed ut Propheta, zelum Dei habens, & excellentiorem potestatem. Et ideo Matth. 21. & Joan. 2. a Pharisæis interrogabatur, in qua potestate id faceret.

Quale fuerit sacerdotiũ in lege naturæ.

Dico tertio Sacerdotium Christi non fuit omnino ejusdem rationis cum sacerdotio legis naturæ, sed multo altioris, & perfectioris. Advertendum est, sicut in lege naturæ fuit aliquod sacrificiorum genus, quo ritu publico, & solenni colebatur Deus, ita etiam fuisse aliquod genus sacerdotii, quia (ut diximus) hæc duo veluti correlativa sunt, sacerdos & sacrificium, tamen, sicut in illo statu non fuerunt sacramenta, aut sacrificia ab ipso Deo determinata, sed humano arbitrio determinabantur: ita nec modus, aut consecratio sacerdotum erat a Deo præscriptus, sed solum ex hominum electione, aut deputatione, aliqui assumebantur ad offerendum Deo sacrificia, & intercedendum pro populo. Et Hieronymo teste, ac Ruperto, & aliis, quos statim in sequenti sect. citabimus, omnes primogeniti ex stirpe Noe procedentes, deputati erant eo tempore, ut sacerdotum munere fungerentur: & ita intelligendum est, quod dixit Anaclet. Pap. epist. 2. decretal. sacerdotium sumpsisse initium ab Aaron. ***Quia licet aliqui***, inquit, ***prius legantur sacrificium obtulisse, ut Melchisedech, & Abraham, hi tamen spontanea voluntate, non tamen sacerdotali auctoritate hoc fecerunt.*** Intelligendum enim hoc est, de sacerdotio specialiter a Deo instituto, quod speciali aliqua cæremonia a Deo determinata confertur, atque adeo de peculiari auctoritate, & potestate a Deo ipso collata, hoc enim sacerdotii genus, verum est ab Aaron incepisse. Nihilominus tamen certum est antea fuisse sacerdotes, quales explicuimus, nam de Melchisedech ait Paul. ad Hebr. 7. fuisse, ***sacerdotem Dei altissimi***. Qui tamen multo tempore Aaron præcessit. Quod necessario intelligendum est de illo sacerdotio, quod in usu erat tempore legis naturæ, ut indicavit Ambros. epist. 82. ante medium & Chrys. hom. 35. in Genes.

Sacerdotiũ Christi excellentius sacerdotio legis naturæ.

Ex his ergo evidenter concluditur assertio posita, quia sacerdotium Christi altioris ordinis est, & altiorem habet originem, quam sacerdotium Melchisedech: ordinatum etiam est ad offerendum sacrificium multo altioris ordinis, & rationis: habet etiam potestatem excellentiorem, & effectus potest efficere, qui nullo modo poterant cadere sub sacerdotio in lege naturę: ergo sacerdotium Christi infinita quadam ratione superavit legis naturæ sacerdotium. Et confirmatur, quia sacerdotium legis novæ multo perfectius est, quam sacerdotium legis naturæ, quia sacrificium, & potestas ejus multo perfectiora sunt, ut per se constat, & tamen hoc sacerdotium est inferius sacerdotio Christi, & participatio ejus; ergo multo magis excedit sacerdotium Christi, sacerdotium legis naturæ.

Ex quibus colligitur primo, sacerdotium Christi esse cujusdem eminentioris, & altioris ordinis, habens in illo genere infinitam quandam dignitatem ratione personæ: unde possibile non est, tale genus sacerdotii eodem modo, & cum eadem perfectione alicui puræ creaturæ communicari, sicut in superioribus de dignitate capitis diximus, est enim eadem ratio. Ex quo etiam constat triplex illud genus sacerdotii legis naturæ, veteris & novæ, quod puris hominibus communicatur, inferioris ordinis esse a sacerdotio Christi: quamvis omnia illa ad Christum aliquo modo referantur, & aliquam similitudinem cum illius sacrificio habeant: sacrificium enim legis naturæ in hoc habuit proportionem quandam cum sacerdotio Christi, quod primogenitis concedebatur, qui Christum repræsentabant, qui primogenitus est omnis creaturæ: obtinebatur enim sine externa unctione, aut visibili cæremonia, sicut Christus illud obtinuit, interdum etiam in externa specie rei oblatæ in sacrificium similitudinem habuit cum sacrificio Christi, ut de Melchisedech statim dicemus. At vero sacerdotium legis veteris similitudinem habuit cum sacerdotio Christi, quia illius fuit umbra, & figura, præsertim quoad sacrificium cruentum, quod Christus obtulit & quoad sanctificationem nostram, quod suo sanguine perficit: sic enim per sacerdotium illud, legalis sanctificatio per sanguinem fiebat, ut in epistola ad Heb. late tractat Apostolus. Sacerdotium autem legis novę simile est sacerdotio Christi in potestate offerendi in sacrificium eamdem rem quam ipse obtulit, & in potestate conferendi veram sanctitatem, & remissionem peccatorum: unde, quo hæc similitudo major est, eo hoc sacerdotium excedit in perfectione antiqua sacerdotia. Quanto enim lex gratiæ est perfectior lege naturæ, & veteri, & quantum veritas superat figuram, tanto hoc sacerdotium reliqua antecedit. Unde tandem fit, etiam si sacerdotium particulare Melchisedech, cum sacerdotio legis novæ comparetur, inferius esse ac minus perfectum, ut patet, tum ex sacrificio oblato, tum ex potestate utriusque sacerdotii. Unde si comparetur, cum sacerdotio ipsiusmet Christi, invenietur tanto inferius, quanto Melchisedech inferior est Christo, ut ex sequenti sectione magis constabit, ubi solvemus ultimam rationem dubitandi in principio hujus sect. positam, reliquis enim satisfactum jam est.

Comparatio sacerdotii Christi cum sacerdotio legis naturæ, veteris, & novæ, & ipsorum inter se.

SECTIO IV.

Utrum Christus sit sacerdos secundum ordinem Melchisedech.

AD explicandam quæstionem hanc oportet prius supponere, quis fuerit hic Melchisedech, & quale fuerit sacerdotium ejus, quodve sacrificium Deo obtulerit.

Circa primum variis modis erratum est, tam circa naturam, quam circa personam Melchisedech. Quidam enim hæretici negarunt, illum fuisse verum aliquem hominem, sed aliquam spiritualem virtutem, quæ assumpto corpore Abrahæ apparuit Genes. 14. Quorum fundamentum esse potuit, quia Paul. ad Heb. 7. eum fuisse dicit, ***sine patre, sine matre, & sine genealogia***. Quæ non videntur vero homini posse convenire, & quia ibidem Paulus addit, ***neque initium, neque finem dierum habuisse***. Ideo addiderunt etiam isti, illum fuisse personam aliquam divinam, quæ sola neque initium, neque finem habet. Et quia ibidem dicitur Melchisedech, ***assimilatus Filio Dei***, dixerunt aliqui ex iis hæreticis, non fuisse personam Filii Dei, sed Spiritus sancti. Quæ tota sententia habetur nomine Augustin. in q. 109. veter. testam. cum tamen sine dubio Augustini non sit, ipse enim lib. de hæresib. inter hæreses hanc refert, & est num. 34. cujus hæresis auctor fuit Hierax, ut Epiphan. refert hær. 67. qui etiam in 55. refert nonnullos hæreticos dixisse Melchisedech fuisse quamdam virtutem majorem Filio Dei, quia non trahit originem ab aliquo patre, sicut Filius Dei, & quia inter dignitates Christi recensetur, quod fuerit assimilatus Melchisedech in ordine sacerdotii. Alii vero dixerunt fuisse ipsam personam Filii Dei, quæ in veteri Testamento sæpe apparere solebat in humana specie, & dicitur apparuisse Abrahæ Gen. 14. & repræsentasse Dei Filium, se ipsum oblaturum aliquando in sacrificium in vera humana natura, & ideo dici: ***Assimilatum Filio Dei, & sine patre, & sine matre, &c.*** Alii tandem dixerunt fuisse aliquem angelum in assumpto corpore humano, quia si esset verus ac purus homo, non potuisset esse major Abraham, quia eo tempore nullus homo erat in mundo, aut Deo charior, aut majoris dignitatis, & excellentiæ, quam Abraham. Et hujus sententiæ fuerunt Origen. Didymus, & alii, ut Hieron. refert tom. 3. epist. 126. ad Evagrium.

Hæresis de orig. Melchis.

Veritas tamen catholica duo docet, primum, Melchisedech fuisse verum hominem. Secundum, fuisse purum hominem. Primum docent Epiphan. August. & Hierony. locis citatis. Idem August. lib. 16. de Civit. c. 22. Ambros. lib. 5. de fide, c. 3. & alii statim citandi: & colligitur aperte ex historia Genes. c. 14. ubi dicitur Melchisedech ***Rex Salem, & sacerdos Dei altissimi, & exivisse obviam Abrahæ, & obtulisse panem, & vinum, & accepisse decimas ab Abraham.*** Quæ non possunt (servata historiæ veritate) nisi in verum hominem convenire. Contra fidem enim historiæ est, metaphorice, & improprie illam interpretari, præsertim sine necessitate, & contra communem Patrum expositionem, & sensum. Secundum vero ex hoc primo sequitur, quia secundum veram fidem humana natura neque ante, neque post Incarnationem Filii Dei, alicui personæ divinæ est hypostatice unita. Cum ergo Melchisedech fuerit verus homo, & tanto ante Christi Incarnationem extiterit, certum est nullam ex divinis personis fuisse. Et eadem ratione constat non fuisse angelum: quia neque in persona angelica facta est, imo ne-

Melchis. verus, & purus homo.

neque fieri poteſt hypoſtatica unio: fuit ergo perſona pure humana.

Quis autem ille fuerit, non mirum ſi ignoretur, cum Paulus, *ſine patre, ſine matre, & ſine genealogia*, illum fuiſſe dixerit. Multi tamen ex catholicis ſcriptoribus exiſtimarunt illum eſſe hominem Gentilem ex Cananæis ortum, virum juſtum, & ſanctum, regem Jeruſalem (quæ prius Salem poſtea Iebus, tandem Jeruſalem dicta eſt) & ſacerdotem Dei altiſſimi: quantum enim ex Gentilibus ortus eſſet, fidelis tamen erat, & verum Deum colebat, ſicut Job feciſſe legimus. Ita ſenſerunt Irenæus, Hippolytus, Euſeb. Cæſarienſ. & Emiſſen. quos cum aliis refert Hierony. in dicta epiſtola ad Evagrium, quos ſecutus eſt Epiphan. ſupra, & Theodoret. q. 63. in Geneſ. Theophyl. & OEcumen. ad Heb. cap. 3.

Aliorum vero ſententia ex traditione Hebræorum ſumpta eſt, Melchiſedech fuiſſe Sem primogenitum Noe, & unum ex progenitoribus Abrahæ. Quæ ſententia placuit Hieronymo, citato loco, & lib. de qu. ſeu tradition. Hebrai. in Geneſ. & eam ſecutus eſt Iſidor. lib. de vita, & morte Prophetarum, c. 5. & Rupert. Abbas lib. 5. de Trin. & operibus ejus in Geneſ. c. 12. Abulenſ. Lippom. Gloſſa, & Lyra Geneſ. 14. Quod ſi hæc ſententia vera eſt, ſtare non poteſt, quod Ignatius epiſt. 9. ad Philadelphios docet, Melchiſedech fuiſſe virginem, conſtat enim, Sem filios genuiſſe. Quod vero Epiph. objicit Sem eo tempore fuiſſe jam mortuum, ex falſa chronologia proceſſit; conſtat enim ex Scriptura Sem ſupervixiſſe, Abrahæ 35. annis, nam Sem vixit 600. annis, 98. ante diluvium, & 52. poſt diluvium, Geneſ. 11. Abraham vero natus eſt 292. poſt diluvium, ut facile conſtat ex eodem cap. 11. Geneſ. unde fit conſequens, natum eſſe Abraham 39. anno vitæ Sem, vixit autem 175. annis, Geneſ. 25. fuit ergo Sem ſuperſtes Abrahæ annos 35.

Objectio. At enim dicet aliquis, Sem habuit patrem, & matrem, & initium, & finem dierum tam re ipſa, quam narratione, & hiſtoria Scripturæ ſacræ, at Paulus negat Melchiſedech omnia hæc habuiſſe; ergo. *Reſpõſio.* Reſpondetur, primum non intelligit Paulus Melchiſedech revera caruiſſe parentibus, nam ſicut verus, & purus homo fuit, ita communi aliorum hominum more ortus eſt, & vitæ initium habuit, & finem. Dicitur ergo his caruiſſe, quod nihil illorum Scriptura de illo memorat, cum tamen hæc ſoleat diligenter commemorare, præſertim cum inſignium perſonarum mentionem facit, & maxime, quia cum Scriptura ſacra non ſine myſterio hæc prætermiſerit, ſed in figuram Chriſti, Paulus reſpiciens ad ipſam figuram, & ut eam explicaret, cum his omnibus carere dixit, non abſolute, ut talis homo erat, ſed ut in ſacra Scriptura de eo fit mentio, nam ut ſic eſt figura Chriſti. Et ita ceſſat *Objectio.* objectio, quę nomine Auguſtini proponitur in illa q. 109. veteris, & novi Teſtam. quia aliorum etiam fit mentio in Scriptura, quorum parentes, & genealogia in ea non narrantur, & tamen non propterea dicuntur iis carere. Reſpondetur enim (quidquid de aliis ſit) in nullo tamen *Reſpõſio.* ita factum eſſe in ſignificationem, & repræſentationem Chriſti; qui matre caruit, ut Deus, & patre ut homo, ut Paul. ſignificavit, & expoſuerunt Chryſoſt. hom. 12. ad Hebr. Nazianz. orat. 38. in princip. Ambroſ. dicta epiſt. 82. Addit præterea Epiphan. Melchiſedech dici, *ſine genealogia*, in genere ſacerdotii, quia ſcilicet non jure hæreditario, nec per ſucceſſionem carnis ſacerdotium habuit, imo neque ex parentum doctrina, aut exemplo, quia ex gentilibus parentibus ortus creditur, quos etiam Epiphan. nominat, neſcio ex qua traditione, & patrem dicit vocatum eſſe Eraclam, matrem vero Aſtaroth, ſeu Aſteriam, ſed hæc admodum incerta ſunt. Supponendo vero Melchiſedech eumdem fuiſſe, qui Sem, addendum eſt, licet nomine Sem, genealogia ejus narretur in Scriptura, tamen ſub nomine Melchiſedech, & regis, ac ſacerdotis, ſub qua Chriſtum figurabat (ut infra dicemus) nullibi ejus hiſtoria narratur, ſed raptim, & quaſi obiter introducitur, nulla prius, vel poſterius facta illius mentione; nec parentum, nec factorum ejus, neque initii, aut finis illius uſque ad David: qui eodem fere modo illius meminit Pſalm. 109. qui de Chriſto exponitur Matth. 22. & ſubindicavit illum Chriſti figuram fuiſſe, donec tandem Paul. ad Hebr. 7. myſterium declaravit.

Melchiſ. ſacerdotiũ quale. Secundo loco videndum eſt, quale fuerit Melchiſedech ſacerdotium, nam, an ſacerdos fuerit, non reliquit dubitandi locum Paulus ad Hebræos cap. 7. Suppoſitis autem iis, quæ præcedenti ſectione dicta ſunt, nihil fere hic addendum occurrit. Dicendum eſt enim cum Ambroſ. Chryſoſtom. & aliis ſupra citatis fuiſſe ſacerdotem eo modo, & genere ſacerdotii, quod tempore legis naturæ in uſu erat: neque enim viſibili aliqua cæremonia conſecratus fuit, nec ſingularem aliquam poteſtatem, aut dignitatem a Deo obtinuit, ut ex Anacleto Pap. dicta epiſt. 2. decretali, aperte colligitur, & ex Scriptura ſacra aut ex aliqua alia hiſtoria, aut traditione nihil aliud cum fundamento affirmari poteſt, quamquam veriſimile ſit, ex peculiari Dei inſtinctu, & inſpiratione, motum eſſe Melchiſedech ad offerendum Deo certum genus ſacrificii, quod jam explicabimus, ut enim ſupra dicebam, in lege naturæ non erant a Deo determinata ſacrificia, ſed homines ſuo arbitrio, vel fortaſſe etiam communi aliqua conſuetudine pro diverſitate regionum illa determinabant. Quod ergo alii faciebant humano arbitrio, potuit Melchiſedech facere divino inſtinctu, ſicut Abraham interdum obtulit ſacrificium ex ſingulari Dei revelatione Geneſ. 15. quod licet certum non ſit, fiet tamen probabile ex iis, quæ dicemus.

Tertio loco explicandum eſt, quale fuerit ſacrificium, quod Melchiſedech obtulit. Catholici enim dicut illum obtuliſſe ſacrificium panis & vini: hæretici autem negant ex Scriptura ſacra quidquam colligi poſſe de hoc ſacrificio Melchiſedech, quia nec Paulus illius mentionem facit, nec ex loco Geneſ. 14. aliquid colligi poteſt: quia ibi non obtulit Melchiſedech ſacrificium Deo ex pane & vino, ſed tantum protulit panem, & vinum in refectionem eorum, qui ex prælio fatigati veniebant, ſic enim etiam vulgata lectio habet. *Melchiſedech Rex Salem proferens panem, & vinum*, id eſt, ſecum afferens, ut illa daret Abrahamo, & ſociis ejus, *benedixit ei, &c.* Quam expoſitionem videtur indicare Chryſoſtomus in Geneſ. & ſentit etiam Cajet. favet Joſeph. lib. 1. antiquit. c. 18. dicens Melchiſedech Abraham convivio excepiſſe. Unde conſequenter negant hæretici in illo facto Melchiſedech interceſſiſſe myſticam figuram, vel ſignificationem ſacram incruenti ſacrificii Euchariſtici a Chriſto oblati, & inſtituti, quia ſolum fuit humanum quoddam convivium, & beneficentiæ opus. Quibus non parum videtur favere Paulus ad Hebr. 7. qui cum accurate explicet omnia illa, in quibus Melchiſedech videtur præfiguraſſe Chriſtum, de hac ſimilitudine in ritu ſacrificandi nihil omnino dixit: quæ tamen, ſi fuiſſet, potiſſimum explicanda erat, cum eſſet omnium maxima.

Nihilominus conſtans, & certa veritas eſt, & Melchiſedech illo facto adumbraſſe Euchariſtiæ ſacramentum, & ſacrificium, & protuliſſe panem, & vinum non ſolum in corporalem refectionem, ſed in religioſum cultum: & ſacrificium, quod Deo obtulit in gratiarum actionem pro victoria Abrahæ. *Sacrificiũ Melchiſ. typus Euchariſtiæ.* Ita ſentiunt Patres fere omnes antiqui, qui inde colligunt, ordinarium modum & ritum ſacrificandi Melchiſedech fuiſſe per oblationem panis & vini. Quod primum probari poteſt ex illa particula cauſali, quæ interponitur in loco Geneſis, ſic enim dicitur. *Melchiſedech proferens panem, & vinum (erat enim ſacerdos Dei altiſſimi) benedixit ei, &c.* Quæ cauſalis inepta eſſet, niſi illa oblatio panis, & vini eſſet ſacra, & ad munus ſacerdotis ſpectans. Reſpondent, illam cauſalem non eſſe conjungendam cum antecedentibus, ſed cum ſequẽtibus verbis, ut reddatur cauſa, non cur panẽ protulerit, ſed cur ei benedixerit. Sed hoc eſt vim inferre literæ, quia (ut ex omni uſu rectæ locutionis conſtat) particula, *enim*, in hujuſmodi genere narrationis, non reddit cauſam rei narrandæ, ſed jam narratæ, ut ad Eph. 5. ait Paulus: *Ut filii lucis ambulate.* Et ſtatim ſubdit: *Fructus enim lucis eſt in omni bonitate.* Et in illo capite ſunt multa exempla ſimilia, & paſſim in Scriptura, & de ſe res eſt manifeſta. Adde etiam, ad benedicendum non oportuiſſe eſſe ſacerdotem, nam parentes, aut ſeniores benedicere poſſunt.

Difficilius tamen eludi poteſt hæc litera reſpondendo in Græcis, & Hebraicis exemplaribus non haberi particulam cauſalem, *enim*, ſed copulativam, *&*, ut eſt in Hebræo: vel, *autem*, ut eſt in Græco apud Septuaginta. Nobis vero Vulgata lectio ſufficiat ad fidem faciendam, nam particula illa, quæ apud Hebræos eſt copulativa, ſæpe æquivalet cauſali, ut notat Sanctes Pagninus lib. 1. Inſtitut. cap. 24. & ideo merito Interpres Vulgatus verum ſen-

ſenſum affecutus, ut ambiguitatem tolleret, particulam cauſalem poſuit, quia propter nullam aliam cauſam ibi interpoſita fuit mentio ſacerdotii Melchiſedech, niſi ut redderetur cauſa actionis, quam tunc exercuit. Quod ſecundo probatur veterum expoſitione,& teſtimoniis. Clemens Alexand.4. ſtromatum circa finem dicit, Melchiſedech *panem ſacrificatum Deo, obtuliſſe Abrahamo in refectionem.* Quo vero non ſatis explicat, an ille panis fuerit antea ſacrificatus, vel ibi coram Abraham, quidquid vero horum dicatur,non multum ad pręſentem quęſtionem refert. Epiphan.hæreſ.55.dicit *Abrahamo obtuliſſe decimas ſacerdoti in præputio ſacra celebranti.* Theodoret.q.63.in Geneſ. inquit: *Melchiſedech dediſſe Abrahæ panes, & vinum, prout moris erat Deo omnium talia offerre, animadvertebat enim, & in hoc typum patefieri.* Damaſc.lib.4. de fide c.14. dicit, *menſam illam, noſtram adumbraſſe.* Idem fere Euſeb. lib.5. demonſtrat. Evang.c.2. & 3. Et Cæſarius hom.5. de Paſchate,tom.7. Bibliot. ſanct. & hoc magis ſentit Chryſoſt. hom. 25. in Geneſ.dicens, *illum panem, & vinum fuiſſe figuram Euchariſtiæ.* Idem Eucher.ibi. Ex latinis Cyprian.lib.2.epiſt. 3. & ſerm. de Cœna Domini, dicit, *in oblatione Melchiſedech figuratam eſſe incruentam Chriſti oblationem*, & Ambroſius ad Hebr.c.5. dicit, Scripturam ſemel tantum feciſſe mentionem oblationis Melchiſedech ad ſignificandam perfectionem ſacrificii Chriſti, *qui una oblatione conſummavit ſanctificatos.* In nullo autem loco fit ejus mentio niſi Geneſ.14. Et lib. qui de iis initiantur c.8. dicit Melchiſedech obtuliſſe quæ *Abraham veneratus accepit*, per verbum illud, *veneratus*, ſatis declarans illam oblationem fuiſſe ſacram: ſimilia habet lib.4. de ſacrament.c.3. in lib. autem 1. de Abraham c.3. dicit, Abraham ſacrificaſſe Deo Geneſ.14. intelligi autem debet ſacrificaſſe per Melchiſedech, ſic enim ipſe expoſuiſſe videtur lib.3. de fide c.5. dicens, *illum Melchiſedech, per quem Abraham hoſtias Deo obtulit, non angelum utique, ſecundum Judaica ludibria intellexit Eccleſia, ſed virum ſanctum, ac ſacerdotem Dei, typum gerentem Domini, &c.* In eadem ſententia eſt Hieronym. in citata epiſt. ad Evag. & 1.t.ep.17. ad Marcel. ut commigret Bethleem, & Matth. 26. & habetur in cap. Accipite, de conſecrat. diſt. 2. Auguſtinus etiam lib. 1. contra adverſar. leg. & prophet.c.20. & lib.16. de Civit.c.22. dicit, *ibi primum apparuiſſe ſacrificium, quod a Chriſtianis offertur Deo toto orbe terrarum.* Idem fere lib.17. c. 17. & conc. 1. in Pſal.33. & exponens illa verba. Pſal.109. *Tu es ſacerdos in æternum.* Ubi Caſſiodor. & alii antiqui expoſitores. Idem Iſidor.lib.7.Etymolog.c.6. & lib.Allegoriar. circa princip. Ac denique in Concil. Aquiſgranenſi tempore Pipini celebrato, lib.1.c.17. & 18. dicit: *Melchiſedech in eo facto typum geſſiſſe Chriſti.* Et expreſſius Tridentinum ſeſſ.22.c.1. *Chriſtus*, inquit, *ſacerdotem ſecundum ordinem Melchiſedech, ſe in æternum conſtitutum declarans, corpus, & ſanguinem ſuum ſub ſpeciebus panis, & vini Deo Patri obtulit.* Quibus verbis ſatis ſignificavit Concilium obtuliſſe Melchiſedech ſacrificium, quod figura fuit incruenti ſacrificii, a Chriſto oblati; hac enim ratione Chriſtus offerendo tale ſacrificium declaravit ſe eſſe illum ſacerdotem æternum, in Melchiſedech figuratum & propterea in Canone Miſſæ dicitur. *Et quod tibi obtulit ſummus tuus ſacerdos Melchiſedech ſanctum ſacrificium, immaculatam hoſtiam.* Et in officio de Euchariſtia canit Eccleſia. *Sacerdos in æternum Chriſtus Dominus ſecundum ordinem Melchiſedech panem & vinum obtulit.* Denique etiam antiquos Hebræos ita intellexiſſe locum Geneſis, & oblationem Melchiſedech, referunt Galatinus lib.10. de arcanis cathol. verit. cap.4. 5. & 7. Genebrar. in chronograph. in 3.ætate pag.13. in tom.5. Bibliot.ſanct.Rabbi Samuel lib. de adventu Meſ.c.19.ſic inquit: *Melchiſedech ſacrificium Deo inſtituit in pane, & vino, ex quibus communicavit Abraham amicum Dei*, aperte ſignificans ſimul fuiſſe illum panem, figuram noſtri ſacrificii & ſacramenti. Quomodo etiam dixit Rabbi Moyſes citatus a dictis auctoribus: *Melchiſedech convivio excepiſſe Abrahamum e bello revertentem, pane, & vino de ritu gentis ſolenniter prius oblato.* Etenim cum Abraham tunc victor rediret, & ſpolia inimicorum ſecum ferret, conjectare poſſumus, non ad modum indiguiſſe tunc pane, & vino ad ſolam corporalem refectionem: ſed fuiſſe illam aliquam religioſam cæremoniam in gratiarum actionem. Alia denique conjectura eſſe poteſt, quia cum ſacerdotium Melchiſedech, & ordo illius adeo ſit celebris in Scriptura ſacra, non eſt veriſimile, ritum illius ſacerdotii nullibi eſſe indicatum.

His poſitis veniamus jam ad propoſitam quæſtionem de Chriſti ſacerdotio ſecundum ordinem Melchiſedech. In qua breviter dicendum eſt primo, Chriſtum eſſe ſacerdotem in æternum ſecundum ordinem Melchiſedech. Hoc eſt de fide ex teſtimonio Pſal. 109. quem de ſe exponit Chriſtus Matth. 22. quia in primis illis verbis. *Dixit Dominus Domino meo.* David introducit Patrem æternum ad Filium, ſeu Meſſiam & Chriſtum loquentem, nullum enim alium, David vocaſſet dominum ſuum, neque alicui homini, niſi eſſet naturalis Filius, diceret Pater: *Sede a dextris meis*,&c.ut ponderavit Paul. ad Heb. 2.& inferius ſimiliter introducit Patrem dicentem Filio, *Ex utero ante Luciferum genuit te.* Statim vero mutata perſona, David inquit: *Juravit Dominus, & non pœnitebit eum, tu es ſacerdos in æternum, ſecundum ordinem Melchiſedech.* Nullius enim regnum, vel ſacerdotium æternum eſſe poteſt, niſi ſolius Chriſti. Unde facile convincuntur Hebræi, qui de Abraham vel David Pſalmum hunc interpretantur, in neutrum enim eorum convenire poſſunt omnia, quæ de Domino ad quem Dominus locutus eſt, in hoc Pſalmo dicuntur. Addendum vero eſt, ſacerdotem in eo teſtimonio proprie ſumi, hæretici enim, & nonnulli ex Hebræis dicunt ſolum ſignificare Regem, aut Principem: ſæpe enim in Scriptura vox hæc in hac ſignificatione ſumitur, 2.Regum 8. Filii David: *Sacerdotes* dicuntur, id eſt, viri principes, ut conſtat ex ſimili loco 1.Paralip. 18. neque enim eſſe poterant proprii ſacerdotes, cum non eſſent de tribu Levi. Vel certe dicunt ſignificare cultorem Dei, quod etiam ſignificare ſolet illa vox, ut Exod.19. *eritis mihi in regnum ſacerdotale.* Sed in primis, neutra harum ſignificationum propria eſt, ſed tranſlata, & ideo non eſt ad illas recurrendum, quando litera non cogit, ſed proprietas eſt tenenda verborum: alias nullum certum ſenſum in Scriptura habere poſſemus. Præſertim, quod nulla earum ſignificationum quadrat cum loco Geneſis 14. ad quem alludit David in dictis verbis. Quod enim ibi non ſignificet, regem, conſtat, tum quia jam fuerat dictus, *Rex*,& poſtea dicitur: *Sacerdos*, ſunt ergo duo diſtincta: tum etiam quia non ita commode exponi poteſt *Rex Dei altiſſimi*, ſicut, *ſacerdos Dei altiſſimi*, niſi recurrendo ad alios metaphoricos ſenſus, ut *Rex Dei*, dicatur, id eſt, Rex magnus, Rex inſignis, ſicut Geneſis 23. Abraham dicitur, *Princeps Dei.* Neque etiam ſignificare poteſt ſolum cultorem Dei, quia hæc non fuiſſet ſufficiens ratio aut oblati ſacrificii, aut excellentioris dignitatis, propter quam,& benedixit Abrahæ, & ab illo decimas recepit tanquam major: cum tamen Abraham etiam eſſet eximius cultor Dei. Præterea verbum illud David: *Tu es ſacerdos in æternum ſecundum ordinem Melchiſedech*, ſatis aperte indicat ſermonem eſſe de vero, ac proprio ordine ſacerdotali. Denique Paul. ad Heb.7. ita intellexit, & omnes Patres ſupra citati ita exponunt.

Dico ſecundo. Chriſtus dicitur ſacerdos ſecundum ordinem Melchiſedech, in ratione repræſentati, & repræſentantis. Explicatur, non enim poteſt dici ſacerdos ſecundum illum ordinem, quia habuerit ſacerdotium formaliter ejuſdem rationis, hoc enim falſum eſſe, ſupra oſtenſum eſt: nec quia ſacerdotium Chriſti fuerit participatum, vel inſtitutum a Melchiſedech, cum ſacerdotium Chriſti fuerit multo excellentius, & altioris ordinis, & originis: dicitur ergo Chriſtus ſacerdos, quodam excellentiſſimo genere ſacerdotii æterni, cujus typum, & ſingularem figuram geſſit Melchiſedech, & hac ratione dicitur Chriſtus ſacerdos ſecundum illum ordinem. Ita colligitur ex citatis Patribus, & ex Paulo ad Heb.7. qui hac ratione dixit Melchiſedech fuiſſe aſſimilatum Filio Dei quia fuit figura ejus, explicat autem Paulus multa, in quibus Melchiſedech figuravit Chriſtum. Primum in nominis notatione, dicitur enim *Melchiſedech*, id eſt: *Rex juſtitiæ.* Solus enim Chriſtus eſt verus juſtitiæ rex, & eſſentialiter ut Deus, & ſecundario in quantum homo, quia *judicabit populum in juſtitia*, ut dicitur Pſalm.71. & quia per eum facta eſt juſtitia, ut ibidem dicitur, ex perfecta enim juſtitia Deo ſatisfecit. Secundo ex notatione officii, dicitur enim *Rex Salem*, id eſt, *Rex pacis*, Chriſtus enim

Chriſtus quomodo ſacerdos ſecundum ordinem Melchiſedech.

eſt

est vera pax nostra, nam *per sanguinem suum pacificavit quæ in cœlis, & in terra sunt*, ad Ephes. 2. & ad Coloss. 1. & Rex cœlestis Jerusalem, ubi est vera pax, Psalm. 147. Tertio, quia Melchisedech introducitur, *Sine patre, & sine matre*, ad significandum Christi divinitatem, & humanitatem, quia in quantum Deus matre, in quantum homo vero, patre caret, ut supra cum Nazianz. Chrysost. & aliis Patribus exposuimus. Quarto similiter introducitur Melchisedech, *neque initium dierum, neque finem vitæ habens*, quia in Scriptura, neque initium, neque finis commemoratur, neque quod aliquis illi in sacerdotio successerit, quo significata est æternitas sacerdotii Christi, cui aliud non successit, sed perpetuum manet, ut supra circa literam D. Thom. explicatum est. Quinto excellentius fore sacerdotium Christi, quam legale in eo præfiguratum est, quod Melchisedech benedixit Abrahæ: *Sine ulla vero contradictione*, inquit Paul. *qui minor est, a majori benedicitur*; e converso autem Abraham obtulit decimas Melchisedech tanquam superiori, in Abrahamo autem decimata est tribus Levi, quæ in illius lumbis continebatur.

Melch sedech figura Christi, quo modo.

Ubi observandum primo est, Christum non fuisse decimatum, quia non continebatur in lumbis Abrahæ, secundum rationem seminalem, sed tantum *secundum corpulentam substantiam*, ut August. loquitur lib. 10. Genes. ad lit. c. 20. & D. Thom. infra q. 31. art. 8. Secundo est observandum, literam Genes. videri posse ambiguam (ut Hier. supra notavit) sic enim habet: *At vero Melchisedech rex Salem proferens panem, & vinum &c.* & postea subdit: *Et dedit ei decimas ex omnibus*, non explicat autem uter alteri dederit. Propter quod nonnulli ex Hebræis contendunt potius Melchisedech dedisse decimas suæ substantiæ Abrahamo, quia hoc magis videtur sonare ordo, & contextus literæ. Sed nihilominus certum est Abraham dedisse decimas Melchisedech ex omnibus spoliis, quæ ex hostibus reportabat, primum quod ita exponat Paul. ad Heb. 7. qui tamen cum Hebræis scriberet, non eis exponeret Scripturam, nisi juxta receptum apud antiquos Hebræos sensum. Secundo quamquam D. Hier. supra dicat, etiam apud Septuaginta ambiguam esse literam, tamen prout nunc reperitur in Bibliis Complutensibus, nulla est ambiguitas, sic enim habent: *Et dedit ei Abraham decimas ex omnibus*, quod etiam aperte dixit Joseph. lib. 1. antiquit. cap. 18. his verbis: *Abraham vero dante ei decimas spoliorum, munus accepit.* Tertio ex ipsa litera potest variis modis colligi: tum, quia absolute dicat, *ex omnibus*, videtur plane referre res aliquas, de quibus facta fuerat mentio, non dixerat autem Melchisedech attulisse res aliquas, ex quibus decimas solveret, de Abrahamo autem dixerat, reduxisse omnem substantiam Sodomorum, & Loth fratris sui, & hostium: ad hæc ergo spolia fit relatio, cum dicitur dedisse omnium decimas: tum etiam, quia prædicitur Melchisedech fuisse sacerdotem: non est autem sacerdotis dare, sed recipere decimas. Denique cum David dicat Christum fuisse sacerdotem *secundum ordinem Melchisedech*, constat illum fuisse superiorem & majorem, atque adeo illi datas esse decimas.

Dubium. *Respons.*

Dices. Abraham erat sacerdos legis naturæ, quandoquidem esset primogenitus, ut colligitur ex Genesis 11. sed omnes primogeniti ex stirpe Noe erant eo tempore sacerdotes (ut supra cum Hieronymo diximus); erat ergo sacerdos: unde & sæpe legimus, ipsum obtulisse sacrificium; ergo in dignitate sacerdotali erat æqualis Melchisedech, cur ergo illum ut superiorem veneratus est? Respondeo primum, quia erat sacerdos, & primogenitor ejus, & credibile est in Ecclesia, quæ semper una fuit, servatum etiam tunc esse quendam modum ordinis Hierarchici, atque ita seniorem, & antiquissimum sacerdotem ac primogenitum Noe, fuisse veluti sacerdotem summum, quem omnes ut superiorem suspiciebant. Deinde credibile est, Abraham agnovisse figuram, & mysterium, & in Melchisedech Christum ipsum fuisse veneratum, illumque, scilicet Melchisedech, recognovisse ut majorem, non solum propter id, quod erat, sed maxime propter id, quod repræsentabat.

Objectio.

Sexto fuit similitudo hæc, seu figura posita in oblatione panis & vini, per quam & Deo gratias egit, & milites e via fessos recreavit, post victoriam de inimicis partam, quæ fuit figura sacrificii incruenti corporis Christi sub speciebus panis, & vini, quod & Deo offertur, & fidelibus Christi militibus post partam de peccatis victoriam in alimentum spirituale cedit. Et ita sicut conditionibus personæ suæ præfiguravit Melchisedech Christi personam: ita sua oblatione Christi sacrificium adumbravit: nam cum præcipuus actus sacerdotis sit sacrificium, non fuisset perfecta sacerdotii repræsentatio, nisi simul ipsius sacrificii figura intercessisset.

Ad interrogationem vero, quæ supra objiciebatur, cur Paulus hujus ultimæ similitudinis non meminerit, respondendum est, Apostolum non sumpsisse munus explicandi omnia, quibus Melchisedech Christum figuravit, sed solum persuadendi sacerdotium Christi esse perfectius Aaronico: & illud esse æternum, hoc temporale, & per illud auferendum. Et ad hoc probandum usus est figura Melchisedech, ac propterea tantum in illa ponderavit, quæ ad hanc æternitatem, & excellentiam sacerdotii Christi significandum referre videbantur; quia igitur similitudo in ritu sacrificandi nihil ad hoc pertinebat, illam prætermittendam censuit, præsertim (inquit Hieron.) *ne daretur sanctum canibus*, scribebat enim ad Hebræos nondum fortasse credentes, & ideo noluit interponere sermonem de sacramento Eucharistiæ creditu difficillimo, ne fortasse sine necessitate, & opportunitate tot mysteria eis proponendo, illos obrueret. Unde & ipsemet præmiserat grandem esse de Christo sermonem, & eos, ad quos scribebat, esse imbecilles ad audiendum. Adde, unum ex signis, quo Paulus ibi ostendit sacerdotium Christi excellere Aaronicum, esse, quia multa sacrificia legalia non potuerunt perfectam sanctitatem conferre: *Christus autem una oblatione consummavit sanctificatos*; hoc autem discrimen maxime cernitur in sacrificio cruento, & ideo non oportuit tunc mentionem facere sacrificii incruenti, quod sæpius in Ecclesia offertur, quamquam illius iterata oblatio nihil deroget perfectioni sacrificii incruenti, quia in re oblata idem est sacrificium, quod diverso modo offerendi iteratur, non ut aliquid virtutis ipsi sacrificio accrescat, sed ut illius efficacitas nobis applicetur.

Dubium. *Respons.*

Una sola superest objectio, quia si Christus dicitur *sacerdos secundum ordinem Melchisedech*, solum propter repræsentationem, eadem ratione poterit dici sacerdos secundum ordinem Aaron, quia per legale sacerdotium, Christi sacerdotium, & per sacrificia legalia, sacrificium Christi cruentum repræsentata sunt, ut constat ex Paulo ad Heb. 9. & 13. Respondetur, negando consequentiam, quia non sufficit quæcumque præfiguratio, vel repræsentatio, ut Christus dicatur esse sacerdos secundum illum ordinem: primo, quia quod ad rem ipsam spectat (ut supra dictum est) non potest quis dici sacerdos secundum ordinem Aaron, nisi sit de stirpe ejus, & cæremoniis in ea lege statutis ordinatus, quæ non possunt in Christum convenire. Deinde, quod ad repræsentationem attinet, sacerdotium Aaron erat imperfectum, & temporale, & præfiguravit Christum secundum statum vitæ passibilis: at vero Melchisedech fuit typus Christi secundum omnes perfectiones sacerdotii ejus, unde sacrificia legalia tantum figurabant cruentum sacrificium Christi, per quod erant consummanda, & abolenda, sacrificium vero Melchisedech præfiguravit sacrificium Christi, eo modo, quo in æternum erat duraturum, vel in Ecclesia militante, in qua semper Christus est principale offerens, & erit quamdiu mundus durabit. Propter quod dici potest *sacerdos in æternum*, seu *in seculum*, ut habet litera Hebræa. Vel certe, quia etiam in Ecclesia triumphante per æternam commemorationem, & gratiarum actionem officium sacerdotis exercebit. Quocirca, sicut lex scripta legem gratiæ præfiguravit, quia tamen imperfecta fuit, & per legem gratiæ abolita, non potest lex gratiæ dici esse secundum ritum legis veteris: ita quamvis sacerdotium legale Christum figuraverit, tamen quia imperfectum fuit, & per Christum abrogatum, non potest dici Christus sacerdos secundum illum ordinem: at vero lex naturalis non fuit abrogata per Christum, sed confirmata, aucta, & perfecta. Et ita sacerdotium etiam Melchisedech, quatenus erat legis naturæ, non fuit proprie per Christum ablatum, sed ad perfectiorem modum elevatum: quæ tamen perfectio tota in illomet præfigurata fuit, & ideo optime dicitur Christus sacerdos secundum illum ordinem, quia in se habuit, quidquid perfectionis in illo fuit, tam formaliter, quam repræsentative.

Objectio. *Respons.*

DI-

DISPUTATIO XLVII.

In duas sectiones distributa.

De potestate excellentiæ conveniente Christo ratione supremi sacerdotii, ejusque spirituali regno.

Sacerdotis munus præcipuū quod sit.

CUm, teste Paulo, sacerdos medius sit inter Deum & homines, duo præcipue ad illius munus spectant, alterum per habitudinem ad Deum, alterum per habitudinem ad homines. Debet enim Deum colere, orare, & nomine totius populi sacrificium ei offerre, vel in expiationem delictorum, vel in gratiarum actionem, & cultum illi ut primo principio debitum, vel denique ad nova beneficia impetranda. Debet præterea populum de rebus ad cultum Dei, & salutem animæ pertinentibus docere, & instruere, ac sanctificare juxta modum sacerdotii, & potestatem sibi a Deo datam: & eodem modo ad sacerdotem pertinet gubernare populum sibi commissum, & per convenientia media dirigere ad destinatum finem, qui est Dei cultus, & animarum salus. Ac denique judicium ferre de rebus ad eumdem spiritualem finem pertinentibus, juxta potestatem sibi datam, ut dictum est, quia licet non omnibus sacerdotibus omnia hæc conveniant, simpliciter tamen pertinent ad sacerdotale munus, & præcipue talis potestas invenienda est in principali sacerdote, in quo tota sacerdotalis virtus eminenter continetur. Quoniam ergo in præcedenti disputatione satis dictum est de sacerdotio Christi per habitudinem ad Deum, & de modo, ac ritu, quo illi sacrificium obtulit, quibus etiam adjungi possunt, quę supra de oratione Christi dicta sunt, ideo consequenter sequitur, ut breviter aliquid dicamus de hoc sacerdotio in ordine ad homines, & de spirituali potestate Christi ad regendum Ecclesiam, ut supremi illius Pontificis, & spiritualis regis. Quoniam vero de doctrina Christi, & de potestate ad judicandas animas infra D. Thom. disputat propriis locis, quamvis illa revera ad sacerdotem pertineant, illa nunc omittemus, dicemusquę solum de potestate, quam Theologi vocant excellentiæ, & de potestate legislativa.

SECTIO I.

Utrum Christus tanquam Summus Ecclesiæ Pontifex, & spiritualis Rex potestatem excellentiæ super illam habeat.

DIco primo, Christus Dominus in quantum summus sacerdos habuit supernaturalem quandam excellentiæ potestatem in universam Ecclesiam. Hanc conclusionem docent omnes Theologi in 4. dist. 1. & colligitur ex D. Thoma infra tota q. 59. & clarius 64. art. 3. & 4. & quoad rem ipsam est de fide, ut patet ex Matth. ultim. *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra.* Et explicatur breviter ex usu, & actibus hujus potestatis, nam in primis ratione illius potuit Christus Dominus spiritualem Rempublicam condere, scilicet Ecclesiam suam, & modum, quo gubernanda, & regenda erat, ordinare, superiores eligere, & jurisdictionem illis dare, & similia, quæ omnia constant ex Evangeliis, Matth. 16. *Tu es Petrus, & super hanc petram ædificabo Ecclesiam meam, & portæ inferi non prævalebunt adversus eam, & tibi dabo claves regni cœlorum, & quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum & in cœlis, & quodcumque solveris super terram, erit solutum & in cœlis*, quæ omnia verba continent actus supremæ potestatis, quibus similia sunt in c. 18. & Joan. 21. *Pasce oves meas*, & c. 20. *Sicut misit me Pater, & ego mitto vos, &c.* unde Paul. ad Ephes. 4. *Unicuique*, inquit, *nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi*; & infra: *Et ipse dedit quosdam Apostolos, quosdam autem Prophetas &c.* usque ad illud: *In ædificationem corporis Christi*, id est, ad rectam Ecclesiæ gubernationem, & profectum: & similia habet 1. ad Cor. 12. & 2. ad Cor. 13. *An experimentum quæritis ejus, qui in me loquitur Christus, qui in vobis non infirmatur, sed potens est in vobis*: & infra; *ideo hæc scribo absens, ut non præsens durius agam secundum potestatem, quam Dominus dedit mihi in ædificationem, & non in destructionem.* Ac denique 1. ad Cor. 4. *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi, & dispensatores mysteriorum Dei.* Deinde pertinuit ad hanc potestatem posse instituere sacramenta, ut constat, Christum & potuisse, & fecisse ex vulgatis testimoniis Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit, &* Matth. ult. *Ite & docete omnes gentes baptizantes eos, &c.* & Matth. 26. *Hoc facite in meam commemorationem*, & Joan. 20. *Quorum remiseritis peccata.* Denique de fide certum est, & in Conc. Trid. sess. 7. definitum omnia sacramenta a Christo esse instituta. Ratio vero conclusionis est, quia Christus non utcumque est sacerdos, sed excellentissimo, & perfectissimo modo, nam est supremus Pontifex, *excelsior cœlis factus*, ut dicitur ad Heb. 7. ergo habere debuit supremam excellentiæ potestatem: deinde, quia ratione unionis, & infiniti meriti, omnis hæc potestas illi debita erat. Ad quod accommodari potest illud Joan. 13. *Sciens, quia omnia dedit ei Pater in manus*, id est, quod omnium hominum salus, redemptio, instructio, & gubernatio illi commissa erat, ut recte exponunt August. tract. 55. in Joan. & Cyril. lib. 9. in Joan. c. 3. Nec dissimilia sunt verba Daniel. 7. *Aspiciebam, & ecce quasi filius hominis, &c.* & infra: *Et dedit ei potestatem, & honorem, & regnum, & omnes populi, tribus, & linguæ ipsi servient, potestas ejus potestas æterna, quæ non auferetur, & regnum ejus, quod non corrumpetur.*

Regnum spirituale Christi in Ecclesiā.

Et ex hac conclusione sequitur (quod illam maxime confirmat) Christum Dominum simul cum summo sacerdotio habuisse regnum spirituale, vel potius de ratione talis sacerdotii fuisse regiam hanc dignitatem, & potestatem, de qua Ps. 2. dictum erat: *Ego autem constitutus sum Rex ab eo super Sion montem sanctum ejus.* Et, ut constet tale regnum esse spirituale, subdit, *prædicans præceptum ejus*; & infra: *Postula a me, & dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ, reges eos in virga ferrea*, & statim explicat hoc regimen spirituale esse dicens: *Servite Domino in timore, & exultate ei cum tremore: apprehendite disciplinam, ne quando irascatur Dominus*; & Isai. 9. *Factus est principatus super humerum ejus, & vocabitur nomen ejus admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri seculi, princeps pacis, multiplicabitur ejus imperium, & pacis non erit finis, super solium David, super regnum ejus sedebit, ut confirmet illud, ut corroboret in judicio, & in justitia*: quibus ultimis verbis regnum hoc spirituale fore declaravit, ut sancti expositores adnotarunt. Et Ezech. 21. est optimum de eodem regno testimonium ab illis verbis: *Aufer cidarim, tolle coronam*, usque ad illud, *donec veniret cujus est judicium, & tradam ei*; & c. 34. *Et suscitabo super eas pastorem unum, qui pascat eas, servum meum David, ipse pascet eas, & ipse erit eis in pastorem: ego autem Dominus ero eis in Deum, & servus meus David princeps in medio eorum, ego Dominus locutus sum, & faciam cum eis pactum pacis, &c.* Quod tandem regnum agnovit latro, quando in cruce pendens dixit: *Memento mei, Domine, cum veneris in regnum tuum*, Luc. 23. non enim temporale commodum, sed spirituale remedium postulabat, & ideo Joan. 18. dixit Christus Pilato: *Regnum meum non est de hoc mundo*, id est, non est terrenum, neque habens carnalem originem, sed cœleste, & a Deo manans, atque ad ipsum tendens. De hoc denique regno passim fit in Scriptura mentio, præsertim in Psalm. 44. in 109. & apud Isai. frequentissime, pręsertim c. 2. *Venite ascendamus ad montem Domini, &c.* & c. 49. *Dedi te in lucem gentium, &c.* & c. 60. *Surge, illuminare Jerusalem*; sed præcipue præfiguratum est apud Daniel. c. 2. in statua illa, quam vidit Nabuchodonosor, & parvo lapide abscisso *de monte sine manibus*, qui statuam contrivit, *& factus est mons magnus, & implevit universam terram*, de quo postea subdit: *In diebus autem regnorum illorum suscitabit Deus cœli regnum, quod in æternum non dissipabitur, & regnum ejus alteri populo non tradetur.* Ratio autem, ob quam merito hæc Christi potestas regia appellatur, est illius dignitas, & excellentia, quæ plurimis modis superat omnium temporalium regum potestatem, & dignitatem. Primo in fine ejus, qui cœlestis est, & sempiternus: deinde in amplitudine, quia non solum terram universam, sed etiam cœlum ipsum amplectitur. Præterea, quia non temporalis est, & caduca, sed æterna. Ad hæc, non solum corporibus, sed etiam animis dominatur, eorumque utilitatem, & sanctitatem præcipue efficit, unde & ad hunc finem cæteras res omnes sibi subjectas habet. Est ergo potestas hæc regia, & Christus, qui illam habet, verus spiritualis Rex, tanto cæteris regibus præstantior, quanto

eis prudentia, justitia, bonitate, ac potentia antecellit.

Potestas excellentiæ propria Christi, nec alteri omnino communicabilis.

Et hinc sequitur secundo, hanc potestatem excellentiæ esse propriam, & singularem ipsius Christi, sicut enim sacerdotium ejus singulare est, & omnibus aliis superius: ita etiam potestas, quæ illud consecuta est, singularis est, & suprema, & ideo potestas excellentiæ appellata est. Unde & actus hujus potestatis a solo Christo fieri potuerunt; solus enim ipse potuit Ecclesiam condere, instituere sacramenta, potestatem dare ad remittenda peccata, & tribunal erigere, in quo peccata in foro animæ dijudicarentur: solus etiam potuit eo modo quo vellet, absque certis verbis vel signis sanctificare animas, & peccata remittere, ut supra quæst. 13. late tractatum est. Quo circa quamvis vicario, & ministris suis, quandam participationem hujus potestatis Christus reliquerit, nemini tamen æqualem potestatem communicavit: sed certa ratione, & modo ab ipso præscripto, quem nullus præter ipsum mutare potest: unde cæteri, ut vicarii, seu ministri ejus operantur, ut Paul. dixit ad Ephes. 4. & ipse præcipue in omnibus operatur, ut Augustinus colligit ex illo Joan. ***Hic est, qui baptizat:*** ac denique in nomine, & virtute ejus sanctificantur sacramenta, & remittuntur peccata, juxta illud 1. ad Cor. 1. ***Nunquid in nomine Pauli baptizati estis?*** itaque sicut nullum est caput Ecclesiæ, qualis Christus est, ita nulli data est potestas influendi, & regendi Ecclesiam æqualis potestati Christi.

Dubium. Respons.

Quod si inquiras, an hæc potestas saltem communicari potuerit puræ creaturæ. Responsio hujus petenda est ex iis, quæ de gratia capitis diximus: est enim eadem: quoad illos namque effectus, qui non includunt intrinsece respectum ad gratiam unionis, communicari potuit puræ creaturæ, ut ad sanctificandum homines, ad regendum illos, & instituenda sacramenta, ut suo loco dicetur, & similia. At vero quoad aliquos effectus, præsertim morales, qui requirunt necessario personam divinam operantem, ut est sanctificare justos ex perfecta justitia, & ad perfectam æqualitatem pro illis satisfacere. Item quoad modum obtinendi hanc potestatem, tamquam sibi propriam & connaturalem, non potuit communicari puræ creaturæ, ut per se constat.

Dubium. Respons.

Ultimo interrogare potest aliquis, quo tempore communicata fuerit Christo homini hæc potestas. Respondetur breviter potestatem ipsam a primo instanti conceptionis fuisse illi datam, nam ex tunc incepit esse sacerdos, & mediator Dei, & hominum, & statim cœpit sacrificium Patri pro hominibus offerre, tota enim Christi vita fuit veluti quoddam continuatum sacrificium quod in utero Virginis inchoatum est, & in cruce consummatum: unde (ut supra vidimus) ab illo primo instanti mereri cœpit hominibus, & pro illis satisfacere, & paulo post per hanc potestatem Joannem sanctificavit, & Elisabeth Spiritu sancto replevit, & Zachariæ donum prophetiæ tribuit, & matrem suam auctiori gratia, & majori prophetiæ dono cumulavit. Denique cum hæc potestas ratione unionis debita esset, neque ulla esset ratio, vel impedimentum, quod ab illa obtinenda retardaret, statim communicata est: usus vero ejus in discursu vitæ pro temporum opportunitate demonstratus est: plenior vero & integra manifestatio ejus, post resurrectionem apparuit, ut multi Patres docent, exponentes in hunc sensum verba illa: ***Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra.***

Potestas excellentiæ quando Christo data.

SECTIO II.

Utrum Christus ut summus Sacerdos habuerit potestatem ad ferendas leges.

In hoc dubio duo errores extremi cavendi sunt. Alter fuit Pelagianorum, Petri Abialardi, & aliorum hæreticorum, qui Christo negarunt proprium munus redemptoris, & sanctificatoris nostri, solumque illi tribuebant officium doctoris, & ad summum legislatoris. Contra quos hæreticos satis in superioribus dictum est. Alter est multorum Lutheranorum, qui ita tribuunt Christo officium redemptoris, & sanctificatoris nostri, ut fere munus legislatoris negent: dicunt enim legem gratiæ esse legem libertatis, nihilque in ea Christus præcepisse, quod ad salutem necessarium sit, præter solam fidem. Contra quos hæreticos ex professo in materia de legibus, de fide, & de gratia, disserendum est. Nunc breviter, quantum præsens locus postulat, ostendendum est, Christum & potestatem, & usum ferendarum legum, & spiritualium præceptorum assumpsisse.

Christus legislator mundi.

Dico ergo primo, Christum Dominum habuisse potestatem jurisdictionis spiritualis ad ferendas leges, quibus homines obligaret. Est de fide definita in Concilio Tridentino, sess. 6. can. 21. ubi definitur Christum non solum nobis esse datum in redemptorem, sed etiam in legislatorem, cui pareamus. Et probatur ex sacræ Scripturæ promissionibus Psalm. 2. ***Ego autem constitutus sum Rex ab eo;*** & infra: ***Reges eos in virga ferrea,*** id est, ***inflexibili justitia,*** ut exponit August. Hilarius autem advertit verbum Græcum ποιμαίνω, idem significare, quod pastorum more gubernare, quod inter homines idem est, quod regere per doctrinam, & legem, quæ ibi per ***virgam*** significatur, & quia solidissima, & inflexibilis est, ***ferrea*** dicitur, de qua Psalm. 44. ***Virga directionis seu æquitatis, virga regni tui,*** unde Isai. 33. de Christo dicitur, ***Dominus Rex noster, Dominus legifer noster,*** & Jerem. 31. ***Dabo legem meam in cordibus eorum,*** quæ Matth. 11. ***jugum suave*** dicitur, ut exponit Cyril. Alexand. lib. 2. ad Regin. sub titulo: ***Quod Christus sit Deus, ex Matthæo,*** unde etiam constat hæc veritas ex usu hujus potestatis, nam Joan. 13. dicit ipse Christus: ***Mandatum meum do vobis,*** & c. 14. ***Si diligitis me, mandata mea servate, & qui habet mandata mea, & servat ea, ille est, qui diligit me,*** & c. 15. ***Si præcepta mea servaveritis, manebitis in dilectione mea,*** & Matth. ult. inquit: ***Docentes eos servare omnia quæcumque mandavi vobis.*** Idem constat ex illis comminationibus: ***Nisi quis renatus fuerit,*** Joan. 3. ***Et nisi manducaveritis carnem filii hominis,*** Joan. 6. quæ præceptum necessario involvunt. Ratio vero est, tum, quia totum hoc debitum est majestati, & regiæ ac sacerdotali dignitati Christi, quia verus Rex habet potestatem ferendi leges, atque adeo & obligandi: tum etiam, quia ad finem illius sacerdotii, & ad salutem, & bonum nostrum erat hoc etiam necessarium.

Objectio.

Dices. Joan. 1. dicitur ***Lex data per Moysen, gratia autem, & veritas per Christum,*** indicatur ergo Christum non fuisse legislatorem, sicut Moysen. Respondet August.

Respons.

toto lib. de Spirit. & lit. unumquodque denominari ab eo, quod in illo præcipuum est, lex autem Moysis fuit tantum lex, præcipiebat enim, & non juvabat, & ideo nomen legis retinuit: lex vero Christi & præcipit, & juvat, imo pauca præcipit, & plurimum gratiæ confert, vel potius, prout ab ipso Christo immediate lata est, nihil præcipit, nisi quod ad gratiam augendam conferre potest, quia in lege nova Christus nulla alia præcepta posuit, nisi fidei, & sacramentorum. Et ideo hæc lex, gratiæ nomen obtinuit, & ***jugum suave*** vocatur, & a Paulo ad Rom. 8. dicitur: ***Lex spiritus vitæ in Christo Jesu, quæ liberat a lege peccati, & mortis.*** Adde, legem veterem non esse datam a Moyse ut auctore, sed a Deo per Moysen: Christus vero fuit auctor legis gratiæ, quæ per ipsum facta est.

Differentia inter legem Christi & Moysis.

Potestas Christi legislativa nulli creaturæ communicata.

Dico secundo. Hæc potestas legislativa fuit in Christo cum singulari quadam excellentia, cum qua nulli creaturæ communicata est. Est certa, & probatur, & explicatur variis modis, primo ab origine, quia hæc potestas in illo fuit quodammodo divina, erat enim potestas Dei, & a propria dignitate personali manavit. Propter quod jus per hanc potestatem constitutum, simpliciter divinum est, quia licet proxime per humanitatem datum sit, tamen ab ipsomet Deo immediate datum est, & per divinam potestatem, & juxta divinæ voluntatis beneplacitum, unde Deuteron. 18. ait Moyses de Christo loquens: ***Prophetam de gente tua, & de fratribus tuis sicut me, suscitabit tibi Dominus Deus tuus, ipsum audies,*** & infra, ***Prophetam suscitabo eis de medio fratrum suorum similem tui, & ponam verba mea in ore ejus, loqueturque ad eos omnia, quæ præcepero illi, qui autem verba ejus, quæ loquetur in nomine meo, audire noluerit, ego ultor existam.*** Secundo ex perfectione, & excellentia præceptorum, quæ per hanc potestatem imposita sunt, omnia enim ad internum bonum animæ pertinent, & ad majorem cognitionem Dei, majoremque cum illo conjunctionem, ut latius in materia de sacramentis ostendendum est: de quibus nunc sufficit dictum illud August. lib. 19. contra Faust. c. 13. ***nobis data esse sacramenta, seu præcepta virtute majora, utilitate meliora, actu faciliora, numero***

pau-

pauciora, tanquam justitia fieri revelata, & in libertatem vocatis filiis Dei. Tertio per hanc potestatem potuit abrogari lex vetus, etiam si a Deo data esset, non solum, quia *cum Christus esset finis legis*, ut dicitur ad Rom. 12. postquam per ipsum completa est, veluti sponte sua evanuit, sed etiam quia, ut dicitur ad Heb. 7. *Translato sacerdotio necesse est, ut legis translatio fiat.* De quo videri potest August. toto illo lib. 19. contra Faust. præsertim a cap. 7. Quarto potestas hæc fuit amplissima in universum orbem, juxta illud: *Dabo tibi gentes hæreditatem tuam, & possessionem tuam terminos terræ*, Psalm. 2. & ideo Marc. ult. ipse præcepit Apostolis: *Euntes in mundum universum prædicate, &c.* & Matt. ult. dixerat, *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra.* Quocirca, sicut gratia Christi omnibus communicatur, & Ecclesia ejus Catholica est, & universalis, de se omnes complectens, ita & jurisdictio amplissima est, & lex ejus ad quaslibet personas extenditur, & ad actus tam internos, quam externos, & ad omnium virtutum materias, & ad omnes effectus supremæ potestatis, quales sunt dispensare, abrogare, & similes: est enim perfectissima potestas, & divina. Quinto denique (ut ex præcedent. sect. patet) non solum potuit Christus per hanc potestatem leges condere, sed etiam potuit Vicario suo hanc potestatem impartiri, quam illi communicavit: non quidem cum æquali perfectione, tamen cum tota illa, quæ ad perfecte regendam Ecclesiam necessaria fuit, ut latius in proprio loco ostendendum est.

Potestas Christi legislativa excellentissima.

DISPUTATIO XLVIII.
In duas Sectiones distributa.

De temporali regno Christi Domini.

Disputatio hæc commode præcedentibus adjungitur, quia D. Thomas in art. 1. Christum Regem, sacerdotem, & legislatorem fuisse docuit, & Melchisedech Rex simul & sacerdos existens utramque dignitatem in Christo præfiguravit; ut ergo utraque dignitas perfecte maneat explicata, duo a nobis in hac disputatione præstanda sunt. Primum enim videndum est in particulari de regno Judæorum, an ad Christum pertinuerit aliquo proprio, & humano titulo. Deinde de universali regno, & dominio totius orbis breviter dicendum erit.

SECTIO I.

Utrum Christus hæreditario jure temporale regnum Judæorum obtinuerit.

In hac re fuit sententia Armachani lib. 4. de quæstionib. Armenor. c. 15. & 16. dicentis B. Virginem habuisse jus hæreditarium ad regnum Judæorum, quia linea recta descendebat ex familia David, & deficiente viro, fœmina in hæreditate succedebat, Numer. 27. & 39. neque enim est, cur ab hac generali lege excipiatur regia hæreditas, cum neque in tota lege cautum sit, neque fœmina sit incapax regni, ut per se manifestum est; cum ergo parentes Virginis ex stirpe regia directe descenderint, & alium filium non habuerint, ad Virginem devoluta est hæreditas, & jus, quod ipsi ad regnum habebant; ergo, cum Christus fuerit unicus filius Virginis, in illum transfundendum fuit hoc jus. Quam sententiam confirmat nonnullis Scripturæ testimoniis, Mich. 5. *Et tu Bethlehem terra Juda, nequaquam minima es in principibus Juda, ex te enim orietur dux, qui regat populum meum Israel*, & Jerem. 53. *Suscitabo David germen justum, & regnabit Rex, & sapiens erit, &c.* & aliis similibus, quibus supra probavimus Christum esse Regem. Confirmat secundo, quia pueri Hebræorum cantabant Christo: *Benedictus Rex, qui venit in nomine Domini. Benedictum quod venit regnum patris nostri David*, Marc. 11. Luc. 19. quas voces Christus non cohibuit, sed potius probavit, sicut Pilato interroganti, Matth. 27. *Tu es Rex Judæorum?* quamvis ipse de regno temporali interrogaret, Christus annuendo respondit: *Tu dicis*, unde Matth. 17. Petro dixit Christus, se esse liberum ab obligatione solvendi tributum, tanquam filium Regis, ad quem regnum pertinebat. Ultimo confirmari potest ex 1. Mach. 14. ubi cum senatus, & principes Judæorum Simonem Machabæum, ejusque successores, in ducem & principem sacerdotum elegissent, ut perpetuo ea dignitas in illa familia duraret, exceptionem addiderunt: *Donec surgat Propheta fidelis*, ille scilicet Propheta, de quo Moyses prædixerat: *Prophetam sicut me, &c.* Deuteron. 18. id est, usque ad adventum Messiæ, quia certo credebant Messiam futurum esse verum Regem, & hæredem illius regni. Addit tamen hic auctor, quamvis Christus jure suo potuerit hoc regnum obtinere: illud tamen repudiasse, ac omnino renuntiasse, paupertatem præferentem temporali regno: & ita inquit hoc jus non solum non minuere perfectionem Christi, sed potius ad eam magis demonstrandam conferre, quia ea bona temporalia, quæ multis titulis habere poterat, contempsit.

Dicendum nihilominus est primo, certum esse, Christum non fuisse de facto Regem temporalem Judæorum. Hoc certum est, ut constat ex toto discursu Evangelii, & ex Joan. 6. ubi cum eum vellent facere Regem, abscondit se. Hoc etiam constat, quia ipso vivente fuerunt alii Reges Judæorum, si non jure, saltem facto, unde colligitur, ipsum non habuisse usum, seu actuale regimen temporale illius regni. Quod vero neque proprium dominium aut proprietatem habuerit, patet; quia neque per electionem hominum habuit, ut per se constat, neque jure hæreditario, quia illud non habuit, ut statim dicam: tum, quia licet illud habiturus fuisset, tamen vivente matre, in illa dominium, & proprietas permansisset.

Dico secundo: Christus Dominus nullum jus humanum, seu hæreditarium habuit ad temporale regnum Judæorum, ratione carnalis originis ex familia David. Hæc est sententia communis, pro qua multa congerit ex Patribus Vualden. lib. 2. doctrinal. fid. antiquit. cap. 76. & 77. & eamdem defendunt Victoria, Scot. & alii sect. sequenti referendi. Et probatur primo, quia existimare, regnum in sacra Scriptura Messiæ promissum, futurum fuisse temporale, Judaicum redolet sensum, ad quem excludendum Scriptura fere semper variis modis ostendit regnum illud esse spirituale, & ad bonum animæ pertinens, & non contineri intra terminos Judææ, sed per universum mundum extendi, & non fuisse futurum super carnales Israelitas, sed super spirituales filios Abrahæ secundum fidem, ut in epist. ad Romam. latius Paulus prosequitur, & optime August. demonstrat lib. 17. de Civit. cap. 6. 7. & sequentib. tract. 51. in Joan. & ex adductis in præcedenti quæst. satis constat. Denique Scriptura non dicit habiturum jus ad regnum, sed vere regnaturum, & futurum Regem, quæ non possunt vera esse de illo temporali regno: non ergo de illo Scriptura loquitur. Secundo probatur ratione in Scriptura fundata, quia regnum David jam prius cessaverat, & successio fuerat interrupta, ut constat ex Jerem. 22. ubi de Jechonia dicitur: *Non erit de semine ejus, qui sedeat super solium David, & potestatem habeat ultra in Juda*, ubi advertit Hier. hoc esse intelligendum de solio David quantum ad temporale regnum, nam quantum ad spirituale & æternum, Christus postea sedit in throno David, sicut Angelus Mariæ prædixit Luc. 1. Quod etiam notavit Ambros. lib. 3. super Lucam. De qua re multa diximus supra disp. 1. hujus materiæ tractantes locum illum Genes. 49. *Non auferetur sceptrum de Juda*. Et confirmari potest hæc ratio ex loco illo 1. Machabæ. 14. ubi cum jam Regnum Judæorum cessasset, & Ducatus etiam extinctus esset, seu translatus a tribu Juda totus Judæorum populus ex communi consensu constituit sibi ducem, & summum sacerdotem Simonem Machabæum, ut in eo, & posteritate ejus ea dignitas perpetuo maneret. Cum ergo translata esset omnino dignitas regia a domo Juda, non potuit legitima successione, & hæreditario jure ad Virginem pervenire. Nec vero, quia ibi additur conditio illa: *Donec surgat Propheta fidelis*, inde colligi potest, nato Christo statim ad illam translatum esse hoc jus: primo, quia vel hoc esset propter successionem, vel propter populi consensum. Primum dici non potest, quia ut ostensum est, jam antea extinctum fuerat Regnum Judæorum: nec secundum, tum quia non constat, ibi esse sermonem specialiter de Messia, sed de quocumque propheta fideli, qui Dei voluntatem manifestaret: tum etiam, quia licet tunc consenserint conferendo principatu Machabæis usque ad tempus Messiæ, non tamen inde fit, ex tunc transtulisse jus, vel dominium in Messiam, ita ut in suo adventu statim sine

Christus non habuit jus hæreditarium ad regnum temporale Judæorũ.

alio

alio populi consensu regnum temporale acciperet, præsertim cum ipsi postea Judæi acclamaverint: *Non habemus Regem nisi Cæsarem*, & *Noli scribere*, *Rex Judæorum*, *sed quia ipse dixit*, *Rex sum Judæorum*. Tum denique, quia etiam ille principatus Machabæorum fuit extinctus ante Christi adventum. Ultimo probatur, quia nullo modo constat, nec probari potest, B. Virginem recta linea descendisse a David per Salomonem, & per omnes successores ejus primogenitos: quin potius probabilius est, paternam lineam Virginis fuisse a David per Nathan, ut infra ostendemus. Quod vero quidam dicunt, Joseph descendisse per Salomonem, & ad illum pertinuisse regnum, & jure adoptionis translatum esse ad Filium, hoc (inquam) voluntarium est, quia præter rationem secundam supra factam, quæ contra hoc æque procedit, non constat Josephum fuisse in illa linea primogenitum, seu primum successorem omnium primogenitorum præcedentium, præterquam quod jus regni non potest transferri per solam adoptionem, in præjudicium legitimi successoris. Adde, incertum esse Christum fuisse filium adoptivum Joseph, sed solum putativum. Fundamenta contrariæ sententiæ ex dictis expedita sunt, neque oportet aliquid addere, quia difficultatem non habent.

SECTIO II.

Utrum Christus Dominus habuerit dominium universale, & directum super universum orbem.

NOn versatur quæstio de Christo ut Deo, de cujus supremo, & universalissimo dominio nulla est controversia. Tractamus ergo de Christo ut homine, de quo illud etiam indubitatum apud omnes est, ratione spiritualis regni & potestatis, consequenter habuisse jus, & potestatem utendi omnibus temporalibus rebus in ordine ad spiritualem finem, & salutem animarum. Quia sicut potestates, & regna ex finibus præcipue distinguuntur, ut Aristoteles docet lib. 3. Politic. c. 14. ita in ordine ad suum finem unaquæque potestas vim & efficaciam habet circa omnia inferiora, quæ possunt finem illum impedire, vel convenienter promovere, quia alias potestas esset imperfecta, & diminuta. Cum ergo temporalia omnia ad spiritualia referantur, illisque subordinentur, omnia illa, ut ordinem habent ad hunc finem, subjici possunt huic spirituali potestati Christi: unde saltem hac ratione necesse est verum esse, quod Christus dixit: *Data est mihi omnis potestas in cælo, & in terra*. Et ab effectu confirmatur, nam sicut ab hac spirituali potestate Christi derivata est suprema potestas spiritualis, quam Vicarius ejus habet in terris, ita ab eadem duxit originem potestas, quam idem summus Pontifex habet super omnia temporalia regna indirecte, & in ordine ad spiritualem finem, ut in proprio loco latius ostendendum est. Denique multi arbitrantur ad usum hujus potestatis pertinuisse, quod ad Verbum Christi arefacta est ficulnea, Matthæi 21. & quod ejecerit ementes, & vendentes de templo Joan. 2. Versatur ergo quæstio de dominio directo.

Prima sententia negat, Christum Dominum habuisse aliquod dominium directum rerum omnium. Ita tenuit Abulens. q. 30. in illud Matth. 21. *Ecce Rex tuus venit tibi*. Waldens. lib. 2. doctrin. fid. antiq. c. 76. & 77. Victor. relect. 1. de potestate Eccles. q. 5. quæ est, an potestas spiritualis sit supra civilem, num. 15. Sot. lib. 4. de justit. qu. 4. art. 1. Et in eamdem sententiam inclinat Armachan. lib. 4. contra Armen. c. 12. & Burgens. in scrutinio Scripturarum p. 1. dist. 7. & sequentibus. Huic autem sententiæ addidit Marsil. Patavinus hæreticus, Christum non solum non habuisse potestatem directam super Reges temporales: sed potius fuisse illis subjectum, & obligatum ad solvenda tributa. Quem errorem damnavit Joannes XXII. in Extravag. Licet juste, ut refert Turrecrem. lib. 4. summ. Eccles. 2. part. c. 37. pugnat enim cum dignitate, & divinitate personæ Christi, & cum verbis ejus Matthæi 17. *Ergo liberi sunt filii*. Omisso ergo hoc errore, de quo supra quæst. 20. satis egimus, fundamentum hujus sententiæ primum sumitur ex omnibus illis sacræ Scripturæ locis, quibus supra ostendimus regnum Christi esse spirituale: ex eisdem enim colligi videtur non esse temporale: sunt verba optima Zachar. 9. *Exulta satis filia Sion, jubila Jerusalem, ecce Rex tuus venit tibi justus, & salvator, & ipse pauper, sedens super asinam, &c.* ideo enim illa duo conjunxisse videtur, Regem, & pauperem, ut regnum illud non temporale, sed spirituale esse significaret: propter quod dixisse videtur ipse Christus: *Regnum meum non est de hoc mundo*. Secundo, quia Christus docuit contemnere temporalia regna, & divitias; ergo neque ad exemplum, neque ad finem redemptionis Christo erat utile hoc dominium, unde neque illo unquam usus est, neque potestate ulla, seu jurisdictione temporali: unde Luc. 12. homini petenti ab ipso: *Magister dic fratri meo, ut dividat mecum hæreditatem*, ipse respondit: *Homo quis me constituit judicem, aut divisorem inter vos?* Tertio denique, quia si Christus habuisset directum dominium, & potestatem super omnia regna mundi, reliquisset Vicario suo, quia cum illo communicavit omnem suam potestatem: consequens autem est falsum.

Secunda sententia affirmat, Christum habuisse absolutum, & directum dominium, & potestatem super omnia regna temporalia, per quam posset illa regere, moderari, aut mutare suo arbitrio. Hæc est sententia D. Thomæ, lib. 1. de regimine principum c. 22. & sequentibus, eamdem tenet D. Antoni. 3. part. tit. 3. cap. 2. & Almain. lib. de potestate Eccles. cap. 8. Turrecrem. lib. 2. summæ Eccles. cap. 116. Navar. in cap. Novit. de judiciis, notab. 3. num. 8. & seq. & num. 130.

Pro solutione advertendum est unum esse supremum dominium, quod soli Deo convenit in quantum Deus est, & incommunicabile fuit humanitati Christi: tum quia etiam ipsa sub hoc dominium cadit: tum etiam propter independentiam, quam includit, est enim hoc dominium independens ab omni superiori voluntate, & directe cadit in res omnes, etiam prout conservantur in esse. Aliud vero est dominium, quasi extreme ab hoc distans, & infimi ordinis, ut est dominium humanum, quod magna ex parte in voluntate humana fundamentum habet: ad quod revocatur jurisdictio, seu potestas temporalis, quæ ab hominibus etiam introducta est ad tuendam Rempublicam, & in justitia, ac pace conservandam, & hac ratione in hac quæstione de dominio, & regno, quod in quadam potestate & jurisdictione consistit, indifferenter loquimur. Inter hæc vero duo dominia, intelligi potest aliud medium, quod quidem dominium creatum sit, sub divino existens, & ab illo pendens, & in creata voluntate, & libertate fundatum, excellens tamen, ac superans omnia dominia, & regna humana. Primum in origine, ut si a Deo manet, & non ab hominibus. Deinde in ejus firmitate, & stabilitate, ut si non sit caducum, sed stabile, & æternum. Tertio in materia, seu objecto, ut si ad res omnes creatas se extendat, etiam ad Angelos, & ad omnem usum tam naturalem, quam supernaturalem. Hoc autem genus dominii medii possibile esse, non videtur posse dubitari, quia nullam in se repugnantiam involvit, & Deus, qui est supremus omnium Dominus, potest sui dominii participationem, prout voluerit, communicare. Dominii triplex.

Dico ergo primo. Quamvis Christus Dominus interdum habuerit aliquarum rerum humanum & temporale dominium, non tamen assumpsit hujusmodi dominium, vel potestatem in toto orbe, neque in aliquo regno temporali. Prior pars satis probatur ex definitione Joannis XXII. in Extravag. Cum inter nonnullos, de verb. significat. de illa enim latius agemus tractantes de vita Christi, quæstione 40. Nunc enim solum supposita est, quia in illa insinuatur secunda pars conclusionis: si enim definit Pontifex Christum habuisse paucarum rerum dominium, sentit non habuisse illud in toto orbe. Et hoc confirmant illa testimonia, quibus docetur Christum fuisse pauperem, perfecta enim Evangelica paupertas consistit in abdicatione rerum temporalium, non tam quoad usum, quam quoad potestatem & dominium.

Dices, hæc ad summum procedere de tempore vitæ mortalis Christi Domini. Respondetur ita esse, & proposito sufficere, nam in vita immortali, & gloriosa caducum, & temporale dominium, nec necessarium est, nec illi statui accommodatum, unde multo certius est etiam post resurrectionem non assumpsisse Christum hujusmodi dominium. Et confirmatur, quia hoc dominium originem habet ab hominibus: Christus autem nullo humano titulo illud habuit, ut per se est manifestum, iis adjunctis quæ sect. præcedent. dicta sunt. Dices habuisse Objectio. Responsio.

buisse hoc dominium immediate infusum per accidens a Deo. Sed hoc sine ullo fundamento dicitur, ut bene probant argumenta prioris sententiæ, quia hoc dominium, neque ad perfectionem Christi pertinet, neque ad aliquem usum Christus illo indiguit, unde recte Ambros. lib.7. in Lucam, explicans verba illa: *Quis me constituit judicem inter vos? Merito*, inquit, *terrestria declinat, qui propter cœlestia venerat, & avaritiæ tollendæ præbet exemplum.*

Christus ... Dominus. Dico secundo, habuisse Christum Dominum per se, & directe excellens quoddam dominium, & potestatem in res omnes creatas, & super omnes omnium hominum & angelorum actiones. Probatur primo ex Scriptura, & Patribus, Apocal. 1. dicitur Christus *Princeps Regum terræ*, & c.19. *Habet in femore*, id est, in humanitate (ut glossa, & alii exponunt) *Rex Regum, & Dominus dominantium.* Actor.10. *Annuncians pacem per Jesum Christum, hic est omnium dominus*, ubi manifeste sermo est de Christo ut homine. Unde ad Hebr.2. de Christo exponitur illud Psalm.8. *Omnia subjecisti sub pedibus ejus, constituisti eum super opera manuum tuarum*, & 1.ad Cor.15. *Omnia subjecta sunt ei, præter eum qui subjecit ei omnia.* Denique Matth. ult. *Data est mihi omnis potestas in cœlo, & in terra*, qui autem dixit omnem potestatem, nullam exclusit, quæ in hominem cadere posset. Faciunt etiam verba illa Joan. 18. *Regnum meum non est de hoc mundo*, ubi Christus, & se Regem fatetur, & negat se regnum habere ad modum Regum temporalium, & optime de hoc regno, & dominio intelligitur, & non solum de potestate, & regno spirituali: quia Christus eminenter habet omnem potestatem, & dominium, quod habent Reges temporales, & ideo non solum in ordine ad finem spiritualem, sed etiam directe, & per se est Rex omnium. Unde Cyril. lib.12. in Joan. cap.10. hæc verba exponens ait. *Regem se esse non negat: sed regni Cæsaris se non esse hostem ostendit, quia ejus Regnum terrenum non est, sed cœli, & terræ, cæterarumque rerum omnium.* Similia habet cap. 12. & Chrysost. hom. 82. in Joan. & Augustinus tract.14. inquit. *Erat quidem Rex, non talis, qualis ab hominibus fit, sed talis, ut homines Reges faceret:* tractat.115. ponderat, non dixisse Christum: *Regnum meum non est hic, seu in hoc mundo, sed non est hinc, nec de hoc mundo.* Et in eodem sensu intelligi possunt verba Gregor. hom.8. in Evangelia, ubi cum dixisset, Christum natum esse in via, ad indicandum quod in alieno nascebatur, subdit: *Alienum dico, non secundum potestatem, sed secundum naturam, nam secundum potestatem in propria venit*, ubi non solum distinguit divinitatem ab humanitate, sed in ipsa etiam humanitate distinguit naturalem conditionem a potestate, quam ratione unionis habuit, ratione cujus etiam dici potest venisse in propria. Nec videntur hæc omnia satis explicari de indirecta potestate, quæ non est facultas absolute & simpliciter, sed limitata ad spiritualem finem, & quasi sub conditione, si usus temporalium rerum ad illum finem fuerit necessarius: at vero in citatis testimoniis videtur tribui Christo absolutum dominium, & potestas simpliciter. Quod ita explicatur, & confirmatur, quia si Christus solum haberet potestatem indirectam, non posset Angelis, verbi gratia, præcipere, nisi quod ad salutem hominum esset necessarium: neque posset uti re aliena ad faciendum miraculum, si commode posset alio modo id efficere: indignum autem videtur, hæc & similia de Christi potestate sentire. Confirmatur secundo, quia hæc potestas indirecta, non est distincta a potestate spirituali, quæ cum sacerdotio Christi conjuncta est, unde neque regnum mere spirituale, distinctum aliquid est ab ipso sacerdotio: at vero Scriptura tribuit Christo dignitatem sacerdotis, & regis tanquam distinctas, ut ex Augustino constat tract. 13. in Joan. Unde & Melchisedech, qui figura fuit Christi, utramque potestatem habuit directam, & distinctam. Ultima, & propria ratio est, quia Christus est Filius naturalis, & *hæres universorum*, ut ad Hebr.1. dicitur: ergo ratione unionis debetur illi hoc dominium & potestas, quæ suo etiam modo ratione redemptionis, & infiniti meriti deberi potuit, quia hæc potestas ad quandam exaltationem nominis Christi pertinet, *ut in nomine Jesu omne genu flectatur*, ad Philippen.2.

Dubium. Quæres, an habuerit Christus hoc dominium in vita mortali, vel solum post resurrectionem. Quibusdam hoc posterius placet, quia, *in hoc mortuus est & resurrexit, ut vivorum, & mortuorum dominetur*, ad Rom.14. Aliis verius videtur primum, quia ante resurrectionem novit Christus omnia dedisse sibi Patrem in manus, ut dicit Joan. 13. debebatur enim hæc dignitas Christo ratione unionis, & ideo statim data est, quia ejus carentia, neque ad nostram redemptionem necessaria erat, neque ad exemplum paupertatis: satis enim fuit privari dominio terreno, & externo splendore, & abundantia temporalium rerum, in his enim versatur humana paupertas: privari autem sua potestate excellentiæ, non fuit magis necessarium, quam privari potestate faciendi miracula, multum enim conjuncta est hæc potestas, cum illo excellenti dominio. Quamquam ergo fuerit egenus in usu, & humana proprietate temporalium rerum, ut dicitur 2. ad Corinth. 8. dives nihilominus fuit altiori genere potestatis: sicut etiam, licet exterius se subdiderit, & interdum tributum solverit, nihilominus liber fuit, & immunis ab omni tributo, & subjectione humana, hoc enim debitum illi erat ratione unionis, neque oportuit, aut decuit hac dignitate privari. Et hæc posterior sententia mihi magis placet, si in rigore loquamur de proprietate, & potestate excellentiæ, nam si loquamur de quodam absoluto & perfecto usu, & quasi de possessione hujus regni & dominii, atque adeo de manifestatione ejus, hæc post resurrectionem plene ac perfecte obtenta sunt. Respons.

Solutio ad argu. Fundamenta prioris sententiæ probant primam conclusionem, & si contra hanc secundam fiant, ex dictis soluta sunt, præsertim primum & secundum. Circa tertium vero male quidam intulerunt, summum Pontificem habere dominium temporale totius orbis, quod nullum habet fundamentum, quia Christus non communicavit Vicario suo omnem potestatem excellentiæ. Alii intulerunt a primo instanti conceptionis Christi omnes Reges privatos fuisse suis regnis quoad dominium, & proprietatem: quod vanum est, & sine fundamento, quia hoc excellens dominium, cum sit superioris ordinis, non excludit privata dominio, sicut neque excludit dominium Dei. Unde recte Augustinus dicto tractat. 115. in Joan. dicit, Christum in illo verbo: *Regnum meum non est de hoc mundo, tacite dixisse ad omnes Reges terræ, Nolite timere, non impedio dominationem vestram*; & Ecclesia canit: *Non eripit mortalia, qui regna dat cœlestia.* Aliqui denique hæretici intulerunt omnes Reges terræ esse Vicarios Christi hominis, & tam in spiritualibus, quam in temporalibus ejus vices habere. Hoc autem secundum hæreticum est, ut ex materia de fide constat: primum vero in rigore est falsum, ut satis ex dictis constat. Quocirca cum D. Thom. in dicto lib. de regim. Princip. dicit Augustum Cæsarem fuisse *Christi Vicarium* ab illius nativitate, exponendus est. Nam quia Christus erat superior Augusto, & potuisset illius imperium occupare, si vellet, ideo dici potest ex tunc imperasse ex quadam liberalitate Christi, & hoc sensu dicitur Vicarius ejus, non quia proprio dominio, & potestate privatus fuerit; sic Sancti interdum dicunt, divites esse *œconomos Dei*, largo quodam modo, qui dominium divitiarum non excludit.

QUÆSTIO XXIII.

De adoptione Christi, in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est, an adoptio Christo conveniat. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Deo conveniat adoptare filios.

Secundo, utrum hoc conveniat soli Deo Patri.

Tertio, utrum sit proprium hominum adoptari in filios Dei.

Quarto, utrum Christus possit dici filius adoptivus.

In tribus primis articulis hujus quæstionis disputat D. Thom. in communi, & generatim de divina adoptione, ut inde in quarto articulo concludat, quomodo de adoptione Christi sentiendum sit. Et ideo tres primos articulos breviter expediemus, res enim, quæ in illis tractari possunt, ad materiam de gratia & justificatione spectant, circa quartum vero articulum longiorem disputationem instituemus.

ARTICULUS I.

Utrum Deo conveniat filios adoptare.

136. 3.d.10.q.2 a.1.q.1.& 4. contra g.17. fin. AD *primum sic proceditur. Videtur, quod Deo non conveniat filios adoptare. Nullus enim adoptat nisi extraneam personam in filium, secundum quod Juristæ dicunt. Sed nulla persona est extranea a Deo, qui est omnium creator. Ergo videtur, quod Deo non conveniat adoptare.*

2 *Præterea. Adoptio videtur esse introducta in defectum filiationis naturalis. Sed in Deo invenitur naturalis filiatio: ut in prima Parte habitum est*. Ergo non convenit Deo filios adoptare.* 1.p.q.31. a.3.

3 *Præterea. Ad hoc aliquis adoptatur, ut in hæreditate adoptantis succedat. Sed in hæreditate Dei non videtur aliquis posse succedere: quia ipse nunquam decedet. Ergo Deo non convenit adoptare.*

*Sed contra est, quod dicitur Ephes.*1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum Dei. Sed prædestinatio Dei non est irrita. Ergo Deus aliquos sibi adoptat in filios.*

b *Respondeo dicendum, quod aliquis homo adoptat alium sibi in filium, in quantum ex sua bonitate admittit eum ad participationem suæ hæreditatis. Deus autem est infinitæ bonitatis, ex qua contingit, quod ad participationem bonorum suorum suas creaturas admittit, & præcipue rationales creaturas: quæ in quantum sunt ad imaginem Dei factæ, sunt capaces beatitudinis divinæ. Quæ quidem consistit in fruitione Dei: per quam etiam ipse Deus beatus est, & per se ipsum dives, in quantum scilicet se ipso fruitur. Hoc autem dicitur hæreditas alicujus, ex quo ipse est dives. Et ideo in quantum Deus ex sua bonitate admittit homines ad beatitudinis hæreditatem, dicitur eos adoptare. Hoc autem plus habet adoptatio divina, quam humana: quia Deus hominem quem adoptat, idoneum facit per gratiæ munus ad hæreditatem cœlestem percipiendam. Homo autem non facit idoneum eum, quem adoptat, sed potius eum jam idoneum eligit adoptando.*

c *Ad primum ergo dicendum, quod homo in sua natura consideratus, non est extraneus a Deo, quantum ad bona naturalia, quæ recipit, est tamen extraneus, quantum ad bona gratiæ & gloriæ, & secundum hoc adoptatur.*

*Ad secundum dicendum, quod hominis est operari ad supplendam suam indigentiam: non autem Dei, cui convenit operari ad communicandam suæ perfectionis abundantiam. Et ideo sicut per actum creationis communicatur bonitas divina omnibus creaturis, secundum quandã similitudinem, ita per actum adoptionis communicatur similitudo naturalis filiationis hominibus, secundum illud Rom.*8. *Quos præscivit conformes fieri imaginis Filii sui.*

Ad tertium dicendum, quod bona spiritualia possunt simul a pluribus possideri, non autem bona corporalia. Et ideo hæreditatem corporalem nullus potest percipere, nisi succedens decedenti: hæreditatem autem spiritualem simul omnes ex integro accipiunt sine detrimento Patris semper viventis. Quamvis posset dici, quod Deus decedit, secundum quod est in nobis per fidem, & incipiet in nobis esse per speciem: sicut glossa dicit Rom. 8. *super illud. Si filii, & hæredes.* Glos. ordin. ibid.

COMMENTARIUS.

ADoptionis nomen, ut D.Thomas hic insinuat, & clarius dixit in 3. dist.10.q.2.a.1.q.1.& Durand. ibi q.2. ab humanis ad divina translatum est, quia licet res hoc nomine significata in adoptione divina perfectiori, & excellentiori modo inveniatur, tamen locutio ipsa prius in humana adoptione usurpata est. Potest autem adoptio humana ita describi, ex D.Tho. hic, ut sit gratuita assumptio, seu acceptatio ad hæreditatem, personæ extraneæ, seu ex vi suæ originis non habentis jus ad ipsam. Unde variæ conditiones ad hanc adoptionem requisitæ assignari solent a jurisperitis. Prima est, ut persona, quæ adoptatur, extranea sit, id est, non habens a natura illum modum juris, seu conditionis ad quam adoptatur; si enim adoptatur in filium, necesse est, ut non sit filius naturalis, vel si adoptatur in nepotem, ut illo gradu careat. Interdum vero potest nepos adoptari in filium, & tunc quodammodo dicitur non esse persona extranea quæ adoptatur, ut in §. Sed hodie, Instituta de adoptionibus: formaliter tamen in sensu dicto semper est persona extranea, quæ adoptatur, id est, carens gradu conjunctionis, ad quem adoptatur, quia filiatio adoptiva naturali opponitur, ut constat ex lege 1.ff. de adoptionibus. Adoptionis naturæ, & conditiones.

Secunda conditio est, ut jus filii, seu assumptio ad hæreditatem gratis fiat, nam si detur titulo oneroso, non erit adoptio, sed venditio, vel alius similis contractus. Et has duas conditiones posuit Concil. Francofordiense, col. 4. ubi sic inquit: *Adoptivus non dicitur, nisi qui est alienus, & adoptio non datur ex debito, sed ex indulgentia.*

Tertia conditio est, ut is, qui adoptatur, consentiat, & velit adoptari, unde & quædam adoptionis species, *adrogatio*, dicitur, quia is, qui adoptat, interrogatur, an velit assumere alium in filium, & is, qui adoptatur, an id fieri patiatur; ut habetur in lege 2.ff.de adoptionibus: dicitur autem hæc adrogatio, quando is, qui adoptatur, est sui juris. Nam si sit sub patria potestate, tunc retinet nomen adoptionis, & requirit consensum utriusque, scilicet adoptandi, & ejus sub cujus potestate est, ut colligitur ex lege, in adoptionibus ff. eodem tit. Quod si nondum ratione utatur adoptandus, sufficiet consensus parentis, vel tutoris in cujus potestate est, ex lege. Etiam infantem, ff. eodem, & lege, Impuberem, C. eodem tit. Et ratio hujus conditionis est, quia hæc adoptio est veluti quidam humanus contractus, & ideo oportet ut voluntarius sit. Aliæ conditiones, quæ in humana adoptione interveniunt, accidentariæ sunt ad rationem adoptionis, ut circa solutiones argumentorum commodius explicabimus.

b Ex hac ergo communi ratione seu definitione adoptionis recte colligit D.Th. adoptare aliquos sibi in filios, recte Deo attribui, quia ex bonitate sua aliquas creaturas ad participationem suæ æternæ beatitudinis assumit: hæc enim supernaturalis beatitudo merito *hæreditas Dei* dicitur, quia sicut in hominibus divitiæ alicujus dicuntur hæreditas ejus, ita beatitudo, qua Deus dives est, dici potest hæreditas ipsius. Respectu autem hujus hæreditatis persona creata extranea reputatur, quia ex vi suæ naturæ, & originis nullum jus ad illam habet, quia nullo modo est naturæ debita. Ad hanc etiam hæreditatem nullus, qui ratione uti possit, assumitur, nisi eo consentiente, & volente, omnium enim adultorum adoptio, per propriam eorum dispositionem, & consensum fit: in infantibus vero Deus, qui eorum est auctor & pater, eorum consensum supplet, vel certe per Ecclesiam consentiunt, vel per caput suum, qui est Christus. Merito ergo gratuita acceptatio, qua Deus admittit personam creatam ad hanc hæreditatem, adoptio vocatur, in illa enim perfecte inveniuntur tres conditiones supra positæ, ut ex dictis satis manifestum est. Unde etiam intelligitur, hanc divinam adoptionem non metaphorice tantum (ut quidam existimarunt) sed vere, ac proprie adoptionem esse, ita enim Scriptura loquitur ad Rom.8 ad Galat.4. & ad Ephes.1. & potest cum proprietate intelligi. Et ratio facta id ostendit, quia propriæ, & quasi essentiales conditiones adoptionis in hac divina inveniuntur, & nonnullæ aliæ, in quibus differt adoptio divina ab humana, non pertinent ad veritatem, & proprietatem adoptionis ut sic, sed constituunt fortasse diversas species adoptionis, inter quas perfectior est divina, quam humana, ut jam explicabo. Nec D.Thom. aut Durand. in 3.dist.10. contrarium docent, illi enim nunquam dixerunt, adoptionem divinam tantum metaphorice esse adoptionem, ut quidam illis attribuunt: sed dixerunt (ut in principio notavimus) nomen adoptionis translatum esse ab humanis ad divina, intelligi autem debet translatum non per metaphoram, sed propter similitudinem, & univocam convenientiam.

Unde ulterius colligitur, hanc Dei adoptionem nihil aliud esse, quam ipsammet rationalis creaturæ justificationem, ut docet Augustinus epist.120.c.4. & lib 3. contra Faust.c.3. est enim justificatio, & voluntaria regeneratio in spem vivam, ut sumitur ex 1.Petr.1. Jacob.1. & ad Tit.3. ideo Joan.1. justificati dicuntur, *nati ex Deo*, & omnibus dicitur *Data potestas filios Dei fieri*, nimirum per fidem vivam, sic enim ait Joan. *Dedit eis potestatem filios Dei fieri, iis qui credunt in nomine ejus*, ita scilicet, ut consequantur justificationem. Unde ad Rom. 8. ait Paul. *Accepistis spiritum adoptionis filiorum*, & ad Ephes.1. *Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum*, quam adoptionem explicans subdit: *Gratificavit nos in dilecto filio suo*. Et ratio est, quia homo justificatus habet jus ad divinam hæreditatem; est ergo Adoptio quid sit.

ergo filius, non naturalis; ergo adoptivus, quam adoptionem in ipsa justificatione suscepit.

Differentia inter adoptionem divinam, & humanam.

Et hinc intelligitur prima differentia, quam D. Thomas hic posuit inter divinam adoptionem, & humanam, nam humana fit per solam extrinsecam acceptationem, & per eam non confertur aliquod esse internum, in quo fundetur jus, vel proportio ad hæreditatem: at vero in divina adoptione filius accipit inhærentem justitiam, & gratiam, per quam fit particeps divinæ naturæ 1. Pet. 3. & ideo Joan. 1. Cano. c. 3. inquit. *Videte, qualem charitatem dedit nobis Deus, ut filii Dei nominemur, & simus.* Et hinc sequitur secunda differentia, quia adoptio humana formaliter fit per acceptationem, qua confertur jus ad hæreditatem, quia ante hoc jus nullum esse communicatur ei, qui adoptatur, neque aliquod aliud bonum proprium filii. At vero adoptio divina formaliter non fit per extrinsecam acceptationem ad gloriam, sed per internam infusionem illius doni, ratione cujus illa acceptatio debita est. Imo, etiam si præter extrinsecam acceptationem distinguamus in illo dono esse divinum, quod formaliter confert jus ad gloriam, quod in eo fundatur, non per hoc jus, sed per gratiam ut dat illud esse, efficimur filii quoad proprium ejus fundamentum & quoad substantiam filii, ut sic dicam, quæ consistit in hoc, quod quis habet a patre esse illi simile; quod in hac filiatione datur per gratiam, quatenus est divinitas quædam per participationem. Atque hinc colligi potest tertia differentia, quia humana adoptio nullam habet rationem generationis physicæ ac realis, quia fit per solam extrinsecam acceptationem: at divina adoptio quandam rationem generationis & nativitatis participat, ut ex Sacræ scripturæ testimoniis paulo ante citatis constat, quia in ea confertur re ipsa intrinsecum quoddam esse, quod tamen quia non est ipsum esse naturale Dei, non facit filios Dei naturales, tamen quia est per participationem gratuitam divinæ naturæ, ad quam consequitur jus ad hæreditatem, facit filios adoptivos. Ex his denique oritur quartum discrimen, quia ex adoptione humana non resultat relatio realis, sed rationis tantum: quia in sola extrinseca denominatione fundatur, ex adoptione autem divina resultat relatio filiationis realis fundata in reali, & intrinseca justificatione, quæ est vera generatio, in similitudinem divinæ naturæ, imperfectam quidem & accidentalem, realem tamen. Quæ duæ differentiæ optime ostendunt, hanc adoptionem esse perfectioris ordinis, quamvis propriam rationem adoptionis non transcendat, ut latius disputat. seq. sect. 4. dicetur.

c In solutionibus argumentorum ponit D. Thomas alias tres differentias inter has adoptiones. Prima est in solutione ad primum, quia in adoptione humana persona, quæ adoptatur, non procedit in suo esse reali ab adoptante, at vero in divina necesse est, ut saltem per creationem persona ipsa, quæ adoptatur, a Deo procedat, & pendeat. Quæ differentia accidentaria est ad rationem adoptionis, per se enim & formaliter satis est, quod ratione creationis non habeat homo jus ad supernaturalem hæreditatem, ad quam postea adoptatur: hac enim ratione respectu illius censetur persona extranea, sicut nepos aliquo modo procedit ab avo saltem per accidens, & mediate, tamen quia ratione hujus processionis non habet proprium jus filii, potest ad illud adoptari.

d Secunda habetur in solutione ad secundum, quia inter homines adoptio introducta est ex defectu, vel indigentia naturalis filii: at vero divina adoptio, non propter indigentiam, sed ex infinita perfectione, & bonitate introducta est, ut similitudo filii naturalis filiis adoptivis communicetur, & in hunc modum explicat D. Th. illud ad Roman. 8. *Quos præscivit, & prædestinavit conformes fieri imaginis Filii sui*, de quo testimonio plura a nobis in superioribus dicta sunt.

Hic vero annotare libet quandam conditionem, quam aliqui ad adoptionem divinā requirunt, nimirum quod in natura divina sit aliquis filius naturalis, tum ut eum adoptivi filii imitentur; tum etiam quia in humana adoptione exigi solet, quod adoptans sit ex se aptus ad generandum, *quia adoptio naturam imitatur*, ut ait textus in §. Majorem. Institut. de adoptionibus. Ex quo principio ibi definitur, adoptantem debere esse majorem natu adoptato, ita ut plena pubertate, id est, 14. annis, vel, ut alia lectio habet, octodecim, illum præcedat. Et ex eodem principio dicitur in §. Sed & illud, eodem titulo, *eos, qui ita nati sunt, ut generare non possint, scilicet castratos, adoptare non posse.* Hinc ergo in præsentia quidam meditantur, Deum adoptare posse, quia verum & naturalem filium generare potuit, quem imitantur adoptati, juxta illud ad Romanos 8. *Quos prædestinavit conformes fieri imagini filii ejus.* At subinde ajunt, si Deus generare ad intra non posset, fore ut nec adoptare filios potuisset. Quod si objicias, sequi, nec Verbum, nec Spiritum sanctum posse adoptare; quia nec generare possunt, respondebunt negando illationem, quia in eis eadem est potentia, quæ est in Patre, licet, prout est in eis, non possit in actum generationis prodire: itaque satis esse dicitur, quod in Deo possit esse generatio. Et confirmari hoc potest, quia angelus ideo non potest filios adoptare, quia nec potest generare.

Sed hic modus loquendi, licet sit probabilis, non est tamen necessarius; nam in primis in humana adoptione civiles leges, nec semper, neque simpliciter illam conditionem requirunt: nam in §. Sed & illud. Institut. de adoptionibus generalis regula statuitur, eos adoptare posse, qui generare non possunt: &, si in aliquo casu oppositum statuitur, exceptio fit ex hac generali regula propter aliquam specialem rationem ad imperfectionem pertinentem, ut est in eo, qui est minoris ætatis, aut qui ex utero matris eunuchus est natus, quia in his videtur esse quædam improportio ex defectu proveniens. At vero, licet in Deo non esset generatio ad intra, esset in eo summa perfectio & proportio, quia respiceret homines non solum ut duratione anterior, sed etiam ut perfectissimus ad operandum, & ut principium eorum, potens eos ad superiorem participationem suorum bonorum acceptare, & speciali affectu naturam suam, & beatitudinem communicare illis, in quo ratio divinæ adoptionis consistit. Nam, ut talis adoptio imitaretur naturam, satis esset, quod talis filiatio imitaretur filiationem naturalem secundum specificam rationem suam, etiam si non imitaretur illam in divina natura. Unde angelus non ea solum ratione non potest filios adoptare, quia generare non potest, sed etiam quia non potest alicui conferre suæ naturæ participationem, aut propriorum bonorum suorum conferre communicationem: si enim hoc posset, revera etiam dici posset adoptare imitando non filium suum naturalem, sed simpliciter & absolute naturalem filium secundum specificam rationem consideratum. Denique non est necesse, ut divina adoptio sit in omnibus similis humanæ adoptioni. Nam etiam homo non potest adoptare alium, nisi sit illi similis in specifica natura, quia nec inferiora animalia adoptionis capacia sunt, nec inferior natura potest superiorem adoptare. Deus autem ut aliquem adoptet, solum requirit in eo, ut in gradu intellectuali secum conveniat, quia nec inferiorem creaturam adoptare potest, quia non est capax hæreditatis ejus, nec participationis divinæ naturæ, eo quod non sit ad imaginem ejus. Nec personam sibi æqualem adoptare potest, quia persona extranea esse non potest. Illa ergo ratio æqualitatis, vel similitudinis specificæ non est per se in adoptione necessaria, licet in hominibus inveniatur propter specialem eorum conditionem, vel imperfectionem.

e Tertia differentia in solutione ad tertium est, quia adoptio humana ad hoc ordinatur, ut filius succedat patri in hæreditate, de ratione autem successionis est, ut altero decedente, seu deserente hæreditatem, alius accedat, seu acquirat illam: at vero adoptio divina non ordinatur ad successionem, sed ad communicationem, vel participationem ejusdem hæreditatis: *Est enim hæc spiritualis hæreditas*, inquit Augustinus tract. 2. in Joan. *quæ non fit angusta, si multi eam possederint: illi ipsi certe illo ipso possidente, fiunt hæreditas ipsius, & ille vicissim fit hæreditas ipsorum.* Neque vero hoc repugnat cum veritate, & proprietate adoptionis, sed indicat potius infinitum esse illud bonum, ad quod homines adoptantur.

ARTICULUS II.

Utrum adoptare conveniat toti Trinitati.

AD secundū sic proceditur. Videtur, quod adoptare non cōveniat toti Trinit. Adoptatio enim dicitur in divinis 137. 3.d.10.q.2 art.1.q.2.& 3.

vinis ad similitudinem rerum humanarum. Sed in rebus humanis soli illi convenit adoptare, qui potest filios generare: quod in divinis convenit soli Patri. Ergo in divinis solus Pater potest adoptare.

2 *Præterea. Homines per adoptionem efficiuntur fratres Christi: secundum illud Rom. 8. Ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Fratres autem dicuntur, qui sunt filii unius patris. Unde & Dominus dicit Joannis vigesimo. Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum. Ergo solus Pater Christi habet filios adoptivos.*

3 *Præterea. Galat. quarto dicitur. Misit Deus Filium suum, ut adoptionem filiorum Dei reciperemus: quoniam autem estis filii Dei, misit Deus spiritum filii sui in corda vestra, clamantem, Abba, pater. Ergo ejus est adoptare, cujus est Filium, & Spiritum sanctum habere. Sed hoc est solius personæ Patris. Ergo adoptare convenit soli personæ Patris.*

Sed contra. Ejus est adoptare nos in filios, quem nos patrem possumus nominare, unde dicitur Rom. 8. Accepistis Spiritum adoptionis filiorum, in quo clamamus, Abba, pater. Sed cum Deo dicimus, Pater noster, hoc pertinet ad totam Trinitatem, sicut & cætera nomina, quæ dicuntur de Deo relative ad creaturam, ut in Prima parte habi-
1.p.q.39. a.7. *tum est*. Ergo adoptare convenit toti Trinitati.*

Respondeo dicendum, quod hæc est differentia inter filium Dei adoptivum & naturalem, quod filius Dei naturalis est genitus, non factus: filius autem adoptivus est factus, secundum illud Joan. 1. Dedit eis potestatem filios Dei fieri. Dicitur tamen quandoque filius adoptivus esse genitus propter spiritualem regenerationem: quæ est gratuita, non naturalis. unde dicitur Jacob. 1. Voluntarie genuit nos verbo veritatis. Quamvis autem generare in divinis sit proprium personæ Patris, tamen facere quemcumque effectum in creaturis, est commune toti Trinitati propter unitatem naturæ: quia ubi est una natura, oportet quod sit una virtus & una operatio. Unde Dominus dicit Joan. 5. Quæcumque Pater facit, hæc & Filius similiter facit. Et ideo adoptare homines in filios Dei, convenit toti Trinitati.

Ad primum ergo dicendum, quod omnes personæ humanæ non sunt unius naturæ secundum numerum, ut oporteat unam esse omnium operationem tantum & unum effectum: sicut accidit in divinis. Et ideo quantum ad hoc, non potuit attendi similitudo utrobique.

Ad secundum dicendum, quod nos per adoptionem efficimur fratres Christi, quasi eumdem patrem habentes cum ipso: qui tamen alio modo est Pater Christi, & alio modo est pater noster. Unde signanter Dominus Joannis 20. seorsum dixit, Patrem meum: & seorsum dixit, Patrem vestrum: est enim Pater Christi, naturaliter generando: quod est proprium sibi. Est autem Pater noster voluntarie aliquid faciendo, quod est commune sibi & Filio & Spiritui sancto. Et ideo Christus non est filius totius Trinitatis, sicut nos.

Art. præc. *Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est*, filiatio adoptiva est quædam similitudo filiationis æternæ: sicut omnia, quæ in tempore facta sunt, similitudines quædam sunt eorum, quæ ab æterno fuerunt. Assimilatur autem homo splendori æterni filii, per gratiæ claritatem, quæ attribuitur Spiritui sancto. Et ideo adoptatio licet sit communis toti Trinitati, appropriatur tamen Patri ut auctori, Filio ut exemplari, Spiritui sancto ut imprimenti in nobis hujus similitudinem exemplaris.*

COMMENTARIUS.

HIc articulus non indiget expositione, constat enim hanc adoptionem esse opus Dei ad extra, & ideo commune esse omnibus personis divinis, ut bene D.Th. docet, quia omnia opera ad extra indivisa sunt. Neque in hoc occurrit nova difficultas. Solutiones vero argumentorum D.Thomæ notandæ valde sunt. In prima enim ponit aliam differentiam inter adoptionem divinam, & humanam, quod in humana solus ille potest adoptare, qui potest generare, at vero in divina, adoptant Filius, & Spiritus sanctus, etiamsi generare non possint. Hæc tamen differentia videri potest non habere multum fundamentum in jure civili, nam secundum illud, etiam adoptare possunt, qui generare non possunt, §. Sed & illud, Instituta de adoptionibus, lege 2. ff. eodem, quia vero hæc impotentia generandi in personis humanis est per accidens, & non ex propria conditione ipsius naturæ: in divinis autem per se, & ex propria perfectione ipsius naturæ provenit, ut sola prima persona possit generare: ideo D.Th. etiam in hoc voluit differentiam assignare inter divinas, & humanas personas. Nam in omnibus divinis personis est una individua natura infinita, quæ per unam tantum generationem communicari potest, & ideo in illa tantum esse potest unus filius naturalis: at vero in hominibus multiplicantur naturæ cum personis, & ideo per se loquendo quælibet posset generare. Reliqua in litera clara sunt.

ARTICULUS III.

Utrum adoptari sit proprium rationalis creaturæ.

AD tertium sic proceditur. Videtur, quod adoptari non sit proprium rationalis creaturæ. Non enim dicitur Deus, pater creaturæ rationalis, nisi per adoptionem. Dicitur autem pater creaturæ etiam irrationalis: secundum illud Job. 38. Quis est pluviæ pater, & stillas roris quis genuit? Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ. 138. 3 d. 10. q. 2 a. 2. q. 1. & 2. & 4 con. c. 17. nn. & 21. fin.

2 *Præterea, per adoptionem dicuntur aliqui filii Dei. Sed esse filios Dei, in Scriptura proprie videtur attribui Angelis, secundum illud Job. 1. Quodam autem die cum assisterent Filii Dei coram Domino. Ergo non est proprium creaturæ rationalis adoptari.*

3 *Præterea, quod est proprium alicui naturæ, convenit omnibus habentibus naturam illam: sicut risibile convenit omnibus hominibus. Sed adoptari non convenit omni rationali naturæ. Ergo adoptari non est proprium rationalis creaturæ.*

Sed contra est, quod filii adoptati sunt hæredes Dei, ut patet Rom. 8. Sed talis hæreditas convenit soli rationali creaturæ. Ergo proprium est creaturæ rationalis adoptari.

b *Respondeo dicendum, quod sicut dictum est*, filiatio adoptionis est quædam similitudo filiationis naturalis.* Art. præc. ad 3. & a. 1 *Filius autem Dei naturaliter procedit a Patre, ut verbum intellectuale, unum cum ipso Patre existens. Huic ergo Verbo tripliciter potest aliquid assimilare. Uno quidem modo secundum rationem formæ, non autem secundum intellectualitatem ipsius, sicut forma domus exterius constituta assimilatur verbo mentali artificis, secundum speciem formæ, non autem secundum intelligibilitatem, quia forma domus in materia non est intelligibilis, sicut erat in mente artificis. Et hoc modo Verbo æterno assimilatur quælibet creatura, cum sit facta per Verbum. Secundo modo assimilatur creatura Verbo, non solum quantum ad rationem formæ, sed etiam quantum ad intellectualitatem ipsius: sicut etiam scientia, quæ fit in mente discipuli, assimilatur verbo, quod est in mente Magistri. Et hoc modo creatura rationalis etiam secundum suam naturam assimilatur Verbo Dei. Tertio modo assimilatur creatura Verbo Dei æterno, secundum unitatem, quam habet ad Patrem, quod quidem fit per gratiam & charitatem: unde Dominus orat, Joan. 17. Sint unum in nobis, sicut & nos unum sumus. Et talis assimilatio perficit rationem adoptionis, quia sic assimilatis debetur hæreditas æterna. Unde manifestum est, quod adoptari convenit soli creaturæ rationali, non tamen omni, sed solum habenti charitatem, quæ est diffusa in cordibus nostris, per Spiritum sanctum, ut dicitur Roman. 5. Et ideo Roman. 8. Spiritus sanctus dicitur spiritus adoptionis filiorum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur pater creaturæ irrationalis, non proprie per adoptionem, sed per creationem, secundum primam participationem similitudinis.

c *Ad secundum dicendum, quod Angeli dicuntur filii Dei, filiatione adoptionis: non quia ipsis primo conveniat, sed quia ipsi primo adoptionem filiorum receperunt.*

Ad tertium dicendum, quod adoptio non est proprium consequens naturam, sed consequens gratiam, cujus natura rationalis est capax. Et ideo non oportet, quod omni rationali creaturæ conveniat, sed quod omnis rationalis creatura sit capax adoptionis.

COMMENTARIUS.

TItulus hujus articuli potest de capacitate, & de actu intelligi, & duo in se includit, scilicet, an omnis rationalis creatura sit capax adoptionis, & an sola illa, & non alia hanc habeat capacitatem. Et hæc omnia comprehendit D.Th. in titulo, & brevissime expedit in di-

ſcurſu articuli. Sub rationali autem creatura comprehendit etiam intellectualem, ut conſtat ex argumento 2. cum ſolutione.

b Dicit ergo primo, creaturam irrationalem non eſſe capacem adoptionis, quod eſt clarum, & certum, quia ſola rationalis eſt capax divinæ beatitudinis, & fruitionis, ut ex 1.par.q.12.& ex 1.2.q.3.conſtat. Ex quo infert in ſolut. ad primum, quando creatura inſenſibilis vocatur in Scriptura interdum nomine filii, ut Job. 38. *Quis eſt pluviæ pater?* locutionem eſſe metaphoricam eo modo, quo creatio dici poteſt generatio: & creator, ſeu auctor alicujus rei, lata ſignificatione dici poteſt genitor; quo genere locutionis, etiam peccatores poſſunt interdum vocari filii ratione creationis, ut notavit Irenæ.lib. 4. contra hær.c.79. ita exponens locum Iſai.62. *Si biberint filii alieni, &c.* unde Deuteron. 32. *Haccine reddis Domino popule ſtulte & inſipiens, nonne ipſe eſt Pater tuus, qui poſſedit te, & fecit, & creavit te?* Conſiderandum vero eſt, hanc qualemcumque imperfectam, & metaphoricam filiationem, quæ eſt ratione creationis, non eſſe adoptivam, ſed connaturalem, ratione illius qualiſcumque ſimilitudinis ad Deum, quam unaquæque res creata habet ratione creationis. Unde etiam fit, hoc ipſum genus filiationis tanto in rationali creatura eſſe perfectius, quanto ipſa ex vi ſuæ creationis ſimilior eſt Deo in ipſo gradu intellectuali, ut optime D.Th. in articulo explicat.

Secundo dicit D. Thom. omnem creaturam rationalem de ſe capacem eſſe filiationis adoptivæ, quod intelligit de perſona creata rationalis naturæ, & ſic eſt manifeſta concluſio, quia ſupernaturalis beatitudo, & gratia, nulli perſonæ creatæ connaturalis eſt, aut eſſe poteſt, ut ex 1.par. q.12. ſupponitur. Per gratiam vero quælibet creatura hujuſmodi poteſt ad participationem illius beatitudinis elevari, ut ex eodem loco manifeſtum eſt. Et eleganter tractat Auguſt. in lib. ſoliloqu. cap. 8.

Tertio dicit, non omnem creaturam rationalem ſed eam tantum, quæ per gratiam & charitatem juſtificata eſt, actu habere hanc divinam adoptionem. Quod eſt etiam evidens ex dictis in art.1. oſtendimus enim, hanc adoptionem fieri per ipſam juſtificationem. Communicatur ergo his omnibus qui juſtificantur, & non aliis.

[illegible] *c* Ex qua reſolutione infert D.Th. in ſolut. ad 2. etiam angelos ſanctos eſſe Filios Dei adoptivos, ſic enim Job. 1. & 2. vocantur *filii Dei*, non ſunt autem filii naturales, de hac enim filiatione loquens Paul. ad Heb. 1. dixit: *Cui enim angelorum dixit aliquando, Filius meus es tu?* ergo adoptivi. Et ratio facta etiam hoc convincit, quam optime indicavit Athanaſ. or. 2. cont. Arian. ſatis poſt medium dicens: *Quod ſecundum naturam ex aliquo gignitur, id vera ejus progenies cenſendum eſt, qui vero ex virtute, & gratia nomen ſolummodo filiorum obtinent, non natura, ſed gratia jus liberorum habent.* Et poſt pauca ſentit, hoc jus filiationis (quam adoptionem ibidem vocat) per Verbum Dei omnibus communicatum eſſe, tam qui in terris, quam qui in cœlis filii Dei effecti, & nuncupati ſunt. Nec refert, quod Chryſ. hom. 22. in Geneſ. dicat, in Scriptura nunquam angelos vocatos eſſe filios Dei, conſtat enim ex citatis teſtimoniis Job, ita interdum eſſe appellatos: & quamvis in Scriptura nunquam hoc nomen illis eſſet tributũ, non referret, quia ſatis eſſet rem ipſam in Scriptura doceri: docet autem Scriptura homines eſſe futuros ſimiles angelis, Mat. 22. & angelos videre faciem Dei, Matth. 18. atque adeo eſſe participes divinæ hæreditatis, quod eſt eſſe filios adoptivos. Secundo ſequitur, etiam Adam in ſtatu innocentiæ fuiſſe filium Dei adoptivum, quia fuit creatus in gratia, & ſecundum præſentem juſtitiam illius ſtatus habuit verum, & proprium jus ad æternam hæreditatem. Nec refert, quod poſtea illud amiſerit, quia adoptivus filius perdere poteſt filiationem, & jus per adoptionem acquiſitum. Neque etiam refert, quod a principio gratiam ſimul cum natura ſuſceperit, quia non eſt de ratione hujus divinæ adoptionis, ut is, qui adoptatur, prius aliquo tempore gratia caruerit, vel fuerit in peccato: ut videntur ſenſiſſe Magiſter ſent. in 3.d. 10. & Alenſis 3.p.q.10.mem.4. in fine, quia hoc accidentarium eſt. Nam licet Deus in eo inſtanti, in quo creat aliquem, illum juſtificet, concurrunt in illa juſtificatione omnes tres conditiones, quas ſupra diximus eſſe ad veram adoptionem requiſitas. Et confirmatur, quia alias nec angeli eſſent filii adoptivi, neque beata Virgo.

Adam in ſtatu innocentiæ filius Dei adoptivus.

Tertio ſequitur, omnes homines, qui ante Chriſti adventum fuerunt juſti, & ſancti, fuiſſe filios adoptivos Dei. Hoc aperte ſequitur ex dicto principio, quia juſtificatio ipſa eſt adoptio; ſed illi antiqui patres vere fuerunt juſti, & ſancti, ut conſtat ex tota Scriptura veteri, & ex Paulo epiſt. ad Rom. c. 2. 3. & 4. ad Hebr. 11. & paſſim: fuerunt ergo vere, ac proprie filii adoptivi. Et ita loquitur Chryſoſt. homil. 22. in Geneſ. de Patribus, qui in lege naturæ extiterunt, exponens illa verba Geneſ. 6. *Videntes filii Dei filias hominum.* De Patribus autem veteris Teſtamenti eſt aperta ſententia Pauli ad Gal. 4. ubi comparat Patres veteris Teſtamenti filio hæredi ſub cura tutorum exiſtenti, & ad Rom. 9. *Quorum eſt*, inquit, *adoptio.* Et in Teſtamento tam veteri, quam novo ſunt frequentiſſima teſtimonia, in quibus Judæi vocantur, *filii Dei, & filii regni*, ut notarunt Cyprian. in expoſitione orat. domin. & Athanaſ. dicta orat. 2. contra Arianos, & in ſerm. de Paſſ. & cruce Dom. fere in fine, & Cyril. lib. 1. in Joan. cap. 14. Chryſoſt. hom. 13. in Joan. & hom. 14. ſuper ad Rom. & Auguſt. lib. 3. contra duas epiſt. Pelag. c. 4.

Dubitat autem Cyril. ſupra, ſi adoptio filiorum Dei communis fuit Patribus veteris Teſtamenti nobiſcum, cur per Chriſti adventum dicatur ſpecialiter *data poteſtas hominibus, ut poſſint filii Dei fieri*, Joan. 1. & ad Galat. 4. dicatur veniſſe Chriſtus: *Ut adoptionem filiorum Dei reciperemus?* Et reſpondet, antiquorum Patrum adoptionem ſolum fuiſſe figuram, & typum veræ adoptionis nobis conferendæ per Chriſtum, & eamdem doctrinam habet late Chryſ. in citatis locis. Eſt tamen accurate explicanda, nam ſicut in illis Patribus fuit vera juſtitia ejuſdem ſpeciei, & perfectionis eſſentialis cum noſtra, ita etiam fuit vera adoptio, nec de hoc poteſt aliquis Catholicus dubitare. Tamen eſt differentia, quod illi Patres, ut bene Auguſt. notavit, ex vi legis veteris non habebant veram juſtitiam, & adoptionem, & hoc modo illa legalis adoptio, & juſtitia, erat figura veræ juſtitiæ per Chriſtum dandæ, quam etiam illi conſequebantur per vivam fidem ejuſdem Chriſti venturi, & ut ſic magis ad legem novam, quam ad veterem pertinebant. Deinde illi antiqui juſti, licet vere eſſent filii, tamen non habebant ſtatum filiorum, ſed ſervorum, quia erant ſub lege, & ſpiritu timoris ducebantur, unde erant tanquam parvulus: *Qui quamdiu ſub actoribus, & tutoribus eſt, nihil differt a ſervo.* Denique pro illo ſtatu carebant perfectione gloriæ, unde non poterant adire perfectam hæreditatem, donec Chriſtus veniret. Erat ergo illa adoptio vera, ſed imperfecta: & hoc ſenſerunt citati Patres, Cyril. & Chryſ. Et propter has etiam cauſas merito dicitur adoptio filiorum data per Chriſtum, & ad hunc finem ipſum veniſſe: tum quia illamet adoptio antiquorum Patrum per ipſum data eſt: tum etiam quia per eum a jugo, & ſervitute legis liberati ſumus: *Et ſtatum filiorum accepimus, & ſpiritum adoptionis, in quo clamamus, Abba pater:* tum denique, quia per ipſum aperta eſt janua regni cœleſtis, in quo hæc adoptio erit plene conſummata, & perfecta. Propter quod Paul. ad Rom. 8. dicit: *Nos adhuc gemere expectantes adoptionem filiorum Dei*, non quia nondum ſimus filii, ſi juſti ſumus, ſed quia nondum conſummatam perfectionem hujus adoptionis adepti ſumus: ſicut autem ſtatus adoptionis evangelicæ comparatur ad ſtatum patriæ, ita ſuo modo ſtatus adoptionis, quæ erat ſub priori teſtamento, expectabat, & deſiderabat perfectionem, & ſtatum legis novæ, quam omnem perfectionem Chriſtus nobi attulit, & ideo merito veniſſe dicitur: *Ut per eum, adoptionem filiorum reciperemus.* Et ex his facile colligitur concordia omnium Scripturarum, & Sanctorum, qui de hac materia loquuntur. Neque occurrit nova difficultas, quæ noſtra expoſitione indigeat. Nam licet hoc loco ſoleant plura argumenta multiplicari, nullum tamen occurrit, quod difficultatem ingerere poſſit. Quantum vero lex Evangelica ſuperet in gratiæ perfectione legem veterem, non eſt in hoc loco tractandum, ſed in 1.2.q.107. ubi de hac comparatione D.Thom. diſp. Interim videri poſſunt Chryſoſt. & Aug. citatis locis, qui de eadem re copioſe diſſerunt.

Patres antiqui quomodo filii Dei adoptivi.

Adoptio filiorum Dei quomodo per Chriſtum data.

Quarto ſequitur ex dicto principio, omnes homines juſtos, etiã ſi ſint præſciti, eſſe filios Dei adoptivos: e contrario vero omnes, qui ſunt in peccato mortali, vel originali, etiam ſi prædeſtinati ſint, pro eo tempore, quo gratia carent, non eſſe filios adoptivos. Hoc etiam certum

Homines juſti omnes ſunt filii Dei adoptivi.

eſt,

est, & colligitur ex omnibus illis Scripturis, quibus supra probavimus, hanc adoptionem in ipsa justificatione conferri. Et ratione patet facile utraque pars, quia posito fundamento & termino resultat relatio in supposito capaci illius, sed licet homo sit præscitus, tamen quando justificatur, veram justitiam, & gratiam recipit, & efficitur vivum Christi membrum, quod est de fide certum, ut constat ex materia de gratia & de Ecclesia: ergo pro tunc est vere particeps divinæ naturæ, & acceptus ad gloriam, quia habet gratiam, quæ est pignus hæreditatis æternæ: ergo resultat in illo relatio filiationis adoptivæ, quia habet in se fundamentum talis relationis, & terminus deesse non potest. Unde Paul. ad Rom. 8. generalem regulam statuit, *Quicumque spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei*. Et confirmatur, nam cum filiatio adoptiva non sit intrinseca, & connaturalis, sed adventitia, non est de ratione illius, ut immutabilis sit; ergo, quamvis Deus præsciat hominē amissurum hanc filiationem, tamen quamdiu gratiam habet, vere est filius adoptivus. Sicut vere est homo sapiens, quamdiu sapientiam habet, licet Deus prævideat fore, ut illam amittat, & stultus efficiatur: & inter homines vere est filius adoptivus, qui re ipsa nunc acceptus est ad hæreditatem, licet postea contingat propter sua demerita & hæreditate, & adoptione privari. Et proportionali ratione demonstratur alia pars, quia non posito fundamento non resultat relatio; sed in homine carente gratia, quantumvis prædestinatus sit, non est fundamentum hujus relationis. Quia (ut diximus) hæc relatio realis est, & fundamentum ejus est aliquid intrinsecum, & inhærens, & non sola prædestinatio, quæ est actus Dei extrinsece tantum denominans prædestinatum. Confirmatur, & explicatur a simili, nam licet homo habeat voluntatem & propositum adoptandi alium in filium, tamen quamdiu re ipsa illum non adoptavit, non potest dici filius adoptivus; ergo simili modo, &c.

Præsciti, quamdiu justi filii Dei adoptivi.

Circa hoc autem graviter lapsus est Gabr. in 3. dist. 10. ubi negat præscitos esse filios adoptivos, quia non sunt per voluntatem Dei ad hæreditatem præordinati. Sed est plusquam falsa sententia, & in virtute damnata in Concilio Constantien. sess. 8. & 15. ubi contra Joan. Hus definit, præscitos posse aliquando esse justos, & viva membra Ecclesiæ. Et e contrario prædestinatum, si in peccato mortali sit, pro tunc non esse filium Dei, sed filium iræ. Unde 1. Joan. 1. generaliter dicitur; *Qui facit peccatum, ex diabolo est*; & e contrario; *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit, quonia semen ipsius in eo manet*; & infra subdit; *In hoc manifesti sunt filii Dei, & filii diaboli.*

Ad fundamentum autem Gabrielis respondetur reprobum non esse ordinatum ad hæreditatem per voluntatem absolutam, qua illum Deus elegerit ad gloriam, sed per voluntatem antecedentem dandi gloriam: cum qua conjuncta fuit voluntas efficax dandi gratiam, & jus ad gloriam pro aliquo tempore: nam hoc est satis, ut pro illo sit filius, & hæres. Quia revera, si in eo statu decederet, re ipsa consequeretur hæreditatem, juxta illud 2. ad Timot. 2. ubi postquam Paul. de prædestinatis, & reprobis, & de vasis aureis, & fictilibus locutus est, concludit. *Si quis ergo emundaverit se ab istis, erit vas in honorem sanctificatum, & utile Domino*; & ideo 1. ad Cor. 10. admonet justum, dicens. *Qui stat, videat ne cadat*; & Apocal. 3. *Tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam.* E contrario vero licet prædestinatus sit electus, & præordinatus ad gloriam per absolutam Dei voluntatem tamen non est vere filius, donec effectum illius voluntatis recipiat, saltem quoad justificantem gratiam: sicut non dicitur esse creatura, donec actu creetur, quamvis ab æterno habuerit Deus voluntatem creandi illam.

ARTICULUS IV.

Utrum Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei adoptivus.

135.

AD quartum sic procedit. Videtur, quod Christus, secundum quod homo, sit Filius Dei adoptivus. Dicit enim Hilarius* de Christo loquens, Potestatis dignitas non admittitur, dum carnis humanitas adoptatur. Ergo Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

In[illegible] 32. art 3. q. 43 art. 1. col. 2 & 3. d. 10. q 2. ar. 2. q. 3 & 4. cont. c. 4. & veri. q.

2 Præterea. Augustinus dicit in lib. de prædestinat. Sanctorum, quod ea gratia sit ab initio fidei homo quicumque Christianus, qua gratia homo ille ab initio suo factus est Christus. Sed alii homines sunt Christiani per gratiam adoptionis. Ergo & ille homo est Christus per adoptionem, & ita videtur esse filius adoptivus.*

29 art. 2. ad [illegible] Lib. 2. de Trinitat. a me[illegible] ca. 15 ante med. to. 7.

3 Præterea. Christus secundum quod homo est servus. Sed dignius est esse filium adoptivum, quam servum. Ergo multo magis Christus, secundum quod homo, est filius adoptivus.

Sed contra est, quod Ambrosi. dicit in libro de incarnat. Adoptivum filium, non dicimus filium esse natura, sed eum dicimus natura esse filium, qui verus est filius. Christus autem est verus & naturalis Dei filius, secundum illud. 1. Joan. ult. Ut simus in vero filio ejus Jesu Christo; ergo secundum quod homo, non est filius adoptivus.*

In lib. de incar. dom sac. cap 8. in fin. to. 21.

Respondeo dicendum, quod filiatio proprie convenit hypostasi, vel personæ, non autem naturæ: unde & in prima parte dictum est, quod filiatio est proprietas personalis. In Christo autem non est alia persona vel hypostasis, quam increata, cui convenit esse filium per naturam. Dictum est autem supra, quod filiatio adoptionis est participata similitudo filiationis naturalis. Non autem recipitur, aliquid dici participative, quod per se dicitur. Et ideo Christus, qui est Filius Dei naturalis, nullo modo potest dici filius adoptivus. Secundum autem illos, qui ponunt in Christo duas personas, vel duas hypostases, seu duo supposita, nihil rationabiliter prohiberet Christum hominem dici filium adoptivum.*

1. p. q. 33. art. 2. & 3. art. [illegible] in corpo. & [illegible] ib. citatis

Ad primum ergo dicendum, quod sicut filiatio non proprie convenit naturæ, ita nec adoptio. Et ideo cum dicitur, quod carnis humanitas adoptatur, impropria est locutio. Et accipitur ibi adoptatio pro unione humanæ naturæ ad personam filii.

Ad secundum dicendum, quod similitudo illa August. est intelligenda, quantum ad principium: quia scilicet, sicut sine meritis quilibet homo habet, ut sit Christianus, ita iste homo sine meritis habuit, ut esset Christus. Est tamen differentia, quantum ad terminum: quia scilicet Christus per gratiam unionis est filius naturalis, alius autem per gratiam habitualem est filius adoptivus. Gratia autem habitualis in Christo non facit de non filio filium adoptivum, sed est quidam effectus filiationis naturalis in anima Christi, secundum illud Joan. 1. Vidimus gloriam ejus quasi Unigeniti a Patre, plenum gratiæ & veritatis.

Ad tertium dicendum, quod esse creaturam & etiam servitus, vel subjectio ad Deum, non solum respicit personam, sed etiam naturam: quod non potest dici de filiatione. Et ideo non est similis ratio.

COMMENTARIUS.

RESponsio D. Thom. est, cum Christus sit filius Dei naturalis, nullo modo dici posse filium adoptivum. Quæ assertio, & ratio, qua D. Thom. illam probat, difficultatem habent, quæ prolixiori expositione indiget, quam sequenti disputatione trademus.

DISPUTATIO XLIX.

In duas Sectiones distributa.

De filiatione Christi in ordine ad Deum.

QUod Christus Dominus, ut est Verbum Patris, sit filius Dei naturalis, ut articulum fidei supponimus, contra Arianos hæreticos. Unde sequitur contra Nestor. & alios, qui duas personas in Christo posuerunt, absolute, & simpliciter Christum hominem esse filium Dei naturalem per communicationem idiomatum, juxta illud 1. Joan. 5. *Scimus, quoniam Filius Dei venit, & dedit nobis sensum, ut cognoscamus verum Deum, & simus in vero Filio ejus, hic est verus Deus.* Et idem colligit Adrianus P. in Ep. ad Episcop. Hispan. & Concilio Francof. ex variis locis Scripturæ, in quibus Christus dicitur proprius filius Dei, Matth. 16. *Tu es Christus Filius Dei vivi*, Luc. 1. *Hic erit magnus, & filius Altissimi vocabitur. Ideoque & quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei*, & ad Rom. 8. *Proprio Filio suo non pepercit.* Et ideo notant, Christum singulariter loqui de Patre suo Joan. 5. *Pater meus usque modo operatur*. Joan. 10. *Pater meus, quod dedit mihi, majus omnibus est.* Joan. 17. *Pater clarifica Filium tuum.* Joan. 20. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum.* Hac distinctione indicans, aliter esse Patrem suum, aliter nostrum. Unde etiam advertunt nun-

nunquam communi affectu dixisse nobiscum: *Pater noster*, sed, *Pater vester*, vel, *Pater meus*, ut patet Matth. 5. 6. & 7. Denique ad hoc probandum congerunt varia Sanctorum testimonia, quæ non oportet referre, quia suppositis, quæ de una persona Christi, & de communicatione idiomatum dicta sunt, nulla in hoc est difficultas. His ergo suppositis, duo in hac disputatione examinanda supersunt. Primum, an filiatio divina conveniat Christo homini, non solum per communicationem idiomatum, sed etiam formaliter, in quantum homo est: & deinde, qualis sit ista filiatio.

SECTIO I.

An Christus, in quantum homo, vere, ac proprie possit dici Filius Dei.

Ratio dubii est primo, quia Christus in quantum homo non est Deus, ut supra q. 16. dictum est: ergo in quantum homo non est filius Dei, quia filius Dei est Deus. Secundo, quia, si in quantum homo est Filius Dei: ergo in quantum homo habet relationem filiationis ad Deum; sed omnis relatio, quam Christus in quantum homo habet ad Deum, refertur ad totam Trinitatem: ergo Christus in quantum homo erit Filius totius Trinitatis, atque adeo Spiritus sancti, & Verbi, quod est absurdissimum. Minor probatur, quia Christus in quantum homo est effectus totius Trinitatis. Tertio, quia Christus in quantum homo non est filius Dei naturalis, quia non procedit a Patre per æternam generationem in quantum homo. Neque est filius adoptivus, quia non est persona extranea: ergo non est filius.

Propter hæc argumenta nonnulli existimant, licet certum, ac de fide sit, dicere Christum simpliciter, & absolute loquendo esse Filium Dei, tamen cum illa determinatione, *in quantum homo*, id non posse vere affirmari. Sed hæc sententia est sine dubio falsa. Unde ad explicandam veritatem advertendum est primum, filiationem ad Deum variis modis accipi posse; primo propriissime pro filiatione naturali, ac personali, qua constituitur secunda persona Trinitatis, certum autem est, Christum ut hominem non referri ad Deum hac filiatione. Secundo, impropriissime, & valde analogice pro relatione creaturæ ad Deum, prout dicitur Deus pluviæ pater, & de hac etiam non agimus, quomodo enim Christus ut homo sit creatura, supra explicatum est. Tertio pro filiatione fundata in gratia habituali, quæ in puris hominibus est filiatio adoptiva. Quarto, pro filiatione, si quæ esse potest fundata in gratia unionis, & de his duabus hoc loco disputamus, & præsertim de ultima. Secundo est advertendum, illam particulam, *in quantum*, posse reduplicative & specificative teneri, hic autem non sumi priori modo: tum quia certum est humanitatem non esse rationem, & causam, ob quam Christus est Filius Dei, quia ex reduplicativa propositione licet universalem inferre: consequens autem falsum esse constat, quia non agimus de Filio Dei sub ea latissima, & metaphorica significatione, qua omnis creatura, & præsertim rationalis, potest dici filius Dei: sed agimus de altiori filiatione divina, quæ includit communicationem ejusdem beatitudinis, & divinæ hæreditatis. Sumitur ergo illud, *in quantum*, specificative, ut sensus sit, an Christus in humanitate subsistens habeat in humanitate ipsa habitudinem aliquam, seu relationem filii ad Deum.

Dico ergo primo. Christus in quantum homo est Filius Dei. Hæc conclusio sumitur ex D. Th. & auctoribus citandis conclusione sequenti. Et primo colligi potest ex Adriano P. & Concilio Francof. locis citatis: ex professo enim probare videntur Christum non solum secundum divinitatem, sed etiam secundum humanitatem esse Filium Dei naturalem; ergo multo magis docebunt esse Filium Dei. Unde Adrianus ponderans verbum illud ad Rom. 8. *Proprio filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, inquit: *Scimus, quia non est traditus secundum divinitatem, sed secundum id, quod verus homo erat, illum nimirum, qui traditus est, hominem ipsum, Apostolus proprium Dei filium protestatur*: & inferius exponens similiter illud Matth. 3. & 17. *Hic est filius meus dilectus*, inquit: *super quem descendit Spiritus sanctus in specie columbæ, super Deum, & an super hominem?* & infra; *Secundum id, quod homo est, Spiritum sanctum super se venientem suscepit: de eo ergo hominis filio, super quem Spiritus sanctus descendit, licet unus sit Dei & hominis Filius, vox Patris intonuit, dicens. Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui. Si secundum divinitatem dixisset, nequaquam diceret, in quo mihi bene complacui, sed tantummodo, in quo mihi bene placui; dum ergo dicit complacui, totam simul Trinitatem comprehendit, quia in homine Christo tota complacuit Trinitas. Animadvertite, quia nihil vobis restat, ut secundum divinitatem tantummodo credatis dixisse Patrem, Hic est Filius meus dilectus, sed potius secundum humanitatem, super quem Spiritus sanctus dicitur descendisse.* Alia multa similia habentur tam in illa epistola, quam in alia totius Concilii. Sed hæc omnia, ut verum fatear, non admodum cogunt, quia ut infra sect. 3. ostendam, fere in omnibus similibus locutionibus hujus Concilii, illa particula, *in quantum homo*, seu, *secundum humanitatem*, non designat formaliter naturam humanam, seu personam humanam, ut sic, sed solum suppositum Verbi sub natura humana subsistens, ita ut sensus solum sit, illud ipsum suppositum in natura humana subsistens esse Filium Dei naturalem, & neque esse aliud suppositum illius humanæ naturæ, præter Filium Dei naturalem, neque suppositum illud desiisse esse Filium Dei naturalem, propter unionem cum humana natura. Denique intendunt, hunc hominem Christum non denominatione tantum, sed vere, ac proprie esse Filium Dei naturalem, quo sensu dixit D. Thomas supra q. 16. a. 11. hanc locutionem esse veram: *Christus secundum quod homo est Deus*. Et eodem modo certum est, Christum in quantum hominem esse Filium Dei per essentiam & naturalem. Propter hanc ergo expositionem non sumitur ab his testimoniis argumentum efficax: potest tamen sumi probabile, vel quia alius sensus probabilis est, vel quia multa, saltem obiter, dicuntur in illo Concilio, quibus hoc ipsum indicatur, ut in sequentibus videbimus latius. Secundo probari potest conclusio, quia in Scriptura sacra, unio hypostatica dici solet generatio, & Christus ut homo dicitur singulariter a Deo genitus: ergo ut homo est speciali ratione Dei filius. Patet consequentia, quia generationi respondet filiatio in rebus viventibus, & perfectis. Antecedens patet ex illo: *Generationem ejus quis enarrabit?* Isaiæ 53. quod, licet aliis modis exponi possit, tamen de mysterio Incarnationis exponitur a multis Patribus, ut citavi supra disp. 3. sect. 1. Similiter facit illud Psalm. 2. *Dominus dixit ad me, Filius meus es tu, ego hodie genui te*. Quod licet alios etiam sensus habeat, tamen de hoc mysterio intelligitur ab August. lib. de Trinit. & unit. Dei c. 11. & aliis, quos sequent. tomo referam, disp. 45. sect. 1. Hinc Christus, ut homo loquens, Deum singulari modo appellat Patrem suum, Joan. 20. *Ascendo ad Patrem meum & Patrem vestrum.* Ubi licet de Patre proprie, id est, de prima persona Trinitatis loquatur, ut aperte exponit Adrianus dicta epist. & Cyrillus cum Concilio Alexand. ep. 10. & Athanasius lib. de Incarn. Christi, & Damascen. lib. 4. de fid. c. 8. nihilominus & Christus homo est, qui loquitur, & ut homo loqui videtur, ut verbum, *ascendo*, & relativum, *meum*, satis indicare videntur. Denique facit, quod sæpe Patres dicunt: *Christum ut Deum, esse unigenitum Dei, ut hominem vero esse primogenitum in multis fratribus*, ut dicitur ad Rom. 8. seu *primogenitum omnis creaturæ*, ut dicitur ad Coloss. 1. & exponitur in Concilio Sardicensi, in epist. ad omnes fideles, & Hierony. & Anselmo ibi, & optime a Cyril. Alexand. lib. de fide ad Theodosium, & lib. 1. de fide ad Regin. in ostensione, quod Christus sit Deus, ex Epist. ad Hebræos. Ubi de Christo ut homine interpretari videtur illud ad Hebr. 1. *Locutus est nobis in Filio, quem constituit hæredem universorum*. Hoc enim proprie in Christum ut hominem convenire videtur, quia ut Deus non constituitur hæres, sed natura sua est Dominus omnium simul cum Patre. Et hinc tertio formatur ratio, quia Christus in quantum homo, seu in humanitate sua, est particeps divinæ beatitudinis, seu hæreditatis; ergo in ipsa humanitate habet jus ad hæreditatem illam; ergo secundum illam humanitatem est filius multo perfectior, & excellentior quam alii. Et confirmatur, quia homines justi vocantur filii Dei, & hæredes; ergo multo magis Christus etiam ut homo, nam ipse est primarius

rius hæres, alii vero ejus cohæredes, ut ad Rom. 8. dicitur.

Unde tandem confirmatur, quia si gratia accidentalis homines constituit filios, cur non magis gratia unionis constituet Christum ut hominem Dei filium? Ubi optime accomodantur illa ejusdem Domini verba, Joan. 10. *Si illos dixit Deos, ad quos sermo Dei factus est, quem Pater sanctificavit, & misit in mundum, vos dicitis, Quia blasphemas, quia dixi, Filius Dei sum.* Illa enim verba de sanctificatione Christi ut hominis, per unionem humanitatis ad verbum intelligunt Athanas. Chrys. Hilar. quos ibi refert Cardinalis Toletus. Ergo ratione illius sanctificationis vere dicitur filius, etiam ut homo.

Christus ut homo est Filius Dei ratione unionis hypostaticæ.

Ex his infero, & dico secundo. Proprium fundamentum hujus relationis, seu filiationis divinæ, quæ convenit Christo ut homini, est ipsa gratia unionis. Hanc conclusionem colligo ex D.Thom. in hoc art. 4. ad secundum, & ex Magist. & Bonavent. & aliis Doctoribus 3. dist. 10. eique favent Adrianus Papa, & Concil. Francoford. locis citatis. Et ratione probatur ex iis, quæ supra q. 7. de sanctificatione Christi per gratiam unionis dicta sunt. Sicut enim ille homo, etiam in quantum homo, id est, in humanitate ipsa, est sanctus, & summe gratus Deo, ita ex vi ejusdem unionis habet jus proprium, & intrinsecum ad divinam hæreditatem in ipsa humanitate suscipiendam; ergo ex vi illius est etiam filius Dei. Et ex solutionibus argumentorum hæc veritas magis explicabitur, & confirmabitur.

Objectio. Objici tamen potest, quia gratia unionis non potest esse fundamentum alicujus relationis realis, sed relatio filiationis divinæ oportet, ut sit realis, ut supra dictum est de filiatione adoptiva, & magis verum esse oportet de filiatione naturali.

Responsio. Respondetur, hanc relationem filiationis fundatam in gratia unionis non esse realem, sed rationis (ut argumentum recte probat) hæc enim filiatio, cum conveniat Christo homini, in quantum homo est, seu in humanitate ipsa, temporalis est, conveniens Christo, solum ex eo tempore, ex quo homo est, illius autem fundamentum est persona Verbi hypostatice unita humanitati, & formaliter illam sanctificans, & præbens huic homini, ut sic, jus ad divinam beatitudinem: & ideo non potest esse relatio realis, quia relatio immediate recipitur in proximo fundamento, at vero persona divina non est capax relationis realis, adventitiæ, & temporalis. Unde sicut esse sanctum, & gratum per gratiam unionis, non addit humanitati physicam entitatem præter ipsam personam divinam unitam sed moralem dignitatem: ita etiam esse Filium Dei hoc modo, non addit realem entitatem, seu relationem præter gratiam unionis, sed explicat illam et dignitatem sub alia relatione rationis, quæ explicat jus, quod ille homo habet ex vi unionis ad æternam beatitudinem, ratione cujus vere dicitur esse debita, & connaturalis illi.

Objectio. Sed inferet aliquis, hac ratione ipsam humanitatem posse dici filiam Dei, sicut potest dici grata, aut beata, aut sancta: & fortasse non deerunt, qui cum Scoto sentiant, hoc non esse inconveniens.

Responsio. Verius tamen negatur sequela, juxta communem modum loquendi Philosophorum, quem observare oportet, relatio enim filiationis non denominat naturam, sed suppositum, quod est ultimus generationis terminus: unde sicut operationes tribuuntur supposito, & non naturæ, quamvis per naturam, seu in natura conveniant supposito: ita etiam esse hæredem, seu habere jus ad hæreditatem, est propria denominatio suppositi, non naturæ, & idem est de relatione filii. Item quia per unionem non fuit producta humanitas, sed assumpta, productus autem fuit Christus ut homo: est autem filius, qui producitur, non vero natura, quæ assumitur, seu unitur.

Dubium. Sed quæres tandem, an ratione gratiæ habitualis possit etiam dici Christus in quantum homo Filius Dei. Videtur enim ex dictis sequi, ita esse affirmandum, tum quia licet Christus fuerit sanctificatus per gratiam unionis: tamen etiam per habitualem habuit veram sanctificationem, & proportionem, & jus ad supernaturalem hæreditatem, & beatitudinem: ergo etiam ratione gratiæ habitualis potest dici filius Dei, non minus, quam alii justi: tum etiam, quia secundum eam gratiam fuit suo modo spiritualiter genitus, sicut sunt alii Sancti: ergo ad eam generationem consecuta est filiationis relatio. Unde sicut Christus ut homo dicitur filius Virginis, propter humanam generationem ex illa: ita dici poterit filius Dei, propter spiritualem generationem ex illo per gratiam habitualem. Aliunde vero obstare videtur, quia hoc videtur aliquo modo sapere errorem Nestorii, quia dicebat Christum esse filium per gratiam accidentalem. Sed hoc argumentum parvi momenti est, quia Nestorius non tam errabat in asserenda filiatione per gratiam habitualem, quam negando veram gratiam unionis, & filiationem naturalem. Difficiliora videntur, quæ in principio proposita sunt, sed illa etiam statim dissolventur.

Nihilominus tamen dicendum est, hic posse esse quæstionem de re, vel de denominatione, & modo loquendi. Quoad rem, existimo animam Christi accepisse gratiam habitualem per actionem propriam distinctam ab actione unionis & ejusdem rationis cum actione, qua gratia producitur in quacumque anima, vel angelo: quia terminus est ejusdem rationis, & modus productionis similiter. Responsio. Nam licet dicatur illa gratia habitualis debita Christo ratione unionis, tamen physice non manavit, seu resultavit ex ipsa personalitate Verbi unita humanitati, quæ per se, & ut sic activa non est, sed per propriam actionem fuit effecta, ut supra q. 7. late probatum est. Illud autem debitum tantum est quoddam morale jus, quatenus consentaneum est, & naturæ rei proportionatum, ut habenti priorem gratiam, scilicet unionis, posterior, seu habitualis conferatur. Et hinc fit, ex hac actione, qua producta fuit gratia habitualis in Christi anima, resultasse in Christo ut homine relationem ad Deum fundatam in ipsa gratia, quæ sit velut relatio effectus ad causam, ejusdem rationis cum relatione ad Deum, quæ resultat in homine justo ex vi illius actionis, per quam justus fit. Nam sicut gratia habitualis in Christo, & in nobis est ejusdem rationis, ita & hæc actio, & relatio, quæ per illam resultat. Neque enim huic relationi obstare potest personalitas increata, quia licet de relatione resultante ex humana Christi generationi substantiali, adhuc sub judice sit, an possit esse realis, nec ne, propter incapacitatem personæ, tamen de relationibus, quæ consequuntur actiones, passiones, aut formas accidentales, nemo unquam dubitavit, quin potuerint in Christo esse reales, si in aliis hominibus tales sunt: quia hæ non attingunt ipsum suppositum substantiale secundum se, sed tantum mediante natura, sicut & alia accidentia, in quibus ipsæ fundantur. Unde non videtur dubium, quin relatio similitudinis fundata in albedine fuerit realis in Christo, sicut in aliis hominibus, & similiter relatio patientis, cum patiebatur, vel calefiebat, &c. ergo idem erit de relatione fundata in gratia habituali, quæ res apertius constabit sect. seq. explicando rationem D. Thom. Addo tamen nihilominus, quamvis hæc relatio in aliis hominibus habet rationem filiationis, tamen in Christo non proprie recipere hanc denominationem, & ideo non proprie posse dici Christum ut hominem Filium Dei ratione gratiæ habitualis, sed unionis tantum. Christus ut homo non dicitur proprie filius Dei ratione gratiæ habitualis. Ratio hujus est, quia filiatio proprie significat relationem resultantem ex aliqua actione, qua per se primo producitur is, qui filius nominatur, vel ex non filio efficitur: sic enim inter homines filiatio naturalis consequitur physicam generationem, qua per se primo filius producitur: filiatio autem adoptiva consequitur actionem moralem, qua adoptatur in filium is, qui filius nominatur. At vero gratia habitualis Christi & supponit illum esse filium Dei per gratiã unionis, & licet physice fiat per propriam actionem, tamen, cum illa gratia collata sit ratione gratiæ unionis, non censetur per se primo fieri, sed veluti consequi aliam formam, & ideo relatio inde resultans non potest proprie filiatio nominari.

Responsio ad argumenta. Ad argumenta in principio posita, ad primum respondetur ex supra dictis, verum esse, Christum ut hominem non posse dici Filium Dei proprie per essentiam, & æternam generationem, sicut est filius Dei, in quantum est Deus, sumendo proprie, formaliter, & specificative particulam illam, *in quantum*, ut supra explicatum est, & docuerunt expresse D.Thom. & Cajet. qu. sequ. art. 2. ad 1. & facile convinci potest, quia Christus ut Deus est filius naturalis per æternam generationem, & naturæ æqualitatem, & identitatem: at vero ut homo non habet hanc æqualitatem cum Patre, sed est minor illo, neque ut homo procedit a Patre per æternam generationem. Christus in quantũ homo quomodo sit Filius Dei. Præterea Christus ut Deus fruitur beatitudine per essen-

essentiam, non tamen ut homo, quia ut sic non videt Deum per increatam visionem, sed illius participationem creatam suscipit. Denique argumentum factum hoc convincit, quia Christus ut homo non est Deus, ergo neque filius Dei in hoc sensu. Nihilominus tamen alia ratione dicimus, Christum ut hominem esse filium Dei per gratiam unionis: quia per illam effectum est, ut ipsa humanitas vere ac proprie sit substantialis natura ipsius filii Dei naturalis, atque adeo ut huic homini debeatur etiam in sua humanitate divina hæreditas, & beatitudo, & consequenter, ut etiam in quantum homo sit filius, & hæres. Hæc ergo relatio distincta est a relatione filiationis æternæ, distinctamque habet rationem fundandi, scilicet gratiam unionis, distinctumque terminum, ut latius explicabatur sect. seq. In hoc ergo sensu ad argumentum primum negatur consequentia, quia non dicimus Christum ut hominem esse filium Dei eo modo, quo Verbum est Deus per essentiam, sed eo modo, quo in quantum homo est hæres universorum, ratione gratiæ unionis: de qua re dicetur late sect. seq. & ibi etiam 3. argum. dissolvetur.

SECTIO II.

An Christus in quantum homo sit Filius Dei naturalis, an adoptivus.

DUo hic possunt & solent inquiri, unum, an Christus simpliciter, aliud, an cum determinatione, *in quantum homo*, possit dici filius Dei adoptivus. Sed quia, exclusa posteriori locutione, a fortiori excludetur prior, & quia id est certum, ut dicam sect. seq. & specialem difficultatem non habet, ideo satis erit posteriori modo quæstionem tractare. In qua Durand. in 3. dist. 4. q. 1. & Bassolis ibi art. 2. simpliciter concedunt, Christum ut hominem esse filium Dei adoptivum, eamque sententiam censuit probabilem Richar. dist. 10. q. 1. licet in contrariam magis inclinet. Quo fere modo procedit Scotus ibi tam in Scriptis, quam in Reportatis. Alensis autem 3. p. q. 8. memb. 3. a. 4. concedit, Christum ut hominem esse filium Dei per creationem & per gratiam: negat tamen esse filium adoptivum. Sed de filiatione omnino metaphorica, quæ est per solam creationem, nihil est quod dicamus, quia illa coincidit cum relatione creaturæ, quæ non est proprie filiatio: & eo modo, quo est, seu appellatur filiatio, constat non esse adoptivam, sed connaturalem humanitati. Quæstio ergo est de filiatione per gratiam, & de hac loquitur Durand. Cujus fundamentum est, quia gratia Christi est ejusdem rationis cum nostra, sed nos sumus filii adoptivi ratione hujus gratiæ; ergo & Christus in quantum homo. Et confirmatur illo argumento tertio, relicto in sect. præcedenti, quia Christus in quantum homo non est filius naturalis, quia ut sic non est ab æterno genitus; erit ergo adoptivus.

Dicendum tamen est, Christum Dominum in quantum hominem non posse dici filium adoptivum, sed naturalem Dei. Ita docet D. Th. hic, & infra q. 33. art. 3. & q. 43. a. 1. & l. 4. contra gent. c. 4. Magist. in 3. d. 4. & d. 10. ubi plura refert Sanctorum testimonia: ibique cæteri Scholastici illum sequuntur. Bonav. Albert. Tho. de Argent. Gab. Major. Palud d. 4. a. 3. ibidem Capreol. q. unic. a. 3. ad arg. cont. 3 concl. Probatur ex Scriptura, & Patribus, quorum testimonia ex parte citantur in dicto Concilio, ubi inter alia adducitur illud Matth. 16. *Tu es Christus Filius Dei vivi*, & illud Joan. 20. *Ascendo ad Patrem meum, & Patrem vestrum.* Ubi (ut supra adnotavimus) loquitur Christus in quantum homo, nihilominus non vocat Patrem nostrum, sed distinguit: *Patrem meum, & Patrem vestrum*: ut indicet, se non esse filium adoptivum, sicut nos. Et cætera testimonia in principio disputationis citata eodem modo accommodari possunt, præsertim illud ad Hebr. 1. *Tanto melior angelis effectus, quanto differentius præ illis nomen hæreditavit.* Ubi loquitur de Christo non tantum ut Deo, sed etiam ut homine, & de nomine filii: cum ergo angeli sint filii adoptivi, altiori modo Christus ut homo dicitur filius. Præterea Chrysost. seu auctor Imperfecti in Matth. hom. 40. explicans verbum illud, *Reverebuntur Filium meum*, animadvertit, Prophetas ante Christum missos filios fuisse adoptivos, Christum vero vocari proprium filium, ut Paul. dixit ad Rom. 8. Unde Ambros. lib. 1. de fid. c. 9. *Nos*, inquit, *filii per adoptionem, ille per naturam.* Idem lib. de Incar-

Christus in quantū homo nō pote dici filius Dei adoptivus.

nat. dom. sacram. c. 8. August. ep. 120. c. 4. & lib. contra Secundinum Manichæum c. 5. & lib. 3. contra Faust. c. 3. ubi illa ratione utitur, quod filius adoptivus prius est, quam sit filius, quam infra tractabimus, & lib. 1. de consensu Evangelist. c. 3. dicit, Paulum fuisse usum nomine adoptionis, ut inter Christum, & nos distinctionem poneret. Idem docet Irenæ. lib. contra hæres. c. 21. in verbis illis: *Propter hoc enim Verbum Dei homo, & qui Filius Dei est, filius hominis factus est, commistus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens fiat Filius Dei.* Ubi Fevardentius intellexit, Irenæum sensisse contrarium, scilicet Christum juxta humanam naturam adoptione evasisse filium Dei, unde ipse illum pie interpretatur, ut per adoptionem gratiam unionis intelligat. Ego vero aliter locum Irenæi interpretandum existimo, ut *adoptio*, non ad ipsum Christum, sed ad nos referatur. Quod (ut opinor) facile probabitur consideranti syncere & attente totum Irenæi contextum. Paulo enim superius tractans illa verba: *Ego Dixi, Dii estis, & filii altissimi omnes: vos autem sicut homines moriemini, ait, Ad eos dicit, qui non recipiunt munus adoptionis, sed contemnunt incarnationem*; & infra; *Ingrati existentes Verbo Dei, quod incarnatum est, propter ipsos*, & subdit, *Propter hoc enim Verbum Dei, homo, & qui Filius Dei, filius hominis factus est, commistus Verbo Dei, ut adoptionem percipiens, fiat Filius Dei. Non enim poteramus aliter incorruptelam & immortalitatem accipere*, usque ad illud, *ut filiorum adoptionem perciperemus.* In quibus verbis primum considerandum est, non solum non vocare Irenæum incarnationem nomine adoptionis, quin potius illas distinguere, cum dicit, eos, qui incarnationem negant, non percipere adoptionem, *quia ingrati sunt Verbo, quod incarnatum est propter ipsos.* Deinde ponderanda est illa causalis nota, *propter hoc enim, &c.* cum enim dixisset, Verbum fuisse incarnatum propter nos, id est, ut nos consequamur adoptionem filiorum, causam hujus reddit dicens. *Propter hoc enim qui Filius Dei est, Filius hominis factus est*: cum ergo concludit, *ut adoptionem percipiens, fiat Filius Dei*, non est sensus, Filium Dei factum esse hominem, ut ipsemet Christus adoptionem percipiens, sed indefinite ut is, qui adoptionem recipit (quicumque ille sit) fiat Filius Dei, hoc enim sensu causalis hæc consonat propositioni immediate præcedenti, cui adjungitur & verba ipsa optime patiuntur hunc sensum, sine ulla extorsione aut difficultate; in alio vero sensu causalis illa non recte conjungitur cum præcedentibus, & continet sensum per se absurdissimum, tum quia nullus unquam dixit, Verbum Dei fuisse incarnatum, ut Christus ipse adoptione fieret Filius Dei, sed ut alios homines faceret Filios Dei, ut plane idem Irenæus ibidem intendit; tum etiam quia illa locutio ad Christum relata continet sensum erroneum, quia neque humanitas Christi est facta Filius Dei per adoptionem, etiam si nomine adoptionis incarnationem intelligamus, sed est unita Filio Dei; neque etiam hic homo Christus factus est Filius Dei, sed potius Filius Dei factus est Christus, ut patet ex dictis supra q. 16. Tertio constat idem sensus ex verbis sequentibus: cum enim dixisset, Filium Dei factum esse filium hominis, ut qui percipit adoptionem fiat Filius Dei, subdit aliam causalem; non enim poteramus aliter immortalitatem accipere, nisi prius immortalitas fieret quod & nos, ut adoptionem Filiorum perciperemus: ergo, sicut in hac ratione & causa reddenda, loquitur de adoptione nostra, non Christi, ita etiam in proxime præcedente, ad quam hæc refertur.

Non omittam autem advertere, hæc & similia testimonia, quæ ex sacra Scriptura & Patribus ad hanc sententiam probandam adduci solent, non eam satis convincere in sensu a nobis intento, sed solum in eo, quo Christus homo, & ut homo ex parte suppositi, sed potius ut hic homo, dicitur Deus, & Filius Dei naturalis, ut ex dicendis in hac, & sequenti sectione constabit. Adducuntur autem hæc testimonia, ut ostendatur, Patres non agnovisse in Christo aliam filiationem, nisi naturalem, atque adeo vel, ut hominem, non esse dicendum filium Dei, vel dicendum esse Filium naturalem, & non adoptivum.

Ad probandum hanc veritatem D. Thom. hac utitur ratione in præsenti articulo. Persona Christi est naturalis Filius Dei; ergo Christus non potest esse filius adoptivus. Probatur consequentia: quia filiatio convenit personæ, non autem naturæ, & ideo, si de illa dicitur filiatio sim-

ſimpliciter,& per ſe,non poteſt de eadem dici filiatio per participationem: *Quia non recipitur* (inquit) *aliquid dici participative, quod per ſe dicitur*: Quæ ratio optime probat, Chriſtum abſolute, & ſimpliciter non poſſe dici filium adoptivum, ſed naturalem, quod eſt certiſſimum, non tamen videtur convincere poſita determinatione, *in quantum homo*, non poſſe adoptivum appellari, quia hoc modo optime recipitur aliquid cum aliqua determinatione dici participative, quod ſimpliciter per ſe dicitur, ut Chriſtus ſimpliciter eſt ens per eſſentiam, quia eſt Deus: & tamen Chriſtus in quantum homo recte dicitur ens per participationem, quia ut ſic eſt creatura. Idem ergo erit in filiatione per ſe, ſeu naturali, & per participationem, ſeu adoptiva. Neque ad hoc videtur referre, quod filiatio ſit proprietas perſonæ, nam etiam Chriſtus ut homo eſt perſona humana, ſcilicet ex perſona divina, & humanitate compoſita (ut ſupra explicatum eſt) ergo ut ſic erit capax relationis filiationis divinę per participationem; ergo & adoptionis. Nec modo diſputo, an hæc relatio ſit rationis, vel realis, hæc enim controverſia hoc loco neceſſaria non eſt, quia non pendet ex illa veritas concluſionis, quidquid aliqui D.Thom. expoſitores conentur. Quia non eſt de ratione adoptionis, ut includat relationem realem, & deinde, quia (ut ſupra dicebam) non omnis realis relatio repunat Chriſto, quia non oportet, ut inhæreat ipſi perſonæ ſecundum ſe, ſed ſolum mediante natura, ita tamen, ut denominet perſonam: & hoc modo non videtur inconveniens, ut eadem perſona, quæ ſimpliciter denominatur filius per ſe, & perfectiſſime, in quantum homo denominetur ſecundum quid, & per participationem: ſicut idem Chriſtus abſolute eſt beatus per eſſentiam, & in quantum homo eſt beatus per participationem.

Ut ergo huic rationi D.Thom. vim, & efficaciam tribuamus, addamus rationem aliam, qua Adrianus Papa, & Concil. Francoford. utuntur, & eſſe debet proprium fundamentum hujus veritatis: nam de ratione adoptionis eſt, ut extranea perſona acceptetur liberaliter ad hæreditatem: ſed nihil horum habet locum in Chriſto etiam ut homine. Nam primo Chriſtus ut homo non eſt perſona extranea, quia non eſt alia perſona a perſona Filii Dei naturalis, quia etiam ſi ſumatur Chriſtus, ut eſt perſona compoſita, intrinſece includit filiationem Dei naturalē, per quam conſtituitur in eſſe hujus perſonæ, & ideo ſub nulla ratione poteſt dici, neque intelligi, neque in duratione temporis, neque in aliquo ſigno naturæ, quod ſit perſona aliena, ſeu extranea a divina filiatione, & ideo ex hoc principio non eſt capax adoptionis. Neque etiam ex alio, quia hic homo Chriſtus non acceptatur ad divinam hæreditatem ſuſcipiendam in humanitate ſua acceptatione mere extrinſeca, & omnino liberali, ſed acceptatione quaſi intrinſeca & connaturali, ac debita ratione unionis; ergo ex omni capite eſt incapax adoptionis.

Reſpondent aliqui, hac ratione, ad ſummum, probari Chriſtum ſimpliciter non poſſe vere dici filium adoptivum, non vero cum determinatione in quantum homo, quia humanitas ex ſe extranea eſt. Unde confirmatur, nam ſaltem hac ratione non probatur, humanitatem non eſſe adoptatam: ergo nec, quod Chriſtus ſecundum illam non ſit adoptatus. Reſpondetur ad priorem objectionem negando aſſumptum, ad probationem (quod humanitas ſecundum ſe eſt extranea) dicitur, id nihil referre, quia ratio non aſſumit, ad adoptionem requiri quod natura ſit extranea, ſed quod perſona ſit extranea; idque probare non oportet, quia ex ipſo nomine adoptionis, & ex conditionibus ejus ſupra explicatis & probatis in Commentariis articulorum D.Thomæ, probatum ac declaratum eſt. Quantumvis autem natura extranea ſit, non reddit extraneam perſonam aſſumentem, quod recte indicavit Adrianus illis verbis: *Quaſi alienus aliquando a Patre fuerit, aut per carnis, extraneus ab eo factus, aſſumptionem.* Quin potius per aſſumptionem ipſa humanitas facta eſt quodammodo propria, & filiatio naturalis ita eſt illi intime & ſubſtantialiter conjuncta, ut compoſita perſona inde reſultans, etiam ut talis eſt, non poſſit extranea cenſeri, imo illa ut ſic ex propriis, & ab intrinſeco jus habeat ad divinam hæreditatem etiam in aſſumpta natura, non ratione illius, ſed ratione perſonæ, cui utitur: ergo ex eadem radice provenit quod hic

Reſpōſio.

homo, etiam ut homo non poſſit filius eſſe adoptivus, quantumvis aſſumpta natura ſecundum ſe conſiderata extranea eſſe videatur. Ad poſteriorem, objectionem quidquid ſit de antecedente, de quo ſtatim dicam, nego conſequentiam, quia Chriſtus, ut homo, & humanitas, non ſunt omnino idem ut per ſe conſtat, quia Chriſtus addita etiam illa determinatione includit ſuppoſitum, quod non includit humanitas: unde ille dici poteſt filius, non autem humanitas: nunc vero non diſputamus de humanitate, de qua ſtatim dicturi ſumus, ſed de Chriſto ut homine: & ideo nil refert quod ratio facta de humanitate non convincat: neque enim neceſſe eſt omnia ſimul & eadem ratione probari. Neque argumentum a Chriſto ut homine ad humanitatem, neque e contrario ab humanitate ad Chriſtum ut hominem, eſt formale: non enim ſequitur: humanitas eſt unita: ergo Chriſtus ut homo eſt unitus; nec ſequitur; humanitati eſt facta gratia: ergo Chriſto ut homini eſt facta gratia, ut ſæpe eſt in ſuperioribus dictum: an vero ratione materiæ teneat in adoptione illa conſecutio, infra declarabo: ubi etiam oſtendam, rationem hanc, ſervata proportione, etiam in humanitate habere locum, ut ab illa excludatur adoptio.

Ex hac vero ratione ſic expoſita, quæ non ſolum efficax & fundamentalis eſt, ſed in re etiam unica, ut exiſtimo, colligo in primis, quo ſenſu procedere hoc loco poſſit ratio D.Thom. ut recte probet. Quod enim ait, filiationem eſſe perſonæ proprietatem, non eſt ſenſus, filiationem ineſſe ſoli ſuppoſito (ut quidam ejus expoſitores falſo contendunt) & non etiam naturæ, maxime quando illa natura non eſt intrinſeca & eſſentialis tali ſuppoſito: in hoc enim ſenſu propoſitio illa, nec in Theologia, neque in Philoſophia habet aliquod fundamentum, neque veritatem habere poteſt, quia non ſolum Verbum ſecundum ſe eſt perſona, ſed etiam prout conjunctum humanitati, ita ut hoc compoſitum, vera perſona ſubſtantialis ſit, quæ ut compoſita eſt, intrinſece includit hanc naturam aſſumptam & hanc perſonam ſeu ſubſiſtentiam: ergo licet filiatio ſit proprietas perſonæ, poterit per ſe primo convenire huic perſonæ compoſitæ ut ſic: ergo poterit eſſe non tantum in perſona ſecundum ſe, ſed etiam in natura, vel potius in compoſito ex utraque, ſicut etiam generari aut concipi convenit perſonæ potius quam naturæ, quāvis non perſona ſecundum ſe concipiatur, ſed perſona compoſita ex ſubſiſtentia & natura: & ideo relatio filii, quam Chriſtus habet ad matrem, licet perſonæ conveniat, non tamen Verbo ſecundum ſe, ita ut illi ſoli immediate inſit, aut in eſſe concipiatur: eſſet enim falſa conceptio, nam, ſicut Verbum ſecundum ſe non generatur ex matre, ſed ratione humanæ naturæ, ſeu compoſitum ex Verbo & humanitate, ita neque Verbum ſecundum ſe refertur, ſed ut componit unam perſonam cum humanitate: ergo nec Verbo ſecundum ſe ineſt relatio filiationis ad matrem, ſed media humanitate, vel quatenus cum illa componit unam perſonam. Idem ergo erit de filiatione ad Deum, qua Chriſtus ut homo dicitur filius Dei: nam hæc etiam non convenit Verbo ſecundum ſe, nec proxime fundatur in æterna generatione, ſed in gratia unionis facta humanitati. Dicitur ergo filiatio convenire perſonæ, tum quia illam proprie denominat, tum quia vel illi ſecundum ſe convenit, ſi ſit ſimpliciſſima perſona, vel non ineſt naturæ niſi ut ſubſiſtenti, & determinatæ in aliqua perſona, ſi ſit perſona compoſita, ut latius declarabimus in ſeq. tomo q.35.

D. ſcurſus S. Thomæ declaratur.

Ex hac autem propoſitione ſic intellecta, colligitur ulterius, quantum ad præſentem quæſtionem attinet, filiationem ad Deum, quæ Chriſto ut homini convenit, non convenire humanitati proprie & ſecundum ſe, ſed per ſe primo convenire huic perſonæ compoſitæ, ſeu Verbo ut ſubſiſtenti in humanitate, ſeu humanitati ut ſuſtentatæ a Verbo. Unde tandem concluditur, illam filiationem non poſſe habere proprietatem repugnantem dignitati Verbi, cum illud maxime reſpiciat, licet non nudum, ſed veſtitum humanitate, & in illo proxime fundetur, licet non ſecundum ſe, ſed ut communicato humanitati. Ad hanc autem dignitatem Verbi ſpectat, ut nullo modo poſſit cenſeri extranea vel aliena perſona, non ſolum in propria natura, verum etiam nec in aliena, quam per aſſumptionem ſuam fecit, & faciendo ſuam, intrinſece & per ſe fecit illi debitam divinam hæreditatem, per ſe ipſum deificando talem naturam; ac propterea filiatio talis

talis perſonæ etiam in aſſumpta natura, non poteſt eſſe adoptivas, quæ alienam & extraneam perſonam reſpicit, & negationem connaturalis filiationis includit.

Et hoc ſenſu accommodari in præſente debet aliud principium D. Th. ſcilicet, *Non recipitur, aliquid dici participative, quod per ſe dicitur:* eſt enim hoc maxime verum, quando prædicatum per participationem dictum includit imperfectionem intrinſece repugnantem ei, quod eſt per ſe tale, eamque imperfectionem poſtulat in perſona ſecundum ſe: ut non poteſt dici Chriſtus, etiam ut homo, perſona creata, aut finita propter dictam cauſam: hujuſmodi autem eſt filiatio adoptiva, eo quod alienam & extraneam perſonam requirat; & ideo non poteſt Chriſto attribui, etiam ut homini. Exiſtimo ergo, diſcurſum hunc in hoc ſenſu eſſe efficacem, & eſſe admodum conformem intentioni D. Thom. nec poſſe alia via & modo vim & efficaciam habere. Nam quod aliqui ajunt, fundari in hoc, quod eidem ſuppoſito duplex filiatio convenire non poteſt, improbabile eſt: nam, ſi abſolute intelligatur, plane eſt falſum & contra eumdem D. Th. infra. q. 35. art. 5. ut patet in filiatione divina & humana ejuſdem Chriſti: imo in ipſa relatione filii naturalis idem conſtat, ut amplius infra patebit. Si vero non abſolute, ſed de duplici relatione reali intelligatur, eſt impertinens: nihil enim refert ad filiationem adoptivã: ſufficit enim quod ſit relatio rationis: imo ad aliquam filiationem naturalem id ſufficit, ut jam dicam. Non ergo ex ſola unitate ſuppoſiti excludit D. Th. duplicem illam filiationem, ſed ex ſpeciali imperfectione & negatione, quam filiatio adoptiva includit, prout a nobis declaratum eſt.

Aliorum expoſitio. Alii vero addunt, quod, licet relatio filiationis poſſit convenire ſuppoſito, mediante natura aſſumpta, non tamen relatio filiationis divinæ fundata in gratia ſanctificante, quia gratia eſt tanquam nova natura adveniens quæ exiſtenti ſuppoſito, & ab humanitate diſtincta: ergo ſi aliqua relatio filiationis ex tali gratia reſultaret, non poſſet convenire Verbo media humanitate: ergo debet convenire ipſi Verbo immediate & ſecundum ſe, quod repugnat. Prima conſequentia declaratur, quia quando eidem ſuppoſito conveniunt duæ naturæ, & una præſupponitur in ipſo & alia de novo ei unitur per novam actionem vel generationem, ſi aliqua relatio filiationis inde reſultat, non poteſt convenire tali ſuppoſito media natura, quæ in eo ſupponebatur; ſed media illa quæ de novo ei advenit, ut ſi angelus fieret homo, & naſceretur ex muliere, filiatio non poſſet ei convenire media natura angelica, quæ in eo ſupponebatur, ſed media humana, quæ illi de novo advenit. Sic ergo, cum humanitas & gratia ſint quaſi duæ naturæ, & humanitas ſupponatur in perſona Verbi relatio filiationis, quæ ex gratia reſultaret, non poſſet illi convenire media humanitate. Sed hæc ratio inefficax eſt, quia illud principium, in quo fundatur, verum habet in naturis, quæ non ſunt per ſe ſubordinatæ, ita ut una non conjungatur ſuppoſito, mediante alia, ſed utraque immediate, ut ſunt natura humana & angelica in dicto exemplo, vel ſi utraque uniretur Verbo: at vero gratia & humanitas non ſunt hujuſmodi, nam gratia non poteſt uniri ſuppoſito niſi mediante humanitate: imo neque immediatius neque alia ratione eſt in Verbo, niſi quia eſt in humanitate conjuncta Verbo: ergo quamvis ex infuſione talis gratiæ reſultaret aliqua relatio, illa non conveniret Verbo ſecundum ſe, ſed media humanitate ut gratia affecta: ergo ex hac parte non repugnaret eſſe talis relatio.

Reſpondent, quod, licet gratia ut accidens eſt, non poſſit eſſe in verbo, niſi media humanitate, tamen quatenus habet quendam modum formæ ſubſtantialis, quia confert ſubjecto, in quo recipitur, divinæ naturæ participationem, ut ſic immediate refertur ad ſuppoſitum; & ideo etiam in Chriſto ſub ea ratione immediate refertur ad ſuppoſitum Verbi: relatio autem filiationis adoptivæ conſequitur gratiam ſub hac poſteriori ratione & non ſub priori; & ideo in Chriſto eſſe aut reſultare non poteſt, quia oporteret, immediate convenire ſuppoſito ſecundum ſe. Sed non eſt probabilior hic diſcurſus, quam præcedens. Primo quidem, quia illa duplex conſideratio gratiæ eſt conficta, quia non tractamus niſi de hac gratia in ſpecie, qua nunc ſanctificamur, & filii Dei efficimur; hæc autem eſſentialiter eſt accidens, & eſſentialiter ſupponit naturam intellectualem creatam, in qua recipiatur. Imo hoc ipſo quod hæc gratia eſt participatio divinæ naturæ, & quodammodo ejuſdem ſeu divini ordinis, ita eſſentialiter poſtulat eſſe accidens, ut non poſſit eſſe ſubſtantialis natura. Secundo, quia illa forma gratiæ, quatenus ſanctificat, & quodammodo Deificat, habet ſupremam rationem formæ; quæ in ea conſiderari poteſt, ſive vocetur accidentalis, ſive aliquo modo ſubſtantialis, & tamen ut ſic non poteſt eſſe in Chriſto, niſi media humanitate: ergo etiam ſi inde reſultaret relatio, non conveniret Verbo, niſi media humanitate. Tertio, etiam ſi totus ille diſcurſus admittatur, non poteſt ex eo concludi, illam relationem immediate convenire Verbo ſecundum ſe ſed mediante ipſamet gratia; nam omnis relatio filiationis de novo conveniens ſuppoſito convenit illi media natura, quæ de novo illi advenit, ut patet in exemplo de angelo ſupra poſito, & in filiatione humana Verbi Dei, ſed in præſente gratia ut eſt quædam natura habens (ut ipſi ajunt) modum ſubſtantiæ de novo advenit Verbo: ergo, licet inde reſultet relatio, illa non conveniet immediate Verbo, ſed mediante ipſamet gratia. Et quia gratia ratione ſuæ entitatis accidentalis non poteſt conjungi Verbo niſi media humanitate, vel alia natura intellectuali, ideo nec fundare poteſt illam relationem, niſi prout inhæret eidem naturæ.

Confirmatur ac declaratur, nam, ſi fingamus (quod aliqui putant eſſe poſſibile) dari gratiam creatam ſubſtantialem, ſeu, quod idem eſt, dari ſubſtantiam ſupernaturalem natura ſua gratam, eamque aſſumi a Verbo, tunc, ſi quæ relatio filiationis ad Deum reſultaret ex illa unione ratione talis naturæ, non conveniret Verbo immediate & ſecundum ſe, ſed media tali natura: ergo, etiam ſi nunc in Chriſto reſultet relatio, ratione gratiæ habitualis, illa non conveniet Verbo, niſi mediante gratia, eo modo, quo de facto eſt, id eſt, prout illi conjungitur media humanitate: ſeu (quod idem eſt) media humanitate ut tali gratia affecta. Conſequentia eſt evidens a paritate rationis, nam ſicut in prædicto caſu illa ſupernaturalis natura ſubſtantialis eſſet grata duplici titulo, ſcilicet, & per ſe ratione ſuæ naturæ, & ratione unionis, ita humanitas nunc eſt grata hoc duplici titulo, & gratia, quæ nunc eſt accidentalis, non conjungitur huic ſuppoſito, niſi prout gratificat hanc naturam. Antecedens autem eſt evidens, quia tunc illa natura per ſe & ex vi ſua non conjungitur ſuppoſito, mediante alia natura, ſed immediate: ergo relatio inde reſultans non conveniret ſuppoſito, niſi mediante tali natura, ſicut nunc relatio filiationis humanæ non convenit Verbo, niſi mediante humanitate; & relatio filiationis metaphoricæ creaturæ ad Deum non convenit Chriſto ut homini, niſi mediante humanitate. Igitur ex hac parte non repugnat, hujuſmodi relationem reſultare ex infuſione gratiæ in humana Chriſti natura: & hac ratione dixi ſectione præcedente, ſecundum rem eamdem relationem ad Deum convenire Chriſto homini, ut ſanctificato per gratiam accidentalem, quæ convenit aliis hominibus juſtis, tamen in Chriſto non habere rationem filiationis, quia infuſio gratiæ accidentalis reſpectu Chriſti non habet rationem ſpiritualis generationis, ſed productionis cujuſdam proprietatis conſequentis priorem & ſubſtantialem ſanctificationem. Neque, ſi eſſet filiatio, eſſet filiatio adoptiva, ſed potius naturalis, non quidem perfectiſſima, & per eſſentiam, ſed per participationem, nihilominus tamen in ſuo gradu naturalis, & non adoptiva, quia gratia eſt Chriſto homini connaturalis ſicut ſupra dicebam, ſi daretur ſubſtantia ſupernaturalis, per ſe grata, futuram filium Dei tam perfecte vel perfectius, quam ſint nunc juſtificati per gratiam, ut per ſe conſtat; & tamen in eo gradu non eſſet adoptivus ſed naturalis Dei filius, quia non conveniret illi per donum aliquod gratis ſuperadditum naturæ, ſed per ſe & ex natura ſua. Sicut nunc filiatio illa metaphorica, qua angelus per naturam, vel quælibet alia creatura dicitur filius Dei ratione creationis, non eſt filiatio adoptiva ſed naturalis in ſuo ordine. Quocirca (proſequendo hypotheſim ſupra factam) ſi fingeremus, Verbum aſſumere ſubſtantialem naturam ſupernaturalem, perſona compoſita inde reſultans, ut eſſet talis ſubſtantia, eſſet Filius Dei, non tantum ob gratiam unionis, ſed etiam per conditionem propriam talis naturæ, quam per ſe primo haberet ex vi ſuæ productionis, & non tantum ratione unionis, tamen ſub utraque ratione eſſet filius naturalis, & non adoptivus, quia utraque filiatio oriretur ex principio intrin-

trinseco substantiali & connaturali. Necessario ergo reducenda est ratio D.Thomæ, ut sit efficax, ad illud principium supra positum, & ad imperfectionem propriam & quasi specificam, seu negationem quam dicit filiatio adoptiva, ratione cujus repugnat eidem convenire, cui convenit filiatio naturalis.

Aliæ rationes examinantur. Prima refellitur.

Secundo infero ex dictis, quam vim habeant rationes aliæ, quæ ad propositam sententiam probandam ab aliis Theologis afferri solent: omnes enim, aut efficaces non sunt, aut ad eam quam proposuimus revocantur. Prima est eorum qui putant, de ratione filii adoptivi esse, ut prius tempore sit, quam sit filius. Quod videntur sensisse Magister & Alensis citati in com. art. Sed ibi ostendi, eam conditionem non esse necessariam.

Secunda declaratur & defenditur.

Secunda ratio, quæ præcedentem limitat, est, quia saltem necesse est, ut is, qui est filius adoptivus, prius natura sit quam sit filius: sed hoc non convenit Christo: ergo. Ita Richardus. Sed objicit Scotus, quia humanitas Christi etiam prius natura extitit, quam esset grata Deo, seu accepta ad hæreditatem Dei. Richardus respondet, humanitatem illam prius natura fuisse gratam, quam Verbo unitam, & ita Christum in nullo signo naturæ prius fuisse compositum ex humanitate, quam fuerit gratus & filius. Sed hoc non recte dictum est, tum quia supponit falsum, quia gratia habitualis non antecessit ordine naturæ unionem, sed potius subsecuta est; tum etiam quia (ut recte urget Scotus) ipsa humanitas prius natura extitit, quam illa gratia fuerit affecta: imo, si qua via posset humanitas Christi censeri adoptata, id esset, recipiendo prius natura gratiam habitualem ex solo Dei beneplacito, & non ex vi unionis. Nos enim ideo adoptamur, quia hoc modo per habitualem gratiam sanctificamur. Unde Scotus argumento pressus nihil respondet, sed ait: *Quære solutionem*; & aliquibus insolubile argumentum illud visum est contra prædictam rationem.

Ego vero existimo, rationem illam, bene intellectam, efficacem esse, & ex illa quam superius proposuimus manifeste sequi, & ita in dicto Concilio Francoford. sæpe insinuari. Nam hoc ipso, quod persona, quæ adoptatur in filium, est extranea, necessario fit, ut prius saltem natura sit, quam sit filius adoptivus, quia adoptio additur illi ad modum accidentis extrinsecus illi advenientis, & ideo supponit subjectum circa quod fiat: & hoc modo est certa major propositio in dicta ratione sumpta. Quam insinuat Paulinus in dicto libro Sacrosyllabo col.7. dicens. *Hoc ideo proposuimus, ut patenter daretur intelligi, eum dici adoptatum, qui nondum prius fuerat proprius filius adoptantis.* Hanc autem conditionem ex eo infert, quod filius adoptivus dicitur abusive & non essentialiter de eo, qui erat alienus generatione, nihilque ei ab adoptante debebatur, sed gratis ex indulgentia in filium admissus est. Minor etiam certissima est, quia in primis in ea non est sermo de humanitate, sed de Christo ut homine: unde instantia, quæ fit de humanitate, quod secundum se prius natura sit, quam sit grata, non est ad rem, quia ut sæpe dixi, aliud est humanitas, aliud Christus ut homo; & licet humanitas prius natura sit, quam sit grata, non tamen Christus etiam ut homo. Unde ulterius nihil obest, quod gratia habitualis posterius natura insit humanitati, quam ipsa sit, imo & quam sit unita; quia cum in ratione illa subsumitur, Christum non prius natura esse hominem, quam filium, non intelligimus esse filium per gratiam habitualem, sed per gratiam unionis, quæ potentior est ad constituendum filium naturalem, quam sit gratia habitualis ad constituendum filium adoptivum, ut ostensum est.

Atque ita constat, unde sit evidens dicta propositio subsumpta, quia Christus non prius natura est hic homo, quam gratia unionis ejus humanitati facta sit, nam per ipsammet gratiam unionis hic homo consurgit: ergo non prius etiam natura, est hic homo, quam sit Filius Dei. Sicut enim homo purus non prius natura est gratus, quam sit Filius Dei adoptivus, ita Christus ut hic homo non prius natura est constitutus per gratiam unionis, quam sit Filius Dei naturalis. Est enim considerandum, cum dicitur, filius naturalis non prius natura esse, quam sit filius, intelligi quantum ad formam illam, per quam filius constituitur, non quantum ad relationem secundum esse in ratione filii: hoc enim modo, etiam in humanis filius est prius natura secundum suum esse absolutum, quam referatur ad patrem. Et in filio adoptio Dei prius natura intelligitur affici gratia infusa, ut est forma absoluta, quam quod ab illa resultet relatio, quidquid illa sit: solumque in divinis contingit, filium non prius natura constitui, quam referri, quia primo & per se constituitur proprietate relativa. Cum ergo dicitur filius adoptivus prius natura existere, quam sit filius, intelligitur non solum quantum ad relationem filii, sed quantum ad formam illam sive intrinsecam, sive extrinsecam, per quam adoptatur: & e contrario, cum dicitur filius naturalis non prius natura existere, quam sit filius, intelligitur quantum ad formam, qua constituitur in illo esse, ad quod consequitur, vel resultat relatio filii. Et hoc modo non prius natura Christus est hic homo, quam sit sanctus per ipsam unionem, & filius, etiam in quantum homo.

Quod si urgeas, quia ipsamet gratia unionis prius natura est in ratione subsistentiæ, & quasi formæ complentis quandam substantiam, quam in ratione formæ sanctificantis. Respondeo primo, hanc proprie non esse prioritatem naturæ, sed rationis tantum, præscindentis ea, quæ in re nullo modo sunt divisa, sed tantum virtualiter seu eminenter: ubi autem non est distinctio ex natura rei, nec ordo realis secundum naturæ prioritatem esse potest. Secundo, etiam si mens præscindat, ipsa subsistentia divina ex se & intrinsece intelligitur esse forma sanctificans formaliter per se ipsam & inseparabiliter, ita ut licet concipiatur a nobis ille effectus tanquam secundarius, non tamen ut extrinsecus vel adventitius; & ideo hic homo Christus ut per illam formam constitutus, non extrinsecus sit filius, sed intrinsecus & ex vi suæ constitutionis personalis; & hoc est esse filium naturalem. Quapropter instantia de gratia habituali, quia scilicet Christus homo prius natura est, quam habeat hanc gratiam, nihil obstat rationi factæ, quia, ut dixi, Christus non constituitur filius per hac gratiam; quamvis constitueretur, adhuc secundum illam non esset filius adoptivus, quia non extrinsecus omnino advenit, sed est connaturalis Christo, non quidem ut necessario manans ab unione; id enim necessarium non est, sed ut proveniens ab aliqua forma intrinseca, & connaturali ipsi Christo, & non ex mera liberalitate, neque ex quacumque congruentia, sed ex quodam debito connaturalis, & intrinsecæ proportionis, adeo ut esset miraculum, & quasi portentum quoddam & monstrum, sine gratia habituali relinquere humanitatem Verbo unitam, qui modus connaturalitatis adoptioni repugnat.

Et juxta hanc interpretationem amplianda est major propositio in prædicta ratione assumpta, scilicet, filium adoptivum prius natura existere, quam adoptetur, non solum formaliter, sed etiam radicaliter, id est prius natura existere, quam in se habeat aliquam formam, ratione cujus illi sit intrinsece debitum & connaturale, ut illi talis filiatio conferatur. Quo sensu verissima est illa propositio ex prædicto fundamento, quod filius adoptivus est persona extranea, & ex se omnino aliena a filiatione: si autem ex se haberet unde illi esset debita & connaturalis, non esset revera extranea respectu talis formæ & filiationis: sic igitur Christus ut hic homo sub nulla ratione prius natura existit non filius, & ideo non potest in posteriori signo naturæ per gratiam adoptari in filium. Denique si argumenti vis procedat de humanitate ipsa, quia illa revera prius natura existit, quam sit grata, tam per gratiam habitualem, quam per gratiam unionis, & quam illi sit debita alterutra ex his gratiis; fortasse, qui docent, humanitatem trahi ad existendum per ipsam gratiam unionis formaliter, consequenter negarent assumptum, quia non prius natura est, quam sit unita, & consequenter nec prius natura est, quam sit grata & deificata per unionem. Ego vero concedo, prius natura existere, quam sit grata; sed hactenus non dixi ad adoptionem sufficere, quod aliquis prius natura existat, quam sit acceptus, vel adoptatus: sed dixi, hoc requiri: unde, licet hoc humanitati conveniat, non sequitur adoptari, quia id non satis est ad adoptionem. Deinde ex illo principio ad summum potest inferri humanitatem Christi non esse filiam naturalem Dei, quod verissimum est, non solum quia est incapax filiationis, eo quod non sit persona sed tantum natura; verum etiam quia de se est extranea, & prius natura existit, quam sit natura filii Dei. Ex hoc vero quod non sit filia naturalis Dei, vel (ut proprius di-

dicam) quod non sit essentia naturalis Deo, non sequitur esse adoptatam, non solum quia adoptari non proprie convenit naturæ, sed personæ; sed maxime, quia inter illa duo, scilicet, adoptari, & esse illo modo naturalem, potest dari medium, ut statim dicam.

Tertia ratio exponitur. Tertia ratio ex præcedente formari potest, quia si Christus, ut homo, est filius adoptivus Dei, vel id est per gratiam habitualem, vel per gratiam unionis: neutrum dici potest: ergo. Major evidens est, quia omnis adoptatio, etiam humana, fit per aliquam gratiam, ut gratia dicit benevolentiam & gratuitam voluntatem; divina autem, quæ perfectissima est, includit etiam aliquam gratiam intrinsecam adoptato, ab illa Dei voluntate manantem, ut in Commentariis articulorum declaratum est, & infra iterum dicam: hæc autem gratia non potest alia excogitari, vel saltem non est a Deo hactenus communicata, nisi vel accidentalis creata sanctificans, vel substantialis increata & unionis. Minor quoad priorem partem de gratia habituali probata sufficienter est, quia gratia habitualis supponit in Christo debitum ejus, estque illi connaturalis. Item supponit jam filium per gratiam unionis, & ideo non facit filium, juxta dicta sectione præcedente; & ideo nec filium adoptivum facere potest. Quoad aliam partem de gratia unionis probabitur latius sectione seq. ubi ostendam, gratiam unionis non esse adoptionem. Nunc breviter declaratur, quia adoptio non producit (ut ita dicam) seu non constituit personam, quæ per illam adoptatur, sed advenit illi jam alias genitæ: sed gratia unionis constituit Christum ut hominem: ergo non potest per illam adoptari.

Si quis autem recte consideret, tota hæc ratio nititur in priori; ideo enim per gratiam habitualem non adoptatur Christus ut homo, quia non est extraneum suppositum vel subjectum respectu gratiæ, sed quasi proprium & connaturale modo supra explicato quæstione septima, vel (quod idem est) quia supponit filium, qui non potest esse extraneus, nec iterum adoptione filius fieri: gratia autem unionis ideo non potest esse adoptio respectu Christi, quia non respicit illum ut personam extraneam, cui adveniat, sed potius respicit illum ut personam intrinsece per illam resultantem.

Quarta ratio expenditur. Quarta ratio adduci solet, quia adoptio non facit inter adoptantem & adoptatum unionem secundum rem, sed secundum affectum tantum: unio autem hypostatica fecit in Christo non tantum conjunctionem affectus, sed etiam ut humanitas in eadem persona cum divina natura conveniret: atque adeo ut Deus & homo una esset persona: ergo hic homo Christus etiam ut homo non est adoptatus, nam, ut dixit Concilium Francoford. dicta epistola *Unitas personæ, quæ est in Dei Filio & filio Virginis, adoptionis tollit injuriam.* Quæ quidem ratio directe & immediate procedit de humanitate Christi; & ideo illam ex professo tractabimus sectione sequente, non enim difficultate caret. Applicata vero ad Christum ut hominem in primis supponit illud principium in prima principali ratione positum, quod adoptio versari debet circa personam extraneam, eam liberaliter ac gratuito accceptando ad hæreditatem. Imo, si recte consideremus, illa unio secundum affectum nihil aliud est, quam hæc liberalis acceptatio, ut in humana adoptione constat, in divina autem altiori modo est intelligenda, ut sequenti sectione exponam. Ideo autem hæc conjunctio per liberalem acceptationem necessario intercedere debet, quia persona, quæ adoptatur, aliena est, & ex se extranea semper manet respectu hæreditatis; & ideo oportet, ut ex gratuita benevolentia ad illam admittatur. Deinde, hæc ratio immediate solum probat, Christum ut hominem non esse adoptatum ad esse personale filii Dei, quia, quantumvis sumatur Christus ut homo, est una persona cum filio Dei: non vero probat illa ratio per se sumpta, Christum ut hominem non esse adoptatum ad æternam beatitudinem, quia, si supponeremus, non obstante unitate personæ Christi Dei & hominis, Christum ut hominem neque esse beatum, neque habere intrinsecum aliquod jus ad hæreditatem illam, utpote si fingamus, nullo modo esse illi debitam ratione unionis, tunc revera non repugnaret hæc adoptio ad illam hæreditatem cum unitate personæ Dei hominis, quia licet quoad unitatem personæ esset realis unio, & non tantum affectiva inter humanam & divinam naturam, & personalis unitas inter Deum & hominem: tamen quantum ad acceptandum Christum ut hominem ad beatitudinem, esset inter Deum & Christum ut sic unio tantum affectiva, quia neque Christus ut homo ex se haberet jus ad illam hæreditatem, ut supponitur, neque ad illam admitteretur, nisi per extrinsecam Dei benevolentiam, & infusionem accidentalium donorum, quo modo alii homines adoptantur.

Ut ergo ratio probet necessario addendum est illud fundamentale principium, quod Christus, etiam ut homo, non est persona extranea respectu hæreditatis æternæ; quia si talis esset, quamvis alioqui haberet realem unionem vel unitatem cum Deo, posset ad illam hæreditatem adoptari. Sicut in adoptione humana, etiam si nepos sit sanguine conjunctus avo, adoptari potest ad hæreditatem ut filius, quatenus sub tali ratione extraneus est, & ab illa hæreditate alienus. Unde fit, ut non obstante conjunctione sanguinis vel alia reali unione, possit adjungi alia unio affectiva respectu hæreditatis, quæ, si non sit debita, nec cum priori unione ex natura rei necessario conjuncta, veram habebit rationem adoptionis. Igitur non potest hæc ratio esse efficax sine prima, eique adjungendum est hoc principium, quod jus ad æternam hæreditatem necessario consequitur in assumpta natura ex hypostatica unione, sine quo non video, quomodo possit efficaci ratione a Christo ut homine excludi filiatio adoptiva. Nam quod quidam ajunt, etiam si gratia, & gloria non essent Christo debita ratione unionis, non posse ratione illarum adoptari, vel filium esse adoptivum, quia gratia (inquiunt) est perfectio humanitatis, filiatio vero pertinet ad suppositum secundum se. Hoc (inquam) non est consequenter dictum, & ratio illa satis est in superioribus impugnata; imo est ostensum, beatitudinem æternam, cum in operatione consistat, & jus ad illam, non minus pertinere ad suppositum quam filiationem, utrumque autem mediante natura ut gratia affecta. Item posita illa hypothesi, Christus ut homo non esset filius per gratiam unionis, quia non esset hæres ex vi illius; ergo indigeret benevolentia extrinseca, & per solam illam, seu gratiam ab illa manantem haberet jus ad beatitudinem: hoc autem est esse filium adoptivum.

Quinta ratio minus efficax. Quinta ratio addi solet in hunc modum, nam humanitas Christi non est adoptata: ergo nec Christus ut homo est adoptatus, & consequenter nec filius adoptivus. Antecedens probabitur ex professo infra sect. 4. consequentia vero probatur, quia, sicut Christus non potest dici homo, nisi ratione naturæ humanæ, ita nec potest dici adoptatus, nisi ratione naturæ adoptatæ. Hæc vero ratio proprie & in rigore sumpta, efficax non est, quia vel consequentia non est formalis, vel plane in tota ratione petitur principium, nisi aliqua via ad fundamentum a nobis positum reducatur. Cum enim sumitur, humanitatem non esse adoptatam, aut est sensus non esse id, quod proprie adoptatum est, aut non esse rationem, qua mediante Christus ut homo adoptatur, vel (ut ita dicam) non esse coadoptatam cum Christo ut homine. Primus sensus videtur esse propriissimus illius antecedentis, quod in eodem sensu verissimum est, ut citato loco ostendam; tamen consequentia non recte infertur, quia etiam in puro homine humanitas non adoptatur, neque a Deo, neque ab homine: & in universum (ut dicta sect. 4. ostendam) humanitas non est capax adoptionis, donec personata sit: & tunc jam non est ipsa quæ adoptatur, sed homo, quamvis per ipsam seu in ipsa adoptetur; & illa etiam possit aliquo modo dici coadoptari, quando homo adoptatur. Quod si hoc etiam modo antecedens illius rationis intelligatur juxta posteriorem sensum supra positum, est quidem illud etiam in eo sensu verum, sed inutile ad probandam conclusionem intentam; nam, vel supponit illam, vel ex illa probandum est. Si enim humanitas Christi adoptari non potuit concomitanter (ut sic dicam), ideo est, quia Christus ut homo adoptari non potuit, nam humanitas non coadoptatur, nisi cum homo adoptatur. Et similiter, si Christus non fuit in humanitate adoptatus, id non potuit ex humanitate provenire, nam ipsa, quantum est de se, adoptabilis est, ut quo (ut sic dicam). Quod si in Christo non potuit eam rationem exercere, est ratione personæ, quæ omnem naturam sibi personaliter conjunctam, reddit incapacem adoptionis. Hoc tamen non aliunde habet, nisi quia non est persona ex-

extranea aut aliena non solum secundum se, sed etiam ut unita cuicumque naturæ. Nec solum quoad esse substantiale & personale, sed etiam quoad divinam hæreditatem, ut participabilem in assumpta natura. Hoc enim, ut dixit, semper addere oportet, ut concludatur intentum; quia aliàs ad summum probabitur, Christum ut hominem non esse adoptatum ad esse personale Verbi, de quo fere nulla est inter Catholicos controversia, sed de adoptione ad hæreditatem æternam. Unde, licet demus, humanitatem non esse adoptatam ad unionem hypostaticam, adhuc superest quæstio, an Christus ut subsistens in ipsa, sit adoptatus ad hæreditatem æternam.

Sextam rationem nonnulli viri docti addunt, quia filiatio adoptiva dicit respectum ad totam Trinitatem: sed Christus, in quantum homo, non potest dici filius Trinitatis: ergo nec potest dici filius adoptivus. Major constat ex D. Thoma hic art. 2. ubi probat, adoptare filios esse opus totius Trinitatis. Et est per se manifestum, quia est opus ad extra. Minor probatur, quia aliàs Christus in quantum homo esset filius Spiritus sancti, & filius sui ipsius, quod est contra Concilium Toletanum, & Augustinum. Sed hæc ratio, si efficax esset, non solum probaret Christum ut hominem non esse filium adoptivum, sed etiam nullo modo esse aut vocari posse filium Dei, nec naturalem, neque ulla alia ratione, quod esse falsum probant omnia adducta in hac & præcedente sectione, & ipsimet, qui ea ratione utuntur, concedunt, Christum ut hominem esse filium Dei naturalem ob gratiam unionis, in quo, vel non consequenter loquuntur, vel (quod potius existimo) non loquuntur de Christo ut homine eo sensu quo nos loquimur, scilicet designando formaliter humanitatem ut id in quo convenit Christo talis relatio, sed designando tantum suppositum actu humanitati unitum. Sed si in hoc posteriori sensu loquuntur, sine causa ipsimet negant esse de fide, Christum ut hominem non esse adoptivum, sed naturalem filium, nam oppositum est aperta hæresis Nestoriana & Feliciana damnata in Conc. Francof. ut dicã sect. seq. Igitur loquendo in priori sensu de Christo ut homine, ut loquimur, quacumque ratione dicatur esse filius Dei, sive naturalis, sive adoptivus, sive per gratiam, necessario dicendum est, sub ea ratione non dicere relationem ad solam primam personam Trinitatis, sed ad Deum ut Deum, & consequenter ad tres personas ut sunt unus Deus. Probatur, quia Christus ut homo non est filius ex vi generationis æternæ ut sic, sed ex eo, quod filiatio quam habuit per generationem æternam communicata est & unita humanitati, nam ex eo factum est, ut hic homo in ipsa humanitate sit sanctus ex vi unionis, & habens jus ad hæreditatem Dei in ipsa humanitate participandam, sed quod illa relatio filiationis æternæ communicata sit & unita humanitati, est opus totius Trinitatis; ergo relatio filiationis, quæ hinc proxime resultat, & ad Trinitatem ut est unus Deus ad extra operans.

Et confirmatur ac declaratur, quia Christus ut homo non est genitus ab æterno, sed factus in tempore: ergo, si aliqua relatio filiationis in eo ut sic resultat, non est æterna, sed temporalis: omnis autem temporalis relatio ad Deum, fundata in actione, est ad totam Trinitatem ut est unus Deus, quia omnis actio, & effectus ad extra, communis est. Tandem Christus ut homo habet beatitudinem a tota Trinitate: ergo ab eadem habet jus ad illam hæreditatem prout intelligitur prius natura esse, quam esse beatus: sed ratione hujus dicitur filius in quantum homo, vel saltem a posteriori inde recte colligimus esse filium: ergo sub ea ratione relatio filii est ad illum, a quo effective habet hoc jus, seu radicem ejus, quæ est hypostatica unio. Denique hoc etiam confirmant & per suadent, quæ superiori sect. dicta sunt in solutione ad 1.

Imo aliqui putant, hoc esse definitum ab Adriano Papa, eumque hoc modo exposuisse illa verba Matth. 3. & 17. *Hic est Filius meus dilectus, &c.* dicta scilicet esse, non tantum a prima persona, sed a tota Trinitate, ad Christum ut hominem: sed quamvis Adrianus Papa ex illo verbo *Complacui* colligat, totam Trinitatem comprehendi, *quia in homine Christo tota complacuit Trinitas*, non tamen dicit dictum illud referri ad totam Trinitatem, nec loquitur de Christo ut homine eo sensu, quo nos loquimur, sed in alio supra declarato, scilicet ex parte suppositi, unde non est hæc mens definitionis ejus: quæ omnia in sequente sectione latius declarabuntur. Possunt autem probabiliter ad hoc suadendum induci verba Christi Domini, Joan. 20. *Ascendo ad Patrem meum, & patrem vestrum, Deum meum, & Deum vestrum*, juxta expositionem insinuatam sect. præced. Nam, licet probabile sit, Christum loqui ad Patrem primam Trinitatis personam, tamen certum videtur loqui de se ipso ut homine; alioqui non vocaret Deum suum. Sicut ergo esse Deum Christi ut hominis non convenit soli primæ personæ, sed huic Deo, & omnibus tribus personis quatenus sunt unus Deus: ita illa appellatio & relatio Patris, quæ tribuitur primæ personæ respectu Christi ut hominis, non est propria ejus, sed conveniens Deo ut sic, licet specialiter ei approprietur, & attribuatur propter specialem auctoritatem originis, quam habet respectu Christi etiam ut Deus est. Sic enim sæpe Christus in Evangelio, loquens ad Patrem per respectum ad seipsum ut hominem, ei attribuit, quod commune habet cum cæteris personis, ut est illud Joan. 14. *Sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio*, & sæpe aliàs. Scio, Ambrosium lib. 10. in Luc. & lib. 1. de fid. ad Gratianum, cap. 6. aliter hunc locum intellexisse, dicit enim, in verbo illo, *ad Patrem meum*, loqui Christum ut Deum, in illo autem: *Deum meum*, loqui Christum ut hominem. Quæ expositio est etiam probabilis, & facile sustineri potest: sed alia non est cur rejiciatur, quandoquidem uterque respectus potest in Christum, ut hominem convenire, & Christus eo loco, eodem tenore verborum de se ipso sub utroque respectu loquitur. Denique quatenus Christus ut homo est creatura, & aliquid non ab æterno genitum, sed in tempore factum a Patre, illum vocat Deum suum, sicut & est Deus noster quatenus nos creavit: ergo idem Christus ut homo, quatenus a Deo est sanctificatus per gratiam unionis, & per illam habet jus ad gloriam, potest vocare Deum, patrem suum multo altiori & eminentiori ratione, quam nos, quatenus sumus ab illo sanctificati. Hæc ergo relatio non est ad solam personam Patris, sed ad Deum ut sic, & ad tres personas ut sunt unus Deus.

Neque in hac veritate, quod ad rem attinet, potest esse difficultas alicujus momenti: nam Concilium Toletanum, & D. August. in sensu longe diverso loquuntur: Concilium enim Toletan. XI. in confes. fidei expresse loquitur de Christo quoad generationem humanam; sic enim ait: *Non tamen Spiritus sanctus pater credendus est filii pro eo, quod Maria, eodem Spiritu sancto obumbrante, concepit*. Et eodem sensu locutus est August. præsertim in Enchir. c. 38. sic enim ait: *Nunquid ideo dicturi sumus, patrem hominis Christi esse Spiritum sanctum, ut Deus Pater Verbum genuerit, Spiritus sanctus hominem, ex qua utraque substantia Christus unus esset, & Dei Patris filius secundum Verbum, & Spiritus sancti filius secundum hominem, quod quasi eum Spiritus sanctus tanquam Pater ejus ex matre Virgine genuisset. Quis hoc dicere audebit.* Et c. 39. reddit rationem dicens: *Non quicquid de aliqua re nascitur, continuo ejusdem rei filius nuncupatur*. Quod variis exemplis confirmat, & est per se satis clarum, quia non omnis causa efficiens, pater proprie appellatur: quamvis ergo Spiritui sancto attribuatur efficientia Christi ut hominis quoad conceptionem mirabilem ex matre, non tamen ea ratione potest Spiritus sanctus pater Christi vocari, quia non illam effecit per modum naturalis generationis, sed alio superiori & altiori modo. De filiatione ergo & paternitate humana loquuntur hi Patres, non de filiatione divina, quæ fundatur in gratia unionis, & speciali sanctificatione ab ea proveniente, de qua non meminerunt. Verum est, in lib. 2. de Trin. cap. 10. generalius locutum esse Augustinum: probat enim, vocem illam: *Tu es filius meus dilectus*, non nisi de Patre posse accipi, *quia Jesus Spiritus sancti filius, aut etiam suus filius credi, aut intelligi non potest*. Et similiter probat, Christum non potuisse dicere illa verba: *Pater clarifica filium tuum*, nisi Deo Patri tantum, *non Spiritui Sancto, cujus non est filius.* Nam ut illa ratio sit efficax, & expositio necessaria, necesse est intelligi de omni filiatione Christi ut hominis ad Deum.

Quapropter addo, quod, licet in re Christus ut homo habeat hanc filiationem, tamen in modo loquendi, non potest simpliciter & absolute dici filius suus seu Verbi, quia in hujusmodi locutione absolute dicta denotatur distinctio personarum: unde qui sic loquitur, Christum dividit,

vidit, sicut supra etiam dicebamus ob hanc causam Christum non posse dici absolute sibi subditum, aut Deum sui ipsius, quamvis certum sit, ut hominem esse & dici posse sibi subditum ut Deo. Respectu autem Spiritus sancti, quamvis cesset prædictum inconveniens, cum inter Christum & Spiritum sanctum sit distinctio personarum, nihilominus simpliciter non est ita loquendum, Christus est filius Spiritus sancti, *ne duos Christi patres videamur asserere*, ut Concilium Tolet. XI. cit. loco dixit, id est, ne secundum divinitatē videamur asserere, Spiritum sanctum esse patrem Christi: nam filiatio Christi simpliciter & absolute dicta, & præsertim si addatur filiatio naturalis, est ipsa filiatio æterna, prout habet esse per æternam generationem. Et ob eamdem causam, etiam cum illa determinatione, in quantum homo, non est dicendus Christus filius sui aut Spiritus sancti, nisi etiam ex parte prædicati addatur determinatio secundum gratiam unionis, & maxime, quia in illa reduplicatione, in quantum homo, magis indicatur generatio corporalis, quam spiritualis per gratiam unionis. Atque hinc a fortiori constat, Christum non posse dici absolute filium Trinitatis, quia Trinitas tres personas comprehendit, unde si Filii & Spiritus Sancti non potest dici filius, nec Trinitatis poterit. At vero respectu Dei absolute optime dici potest Christus connaturalis filius, tam simpliciter, quam in quantum homo, & sive intelligatur ratione æternæ generationis, sive ratione unionis, quia nomen Dei est de se indifferens ad personam Patris, & Filii, vel Spiritus sancti, sicut etiam absolute dici potest Christus habere Deum, quia distinctio in ea locutione inclusa sufficienter salvatur in persona Patris: est autem prudens consilium, quando in subjecto ponitur Christus cum illa determinatione, *in quantum homo*, addere etiam in prædicato, esse filium Dei naturalem per gratiam unionis, ut omnis æquivocatio & erroris suspicio auferatur.

Objectiones contra superiorem assertionem. Sed objiciet tandem aliquis, quod hæc filiatio Christi ut hominis ad Deum, prout a nobis explicata est, impropriissime dicatur filiatio naturalis, cum vix nomen filiationis mereatur. Primo, quia filius naturalis non est, nisi qui per naturalem generationem naturam accipit a Patre; sed Christus ut homo, nec per naturalem generationem procedit a Deo, ut supra de humana ejus conceptione dicebamus, & de ipsa unione hypostatica constat, non posse dici naturalem generationem, vel per eam accipere vel participare Christum ut hominem naturam divinam: ergo non potest dici naturalis filiatio, quæ per hanc unionem convenit. *Secunda.* Secundo magis distat hæc filiatio a vera & propria filiatione naturali, quam distet ab adoptiva; sed propter differentiam, quam habet ab adoptiva, negatur esse adoptiva: ergo ob eamdem causam negandum est esse naturalem. Consequentia patet a paritate rationis. Major autem probatur, quia magis distat beatitudo animæ Christi ab essentiali beatitudine divinitatis, quam a beatitudine cujusvis puræ creaturæ, id est, magis ab illa exceditur, quam ipsa reliquas superet. Et similiter jus, quod Christus ut homo habet ad hæreditatem, multo est inferioris rationis respectu juris, quod habet in quantum Deus, quam sit jus filii adoptivi respectu juris Christi ut hominis: talis autem est filiatio, quale est hoc jus. Quocirca, sicut inter gratiam creatam sanctificantem, & divinitatem per essentiam inventa est sanctificatio quædam media, quæ est per gratiam unionis, ita non est inconveniens inveniri filiationem mediam, quæ nec sit adoptiva, nec naturalis, sed dicatur per gratiam unionis. *Tertia.* Tertio, quia aliàs sequitur inesse Christo duas filiationes naturales ad Deum & tertiā ad Matrem, quod, ut judicetur absurdum, satis est esse inauditum: duas autem tantum hactenus audivimus in Christo nativitates: unam ex Patre, & alteram ex Matre, & duas tantum filiationes naturales, unam ad Deum, alteram ad hominem. Unde hic urgere possumus argumentum ab auctoritate negativa, quo Concilium Francofordiense probat, Christum non esse dicendum filium adoptivum, quia nunquam in Scriptura sacra sic appellatur, cum tamen de filiatione ejus frequens fiat mentio: sed similiter nunquam vocatur filius naturalis in sensu a nobis exposito, sed solum ratione æternæ generationis, & respectu primæ personæ Trinitatis: imo ipsummet Concilium Francoford. quod expressius tractavit de hac filiatione Christi ut hominis, nunquam eo modo, quo nos, illam explicuit, sed tantum ex parte suppositi, quod per generationem æternam a Patre procedit: ergo non solum falsum, sed & periculosum videtur, alium modum filiationis naturalis in Christo ut homine introducere. Quarto, quia aliàs si persona Patris vel Spiritus sancti incarnata esset, vere dici posset filius Dei naturalis, in quantum homo, quod non est minus inauditum & absurdum: sequela patet, quia in illo homine fuisset idem fundamentum filiationis naturalis, scilicet gratia unionis. Et confirmo tandem, quia etiam videtur sequi, Virginem Mariam dicendam esse filiam Dei naturalem, quia gratia sanctificans non est illi omnino gratis data, sed ex quodam debito ratione divinę maternitatis, sicut Christo dicitur data ex debito gratiæ unionis. *Quarta.*

Responsio. Hæc argumenta ostendunt quidem, sententiam a nobis expositam non esse omnino certam, neque rem ad fidem pertinentem, ut latius dicam sectione sequente: non tamen admodum urgent contra illius veritatem, magisque impugnant locutionem seu vocem *naturalis*, quam rem ipsam. Imo, si quid concluderent, non solum probarent, Christum ut hominem non esse filium naturalem Dei, sed omnino non esse filium Dei. Quod tamen nemo Catholicus aut prudens negare audebit, ut satis videtur sectione præcedente probatum. *Ad primum.* Igitur ad primum, quod attinet ad nomen filii, quamvis secundum physicam & rigorosam proprietatem solum dicatur de eo, qui ex vi originis in natura vivente similis est principio a quo procedit, certum est tamen, secundum quandam analogiam, & proportionem extendi ad significandum eum, qui jus filii imitatur aut participat in ordine ad hæreditatem paternam. Quæ ratio filiationis tanto erit perfectior, quanto hoc jus fuerit excellentius, & maxime si conjunctum fuerit cum vera & reali processione ejus, qui filius nominatur, ab eo, cujus dicitur filius. Fatemur igitur, Christum ut hominem in eo sensu, quo loquimur, scilicet, formaliter specificando naturam humanam non dici filium Dei cum eo rigore & proprietate, quo dicitur filius secundum naturam divinam, quia in quantum homo est minor Patre, unde non est ei æqualis, nec in natura similis: dicitur ergo filius secundum analogam rationem, quia per ipsammet filiationem naturalem, etiam in quantum homo, sanctificatur, & jus habet ad divinam hæreditatem, etiam in humanitate, seu per humanitatem obtinendam, quæ ratio filiationis, licet non sit tam propria & perfecta, sicut est ipsa filiatio æterna secundum se est tamen perfectior, quam sit filiatio hominum & angelorum per gratiam justificantem, ut satis ex sectione præcedente constat.

Quod autem spectat ad denominationem *naturalis filii*, constat ex philosophia posse multis modis *naturale* dici, atque ita posse in eo termino laborari in æquivoco; inter alias vero acceptiones una & satis Theologica est, qua *naturale* dicitur id, quod est a natura congenitum, & maxime quando, id est, ex vi conceptionis seu productionis, & ab aliquo principio intrinseco, quorum verissime dicitur Christus etiam ut homo, naturaliter sanctus, juxta verbum Angeli, Luc. *Quod ex te nascetur Sanctum, vocabitur filius Dei.* De qua acceptione & aliis dictum est supra q. 2. art. 12. Hoc ergo modo recte dicitur Christus ut homo filius Dei naturalis per gratiam unionis, non solum, quia a principio suæ conceptionis habuit hanc filiationem, id enim ad proprietatem locutionis non sufficit (aliàs etiam B. Virgo esset filia Dei naturalis, & angeli similiter) sed quia ita habuit a principio, ut & ipsa unionis gratia intrinseca illi fuerit, quia per illam, quasi formaliter, constituitur hic homo Christus, ut Christus est, & rursus quia ex vi ejusdem unionis habet illam sanctificationem & illud jus ad hæreditatem æternam, a quibus filius denominatur. Ad primam ergo objectionem absolute potest negari major propositio, si in sensu inclusivo intelligatur, scilicet non esse alium modum naturalis filiationis præter eum, qui est per naturalem generationem. Si vero sit sensus non exclusivus, sed indefinitus, sic neganda est consequentia, quia argumentum procedit ex puris particularibus. Denique si sensus sit, illum modum filiationis, qui est per naturalem generationem, & communicationem ejusdem omnino naturę, esse potissimum, & comparatione illius, quemlibet alium esse improprium & analogum, sic concedo, Christum ut hominem

nem non esse filium naturalem illo perfectissimo modo.*

Quod si urgeat aliquis, nam, si illa filiatio non est omnino perfecta, erit per participationem, & consequenter, juxta rationem D.Th. hic, non minus repugnabat Christo ut homini, quam filiatio adoptiva, quia repugnat, aliquid dici de eodem per essentiam, & per participationem. Respondetur in primis, quod ad rem attinet, non esse æqualem rationem, quia adoptio, ut dixi, includit negationem omnis filiationis naturalis: filiatio autem naturalis per gratiam unionis, non excludit ab eadem persona filiationem naturalem per generationem æternam, sed solum excludit illam secundum talem naturam. Quod vero attinet ad vim rationis D.Thom. jam supra explicui, illud principium non posse universaliter intelligi de quacumque ratione participata, sed de illa, quæ includit specialem negationem repugnantem unioni hypostaticæ, seu supposito increato secundum se. Adde vero deinde ad rem magis explicandam, dupliciter posse esse aliquam filiationem divinam per participationem: uno modo, quia forma, vel quasi forma, in qua proxime fundatur talis filiatio, est entitas participata & creata, & hoc modo filiatio adoptiva est per participationem, & ideo repugnat personæ increatæ sub quacumque ratione consideretur: & filiatio naturalis, de qua nunc agimus, non est hoc modo per participationem, sed per gratiam unionis, quæ quantum ad aliquid increata est, ut suo loco diximus. Alio ergo modo dici potest filiatio per participationem non quantum ad formam, in qua proxime fundatur, quia illa increata est, sed quantum ad modum recipiendi (ut sic dicam) sanctificationem, & jus ad hæreditatem æternam a tali forma, qui est medio aliquo modo unionis creato, & participato: & hujusmodi filiatio per participationem non repugnat convenire simul cum perfectissima filiatione per essentiam in eadem persona, secundum diversas naturas: quia neque includit aliquid repugnans increatæ personæ, neque excludit unionem hypostaticam, immo illam intrinsece excludit.

Ad secundum. Ex his facilis est responsio ad secundum; in rigore enim solum probat, hanc filiationem & non esse naturalem in eo sensu, quo filiatio per essentiam seu per naturalem generationem talis dicitur, & posse etiam hanc filiationem vocari per gratiam unionis, non vero inde sequitur non vocari proprie naturalem secundum aliam rationem & considerationem, nam & ipsa gratia unionis, naturalis dicitur, gratia quidem respectu humanitatis, cui gratis conceditur, naturalis vero respectu Christi, qui in suis intrinsecis principiis, quibus constituitur, illam includit. Ut vero argumentum illud clarius quoad omnia dissolvatur, declaranda magis est illa proportio inter hanc filiationem naturalem per gratiam unionis comparatam ad filiationem naturalem per essentiam, & filiationem adoptivam, inter quas medium quodammodo locum tenet, quatenus hanc superat & ab illa superatur. Comparari ergo possunt vel in forma ipsa, quæ est proximum filiationis, & juris hæreditarii fundamentum: vel in jure ipso, & modo obtinendi, vel participandi hæreditatem: quoad hoc ergo posterius majorem quidem affinitatem habet hæc filiatio per gratiam unionis cum filiatione adoptiva, quam cum filiatione per essentiam, ut argumentum propositum convincit: at vero quoad illud prius multo major est propinquitas hujus filiationis ad filiationem per essentiam, quam ad adoptivam, quia proxima ratio ejus est ipsamet filiatio increata, quamvis non secundum se, sed ut humanitati unita: & quia ratio & modus filiationis ut dici possit naturalis, maxime sumitur ex forma, in qua fundatur, & ex intrinseca connexione vel unione aut identitate, quem talis forma habet cum persona, cui talis filiatio convenit, ideo hæc filiatio merito naturalis dicitur, & nullo modo adoptiva: quia forma illa, totaque ejus dignitas, connaturalis est tali personæ, & nullo modo per adoptionem seu intrinsecam benevolentiam ei convenit.

Ad Tertium. Ad tertium respondetur, filiationes naturales proprias, ac fundatas in propriis nativitatibus & generationibus tantum esse duas in Christo Domino, scilicet, humanam & divinam, & has esse, de quibus Sancti communiter loquuntur, nullum tamen esse inconveniens præter has considerare in Christo aliam filiationem per gratiam unionis, quæ secundum aliam considerationem, naturalis etiam dicitur, ut explicuimus. Ut hoc autem amplius declaretur, & argumento etiam ab auctoritate negativa clarius satisfiat, adverto, dupliciter nos loqui posse de his filiationibus: uno modo quantum ad ipsum respectum prædicamentalem, seu quasi prædicamentalem, qui dici solet, *esse ad*, & secundum hanc rationem nullum est inconveniens admittere in Christo tres respectus, unum realem ad Patrem, quem habet in quantum Deus genitus est, alium, quem ut homo genitus habet ad matrem, sive ille rationis sit, sive realis, alium quem ut homo sanctificatus per gratiam unionis & hæres vitæ æternæ habet ad Deum sanctificatorem suum, qui tres respectus possunt nomine filiationis naturalis nuncupari, ut de duobus primis per se constat, & de tertio satis a nobis declaratum est. Hæc vero consideratio nimis est philosophica & Sholastica, multumque habet de nostræ rationis præcisione ac consideratione, presertim si aliquis ex his respectibus tantum rationis sit, ut revera esse diximus: & propter hanc causam raro aut nunquam invenietur hæc trimembris divisio, presertim apud sacros auctores. Alio modo possumus loqui de his filiationibus, quam ad formas, & origines seu productiones, in quibus fundantur, seu ad quas consequuntur prædicti respectus, & hoc modo in re tantum sunt duæ filiationes naturales in Christo, & duæ generationes secundum duas naturas, ex quibus constat, quamvis secundum rationem & præcisionem nostram, una earum possit dupliciter considerari, ut inde consurgat triplex ille respectus supra declaratus.

Sic ergo filiatio naturalis in Christo secundum rem una eademque est, tamen illamet, ut constituit personam in natura divina subsistentem & ab æterno genitam a Patre, est filiatio naturalis per essentiam: ut vero quasi formaliter sanctificat naturam humanam sibi unitam, redditque hunc hominem hæredem divinæ hæreditatis, in ipsa etiam humana natura ut sic fundat alium respectum filiationis naturalis: & hoc modo filiatio ipsa naturalis secundum rem sumpta, ratione & munere distinguitur a nobis, licet in se una sit, in filiatione autem humana non est hæc duplex consideratio: & ideo omni ratione una tantum est. E contrario vero accidit in productione seu origine, nam origo æterna Filii Dei a Patre, & re & consideratione una tantum est, quantum ad præsens spectat: productio autem Christi, ut homo est, quamvis in re sit una, duplicem tamen habet considerationem: in illa enim productione non tantum consideratur effectio seu formatio humanitatis, sed præcipue unitio totius humanitatis ad Verbum, per quam hic homo Christus resultat: hæc ergo actio dupliciter considerari potest, primo, quatenus præcise terminatur ad hoc, ut Deus ex muliere concipiatur, & fiat homo: & ut sic fundat relationem filiationis humanæ in ordine ad matrem, vel relationem effectus ad causam in ordine ad Deum efficientem. Secundo potest illa actio considerari, ut per eammet sanctificatur humanitas, & confertur huic homini jus ad divinam hæreditatem. Sicut enim in superioribus dicebamus, personam Verbi ut terminantem dependentiam naturæ humanæ in subsistendo, distingui ratione a se ipsa, ut est forma sanctificans humanitatem, ita etiam actio eadem quatenus est productiva hujus hominis in ratione cujusdam personæ subsistentis in natura humana, ratione distinguitur a se ipsa, quatenus est actualis hujus hominis sanctificatio. Et sub hac posteriori ratione fundat alium respectum filiationis naturalis, quem Christum ut hominem ad Deum habere dicimus. Atque ita constat, quomodo in Christo secundum rem tantum sit duplex filiatio, & duplex origo, & quomodo secundum rationem & considerationem nostram triplex distinguatur. Constat etiam cur Sancti in communi loquendi modo duplicis tantum filiationis & nativitatis Christi meminerint, quia loquuntur secundum rem, & non secundum considerationem & præcisionem nostram. Constat denique, cur agentes de filiatione Christi naturali semper eam explicent per respectum originis, æqualitatis, ac perfectæ similitudinis ad Patrem ex vi æternæ generationis, adjungentes ei humanitatem hypostatice unitam, quia secundum rem vere non est in Christo alia filiatio, & sanctitas ac jus ad divinam hæreditatem; quod in humanitate potest intelligi, ab hac filiatione quasi formaliter provenit, media unione, & totum fundatur

in

in infinita dignitate illius filiationis, & ab illa omnino inseparabilis est sanctificatio humanitatis, supposita ejus unione, & ideo totus hic respectus filii naturalis, quem Christus sub utraque natura subsistens habet ad Deum, per modum unius communiter declaratur, & unus fere cum alio confunditur, non tantum propter unitatem personæ, nam hoc modo etiam filius hominis, & filius Dei, unus tantum est filius, nec propter solam similitudinem vocis, nam hæc etiam non sufficeret, sed propter unitatem & identitatem formæ sanctificantis Christum ut hominem cum ipsamet filiatione naturali & per essentiam Christi ut Dei.

Ad quartum, quidam gravis auctor referens opinionem quorundam Theologorum asserentium, si Spiritus S. assumeret humanitatem, eum ut hominem fore filium Dei per gratiam habitualem, dicit sibi vehementer displicere, quia neque esset (inquit) filius naturalis, neque adoptivus: & hanc posteriorem partem late probat: priorem autem dicit esse manifestam, quia habitualis gratia non sufficit filium Dei naturalem constituere eum, qui aliàs ex vi generationis æternæ filius Dei naturalis non est. Sed, quamvis multi & graves Theologi asserant, in eo casu Spiritum S. (& idem semper de persona Patris intelligatur) ut hominem, fore filium Dei, neminem tamen me legisse memini asserentem fore filium Dei adoptivum, magis quam Christum ut hominem. Neque argumentum quartum, in cujus solutione versamur, hoc infert, sed fore filium Dei naturalem. Quapropter in illa negatione filii adoptivi omnes convenimus propter rationes omnes de Christo factas, quarum summa est, quia vel esset filius per gratiam unionis, & hæc non facit filium adoptivum sed naturalem, ut satis probatum est, nam quoad hæc eadem est ratio de unione hypostatica terminata ad Spiritum sanctum, vel ad filium, quia non est minus sancta persona Spiritus sancti, & sufficiens ad sanctificandam naturam sibi unitam, quam persona Filii: neque minus esset illi homini connaturalis ac debita hæreditas æterna, seu jus ad illam ob dignitatem personæ, quam fuerit nunc debita Verbo incarnato ut sic: non ergo posset tunc Spiritus sanctus ut homo dici filius adoptivus ob gratiam unionis. Neque etiam ob gratiam habitualem, propter rationem tactam, quia talis gratia & supponeret illum hominem cui adveniret, jam sanctificatum per gratiam unionis, & ratione illius habentem jus ad gloriam: & consequenter etiam habentem perfectiorem rationem filii, quam ipsa posset conferre. Item esset ab intrinseco debita, unde non adveniret personæ extraneæ, aut solo affectu conjunctæ Deo conferenti gratiam, sed quæ personaliter esset ipsemet Deus. Itaque quoad hoc eadem est ratio de qualibet divina persona incarnata.

Atque hinc consequenter sequitur, in eo casu Spiritum sanctum, ut hominem, non fore filium Dei per gratiam habitualem; neque aliquem etiam legi, qui oppositum dixerit aut docuerit, non quidem propter eam rationem, quod hæc gratia non faciat filium Dei naturalem eum, qui aliàs ex vi generationis æternæ filius Dei naturalis non est: sed ob eam potius causam, quod hæc gratia etiam ipsum Christum ut hominem non facit filium Dei naturalem, etiam si ipse aliàs ex vi generationis æternæ sit filius Dei naturalis: ergo eadem vel majori ratione non posset constituere Spiritum sanctum ut hominem, filium Dei naturalem: ostensum est autem neque adoptivum posse constituere; relinquitur ergo, Spiritum sanctum ut hominem, nullo modo fuisse constituendum filium per talem gratiam. Ratio autem generalis est tacta sect. præced. quia cuicumque personæ divinæ incarnatæ gratia habitualis non confertur per modum novæ generationis, sed per modum proprietatis concomitantis priorem & excellentiorem gratiam. Unde etiam fit, ut in tali persona illa gratia non conferat primum & radicale jus ad hæreditatem. Et ideo nec constituit filium adoptivum, nec omnino filium: quia, sicut gratiæ habituali non est essentiale constituere filium adoptivum, nisi supposita persona extranea, seu (quod idem est) supposita negatione connaturalis debiti, aut altioris conjunctionis cum Deo, quam possit per ipsam gratiam & gloriam fieri: ita non est essentiale huic gratiæ, quod faciat filium, nisi supposita simili negatione, quæ necessaria, ut ipsa detur per modum propriæ ac per se generationis, & ut conferat primum & radicale jus ad gloriam.

Difficultas ergo tacta in illo quarto argumento non versatur de gratia habituali, sed de gratia unionis; & de hac ego olim asserui, in eo casu Spiritum sanctum ut hominem cum eadem veritate & proprietate esse dicendum filium Dei naturalem per gratiam unionis, quia id nunc dicitur de Christo ut homine in sensu hactenus tractato. Quam sententiam aliis multis perdoctis placuisse video, & in ea persistendum censeo, quidquid nonnulli alii obmurmurent. Nam ratio insinuata videtur mihi convincens, nam Spiritus sanctus ut homo esset æque sanctus ac Christus ex vi unionis, & haberet æquale jus ad divinam hæreditatem: nam & persona ipsa est æqualis sanctitatis & dignitatis, & ex parte unionis hypostaticæ, ut suppono, non potest esse inæqualitas: sed Christus ut homo non est filius Dei naturalis per gratiam unionis, nisi ob prædictum jus in tali sanctificatione fundatum: ergo propter eamdem rationem Spiritus sanctus ut homo esset filius naturalis per gratiam unionis. Dicent fortasse, Christum ut hominem non esse filium naturalem ob eam præcisam causam, sed quia illa sanctificatio & jus ad gloriam provenit a filiatione naturali & per essentiam, ut conjuncta humanitati. Sed contra hoc urget argumentum factum, quia æque digna & perfecta est personalitas Spiritus sancti: nam quod illa personalitas sit Filii, vel Spiritus sancti, materiale valde est. Nam Christus ut homo non denominatur filius naturalis a filiatione divina tanquam a forma formaliter referente Christum ut hominem ad Patrem, sed solum ut a subsistentia terminante dependentiam naturæ humanæ, & consequenter sanctificante illam, & dante huic homini jus ad æternam hæreditatem: sed totum æque præstat quælibet personalitas divina: ergo quod illa sit filiatio, paternitas, vel processio, nihil refert ad præsentem effectum seu denominationem. Major est evidens, tum quia ostensum est, Christum ut hominem non referri speciali relatione filii ad Patrem æternum; tum etiam, quia illa æterna filiatio non potest informare hominem ut homo est, nec ipsum ad alium referre: ergo neque filium hoc modo denominare: tum denique quia aliàs, si Pater assumeret carnem, etiam ut homo referretur per paternitatem ad filium, & in quantum homo diceretur pater naturalis Filii Dei, quod est plane falsum. Sequela autem est evidens a paritate rationis. Et confirmatur hæc ratio, nam Spiritus sanctus ut homo, esset hæres divinæ hæreditatis: ergo esset filius; & non adoptivus; ergo naturalis per gratiam unionis. Antecedens constat ex dictis, quia haberet jus intrinsecum & connaturale ad divinam hæreditatem: consequentia vero a simili sumi potest ex illo Pauli: *Si filius & hæres*: est enim proprium filiorum Dei, esse hæredes bonorum ipsius. Respondet enim illa hæreditas juri filiationis tanquam proprio & adæquato principio.

Sed respondere potest aliquis, in eo casu fore divinam beatitudinem connaturalem ac debitam Spiritui sancto ut homini, non tamen per modum hæreditatis, sed per modum cujusdam connaturalis proprietatis seu actionis: sicut scientia infusa vel alia similis perfectio potest dici connaturalis Christo non per modum hæreditatis, sed tanquam proprietas quædam. Et potest a simili apte explicari, nam ipsamet persona Spiritus sancti ut Deus est habet a Patre & Filio, sicut substantiam suam, ita & beatitudinem per essentiam, & tamen non habet illam per modum hæreditatis, sicut nec substantiam habet per modum generationis, & ideo non est filius: ergo non immerito idem dici potest de illo ut homine. Idemque majori ratione dici posset de Patre, si homo fieret, quia ut Deus est, multo minus habet illam beatitudinem ut hæreditatem. Hæc responsio est quidem apparens, sed in primis fere revocat controversiam ad quæstionem de nomine, nam quod nos præcipue intendimus, est, in eo casu Spiritum sanctum ut hominem habere intrinsecum jus ad illam beatitudinem. Deinde, cur affirmatur de Christo ut homine, quod habeat hoc jus ad illam beatitudinem tamquam ad hæreditatem, & negatur de Spiritu sancto, cum in re jus utriusque sit æque perfectum, & in æquali dignitate, & simili actione fundatum? Nam quod Christus ut homo sit hæres, non inde formaliter habet, quod in quantum Deus hæres est, nam & hoc ipsum in rigore & proprietate non est verum, quia hęres videtur includere aliquam imperfectionem, nam significat potius jus ad hæreditatem, quam plenum dominium vel naturalem

lem possessionem & proprietatem illius. Dei autem Filius potius est genitus ut supremus Dominus, quam ut hæres, imo ut per se essentialiter Beatus, potius quam ut habens jus ad beatitudinem. Et, quicquid de hoc sit, non videtur referre ut in quantum homo sit hæres, sed hoc pendet ex jure quod habet in quantum homo, & ex modo, quo illud habet, & in hoc eadem videtur esse ratio de persona Spiritus sancti, si homo fieret: consistit autem ratio in hoc, quod ex vi illius actionis divinæ, qua fieret homo per unionem carnis ad ipsum, haberet hoc jus ad bona ipsius Dei, a quo talis actio & unio fieret. Et confirmatur ratione supra de Christo facta, nam homo per gratiam habet jus ad divinam beatitudinem ut ad hæreditatem: ergo multo magis Spiritus sanctus ut homo haberet hoc jus per gratiam unionis. Maxime quia ad ipsammet gratiam habitualem haberet connaturale jus: ergo & ad gloriam, sub quacumque ratione potest gratiæ correspondere: ergo etiam sub ratione hæreditatis. Respondetur ergo ad quartum argumentum, quod ad rem attinet, verum esse, Spiritum sanctum ut hominem in eo casu fore filium Dei naturalem filiatione naturali, quę est per gratiam unionis, prout eam in Christo ut homine explicuimus, & recte attigit Albert. in 3. dist. 10. art. 13. Nec potest aptius nomen inveniri, quo declaretur naturalis sanctificatio, & connaturale jus ad divinam beatitudinem, quæ haberet Spiritus sanctus ut homo ex vi illius originis, quam ut homo haberet a Deo ut efficiente ejus incarnationem, neque contra hoc occurrit difficultas alicujus momenti. Quod vero attinet ad modum loquendi, oportet caute loqui, & sufficientem explicationem adhibere, ne tribuendo Spiritui sancto nomen filii, videamur personas confundere: quod facile vitabitur adjungendo illud additum, *per gratiam unionis*.

Non est tamen simile de Virgine Matre, ut in ultima confirmatione inferebatur, tum quia per maternitatem non fit realis unio & personalis cum Deo: unde non tollitur, quin illa persona secundum se maneat extranea, tum etiam quia illa gratia non est ita debita & connaturalis ratione divinæ maternitatis, sicut ratione hypostaticę unionis. Tum denique quia illa ratio antecessit ut dispositio congrua & decens ad maternitatem divinam, & per illam ut sic adoptata est B. Virgo in filiam perfectissimam, ut posset esse condigna mater.

Tandem ex his responsum satis est fundamento Durandi: dicendum enim est in primis, ut ex dictis facile constat, gratiam unionis communicatam humanitati Christi, esse alterius rationis a gratia filiorum adoptivorum, & ideo non constituere Christum hominem filium adoptivum, sed potius naturalem, quia personæ sic constitutæ intrinseca & connaturalis est talis gratia, & ratione illius est etiam illi intrinsecum, & connaturale jus ad æternam hæreditatem. Unde secundo dicitur, licet gratia habitualis sit in Christo & nobis ejusdem rationis, tamen modum habendi illam non esse eumdem; & ideo licet nos per hanc gratiam constituamur filii adoptivi, quia non supponimur filii, sed extraneæ personæ, & per talem gratiam omnino liberaliter acceptamur: Christus tamen per illam gratiam non proprie constituitur filius, quia jam supponitur, & gratia illa est quasi proprietas consequens filiationem. Imo licet daremus aliquo modo denominari filium ab illa gratia, & relatione illam consequente: non tamen etiam sub hac ratione dicendus esset filius adoptivus, sed naturalis, quia (ut supra quæstione 7. dixi) etiam gratia fuit Christo connaturalis, non adventitia, & extranea: ergo & relatio, quæ in illa fundatur. Unde sicut idem calor igni est naturalis, & aquæ violentus: ita eadem relatio, quæ in nobis est filiatio adoptiva, in Christo non potest hanc rationem induere, ut recte hic D. Thom. ad secundum dixit, quod tandem etiam docuit Scot. in 3. d. 10. quamvis non satis connaturalitatem illius gratiæ explicuerit, nec rationem filiationis, quam Christus in quantum homo habet ex vi solius gratiæ unionis.

Ad confirmationem, & tertium argumentum in præced. section. relictum, sufficienter jam responsum est.

SECTIO III.

An sit de fide, vel quo gradu certitudinis tenendum sit, Christum in quantum hominem, seu secundum humanitatem, non esse filium Dei adoptivum, sed naturalem.

Ratio dubitandi est, quia illa propositio, etiam cum determinatione, Christus, in quantum homo, est filius adoptivus, videtur damnata in prædicto Concilio Francoford. est ergo illa propositio hæretica, & contraria de fide, nam, ut supponimus, illius Concilii auctoritas sufficiens est ad certam fidem nobis faciendam, nam licet Nationale fuerit trecentorum Episcoporum, tamen intercessit Summi Pontificis auctoritas, non tantum per Legatos, sed etiam per instructionem, quæ ejusdem veritatis definitionem, & virtualem Concilii confirmationem continebat. Et, quamvis per aliquos annos latuerit illa definitio, non potest tamen dubitari, quin facta fuerit, ut ex historiis constat, & consequenter etiam est certum, nobis esse sufficienter propositum, præsertim hoc tempore, in quo illud Concilium repertum est, & cæteris adjunctum, & in omnibus receptum. Antecedens probatur primo ex sensu contrarii erroris, contra quem facta est illa definitio. Elipandus enim, ut ex quadam ejus antiqua cōfessione refertur, non negabat unam in Christo personam, quam esse verbum ipsum divinum & Filium Dei naturalem fatebatur: ajebat, tamen *illum fuisse simul Dei & hominis filium, adoptivum humanitate, non adoptivum divinitate*. Unde non alio sensu asseruisse videtur Christum ut hominem esse filium adoptivum, nisi in eo, quem Durand. admittit, nā confitendo in Christo unam personam in duabus naturis, non potest alius modus adoptionis in eo excogitari. Imo nec simpliciter videtur asseruisse Christum esse filium adoptivum, sed cum illa adjectione, *in humanitate*: & ita referunt ejus errorem auctores antiqui, ut patet ex Jona Aurelianen. Adone, & Aimonio, locis infra citandis, qui ajunt, Felicem docuisse, Christum secundum humanitatem fuisse adoptivum. Et nihilominus Patres Concilii Francofor. illam sententiam, ut ab Elipando afferebatur, damnant ut hæreticam: ergo. Argumenta sententiæ affirmantis. Primum.

Secundo probatur ex verbis ejusdem Concilii, nam in primis Adrianus P. in ep. quæ ibidem refertur, dum damnasset sententiam & modum loquendi Elipandi, quæ vocat *perfida verborum stramina*, subdit; *Hoc Catholica Ecclesia nunquam credidit, nunquam docuit, nunquam male credentibus assensum præbuit*. Et subdit. *Quod si secundum eorum callidam tergiversationem cuncta, quæ protulimus, ad divinitatem tantummodo Filii Dei referenda opinantur, dicant, ubi unquam communi affectu dixerit nobiscum, Pater noster: Scit enim (inquit) pater vester quid vobis opus sit, non dicit, Pater noster, quasi nobiscum adoptatus per gratiam*. In quibus verbis clare satis distinguit Christum ut Deum, & ut hominem, & negat, etiam ut hominem esse adoptatum per gratiam. Et infra adducens illud ad Rom. 8. *Proprio Filio suo non pepercit, sed pro nobis omnibus tradidit illum*, ponderat, secundum id dici proprium filium & non adoptivum, secundum quod pro nobis traditus est: traditus est autem in quantum homo. Unde concludit Adrian. *Sicut peccata nostra non tolleret, si ipse peccatum haberet, ita adoptionis gratiam non tribueret, si ipse propter hominem, quem assumpsit sine sorde peccati, necessarium eguerit, ut gratiam adoptionis acciperet*. Similia multa, tam in illa epistola, quam in cæteris partibus illius Concilii leguntur. Specialiter vero in libro Sacrosyllabo ponderatur in illis verbis Petri Matth. 16. *Tu es Christus Filius Dei vivi*, quod nomen *Christus* non est nomen solius divinitatis, sed hominis Dei, qui non tantum ut Deus, sed ut in humanitate unctus, dicitur Filius Dei. Denique omnia testimonia, quibus supra ex illo Concilio probavimus Christum ut hominem esse Filium Dei naturalem, probant, in eo esse definitum, Christum non posse dici filium adoptivum, etiam cum illa reduplicatione seu determinatione, *in quantum homo*: quia sæpe in eodem Concilio, & specialiter in ep. ad episc. Hispaniæ dicitur, filiationem adoptivam, & naturalem non posse eidem convenire, quia adoptiva includit negationem naturalis: si ergo Christo, etiam cum illa specificatione, *ut homini*, convenit filiatio naturalis, non potest adoptiva convenire. Secundū.

Tertio possumus hoc confirmare ratione sumpta ex eodem Concilio, nam filiatio adoptiva & naturalis distin- Tertium.

distinguunt personas, cum una sit extranea, & alia propria, sed distinguere personas in Christo est hæreticum: ergo etiam illi attribuere filiationem adoptivam, hæreticum est. In contrarium autem est, quia multi & graves Theologi, etiam post Concil. Francof. vel opinati sunt, Christum posse dici filium adoptivum, aut simpliciter, aut cum determinatione, *in quantum homo*: vel certe judicarunt id esse probabile, & nullus ex antiquis damnavit ut hæreticam sententiam tribuentem Christo ut homini adoptionem, eo sensu quo Durand. tribuit, ut patet ex Alensi, D.Th. & multo magis ex Scoto, Richardo & aliis. Quod si quis dicat, hos auctores ignorasse definitionem Concil. Francof. cum nullam ejus mentionem fecerint, id certe verisimile non est, nam licet credi possit, eos non vidisse acta ipsius Concilii, quæ usque ad nostra fere tempora latuerunt, tamen vix credi potest, non legisse historias, quæ frequenter mentionem faciunt Felicianæ hæresis, cujus defensor & quasi protector fuit Elipandus, & damnationis ejus factæ tempore Adriani Papæ, congregato Concilio Francof. & inter Scholasticos Palu. in 3. d.4.q. 1. hujus definitionis meminit, & nihilominus contrariam opinionem non damnat.

1. Opinio. In hac re varii sunt inter juniores dicendi modi. Primus est, hanc propositionem, Christus est filius adoptivus, absolute esse hæreticam, non tam propter definitionem Concilii Francoford. quam propter antiquas definitiones Concilii Ephesini, & aliorum contra Nestorium, & communem traditionem Patrum in Scriptura fundatam, ut visum est sect. præced. De illa vero propositione cum determinatione Christus in quantum homo est filius adoptivus, negant esse hæreticam, quia neque ex præcedente sequitur, ut ex aliis similibus constat, & ex doctrina tradita supra q. 16. ubi contra Gabrielem & alios in 3. dist. 10. & 11. ostendimus, non omnem propositionem veram cum determinatione, esse veram sine illa. Neque etiam illa propositio cum illa determinatione negata est aut damnata ab antiquis Patribus vel Conciliis, imo Hilarius & Marius Victorinus citati sect. præced. illi favent. Quod vero spectat ad Concilium Francoford. quidam concedunt sane, illam propositionem in eo sensu, quo ab Scholasticis disputatur, & a Durando admittitur, damnatam esse in actis illius Concilii, prout nunc habentur, negant tamen id sufficere, ut hæretica censeatur, propter duo. Primo, quia non satis constat, illud, quod nos habemus, esse verum Concilium Francoford. quia ut sit certum, aliquod esse verum Concilium, debet constare, aut Pontificia auctoritate, aut sufficienti Ecclesiæ traditione: hactenus autem nullus Pontificum nobis proposuit hoc concilium, quod nos habemus, continere veram & incorruptam definitionem, quæ in illo Concilio facta est, aut hanc epistolam, quam nomine Adriani legimus, esse illam, quam Adrianus Papa decrevit, integram & incorruptam. Traditio etiam nulla est sufficiens, quia hæc acta diu latuerunt, & nuper inventa sunt, Laurentii Surii diligentia, viri quidem pii & docti, sed qui falli potuit, præbendo fidem alicui falsæ & supposititiæ inscriptioni. Auget autem incertitudinem, quia (quod sane mirum est) non docet, ubi hæc scripta invenerit, aut quibus certis signis sibi persuaserit, nullum in eo codice, quem invenit, fuisse mendacium aut fictionem admistam. Accedunt etiam aliæ conjecturæ, quas infra indicabo, ob quas multi viri docti & pii, adhuc formidant de illius codicis sinceritate ac puritate. Secundo ajunt, etiamsi certo constaret de veritate ipsius Concilii, non sufficere ejus auctoritatem ad notam hæresis, licet sufficiat ad notam maximæ temeritatis, vel etiam erroris, quia neque est Concilium generale, sed vel Provinciale, vel certe Nationale plurium provinciarum, propter quod fortasse Paludan. Generale illud vocat, sed proprie non fuit, quia non fuerunt ex omni Ecclesia ad illud congregati, nec convocati Episcopi, sed tantum ex Gallia, Germania, & Italia, ut constat ex historiis, quas infra commemorabo. Rursus neque constat tale Concilium fuisse a summo Pontifice confirmatum, sine qua confirmatione Provinciale Concilium non sufficit ad certam fidem faciendam. Alii vero etiamsi hujus Concilii auctoritatem admittant, negant, id damnasse prædictam propositionem cum illa determinatione in eo sensu, in quo Durand. & Scholastici loquuti sunt, sed in alio longe diverso, quem infra tractabo.

2. Opinio. Secunda opinio affirmat, non solum illam propositionem simpliciter prolatam, Christus est filius adoptivus, sed etiam cum determinatione in quantum homo, vel secundum humanitatem esse hæreticam, & contrariam, nimirum Christum sub utraque ratione esse filium naturalem, esse de fide certam. Fundamentum est. Primo, quia Concilium Francoford. utramque damnat, ut in argumentis in principio propositis visum est: est autem in illo Concilio sufficiens auctoritas ad certam fidem faciendam ob auctoritatem Pontificis Adriani idem definientis, quæ illi Concilio adjuncta est. Secundo, quia non est major ratio de una illarum propositionum, quam de alia, tum quia illa determinatio huic propositioni adjuncta non potest esse conditio diminuens, designans solam humanitatem, quia filiatio non est proprietas, quæ possit humanitati convenire, sed supposito tantum: ergo per illam determinationem solum designatur natura, in qua convenit supposito talis proprietas: propositio autem, quæ est vera cum determinatione hoc modo sumpta, etiam sine illa erit vera, ut patet in hac, Christus in quantum homo est filius Virginis; recte enim sequitur, simpliciter esse filium Virginis, quia non fit argumentum a secundum quid ad simpliciter, sed a particulari ad indefinitam. Tum etiam, quia si prior propositio damnatur, est, quia filiatio adoptiva includit personam extraneam & alienam. Unde, cum Christo tribuitur filiatio adoptiva, significatur esse persona creata: sed non est minus hæreticum attribuere Christo ut homini personam creatam, quam Christo simpliciter: ergo.

Tertia sententia esse potest, neutram ex illis propositionibus esse simpliciter hæreticam, licet falsæ sint, & improbabiles, tanto vero evidentius, quanto hujusmodi proprietas Verbo aut Christo sine ulla determinatione attribuitur. Fundamentum hujus sententiæ sumendū est partim ex ratione in contrarium in principio proposita, partim ex fundamento primæ sententiæ, quatenus negat, Concil. Francoford. aut hoc damnasse, aut sufficere ad certam fidem faciendam, partim ex fundamento secundæ sententiæ, quatenus probat parem esse rationem utriusque locutionis, sine determinatione, aut cum illa. 3. Opinio.

Ad decisionem hujus quæstionis dicam prius quid sentiendum esse censeam de sensu erroris Elipandi. Deinde de Concilio Francofordiensi aliqua præmittenda erunt, Deinde de re proposita dicetur.

Circa primum advertendum est, in hujusmodi locutione posse esse errorem, vel ex pravo sensu, erroneoque judicio circa mysterium Incarnationis, vel solum ex errore circa adoptionem, quid proprie sit, quidve proprie illa voce significetur. Prior error est proprie circa rē ad Christianam fidem pertinentem, posterior vero potius pertinet ad materiam civilem & politicam, magisque spectare videtur ad ignorantiam significationis vocis, quam ad errorem in judicio alicujus rei. Unde primus error est sine dubio longe major, quamvis secundus prout versari potest in materia fidei periculosus sit & cavendus, quia ex verbis inordinate prolatis incurritur hæresis. Priori modo errarunt Nestorius, Photinus, Arius, & similes, qui Christum appellarunt filium adoptivum, eo quod existimarent, aut Verbum non esse verum Deum, aut Christum ut hominem esse purum hominem, & non nisi accidentaliter esse conjunctum Filio Dei naturali. Posteriori modo erravit Durandus, & si qui alii Theologi senserunt, Christum posse dici filium adoptivum, quamvis sit unum & idem suppositum divinum in natura divina & humana subsistens, quia non existimarunt, filiationem adoptivam includere negationem filiationis naturalis in ipso supposito, sed tantum in natura; vel certe, quia non putarunt, gratiam unionis hypostaticæ contineri extra latitudinem seu definitionem adoptionis, cum mere gratis & ex sola dilectione communicetur illi naturæ, quæ ex se aliena erat & extranea respectu tanti beneficii; & ideo censuerunt, illam naturam posse dici adoptatam, & consequenter credere potuerunt, subsistentem in tali natura ut sic esse filium adoptivum, eo quod in natura adoptata subsistat, media ejus adoptione, sicut dicitur filius humanus vel hominis, eo quod in natura humana subsistat, media humana conceptione. Sensus erroris Elipandi.

Nonnulli ergo existimant, Elipandum, non priori, sed tantum hoc posteriori modo errasse. Quod colligunt primo ex verbis ipsius Elipandi, sumptis ex quadam ejus confessione, quam reperiri dicunt in Bibliotheca Toletana

tana in quodam libro a Beato & Heterio contra Elipandum scripto, in qua confessione Elipandus fatetur: *Verbum, pro salute humani generis, Deitate exinanita, hominem factum, circumcisum, baptizatum, &c.* quibus verbis veram hypostaticam unionem confitetur. Unde inferius disertis verbis unam Christi personam fatetur dicens: *Homo interior in una eademque Dei & hominis persona deglomeratus, atque carnis indumento indutus.* Unde tandem concludit, *simul esse Dei & hominis filium, adoptivum humanitate, & non adoptivum divinitate*: ergo non erravit Elipandus in mysterio incarnationis, sed male tantum utendo nomine adoptionis. Secundo fit hoc verisimile, tum ex his, quæ legimus in epistola Adriani, & toto Concilio Francoford. ubi multa contra Elipandi errorem afferuntur, non ad probandam unitatem personæ Christi, sed potius ad colligendum ex hac unitate, non posse adoptionem illi convenire. Itaque si Elipãdus fuisset Nestorianus, facillimum fuisset illum convincere, tum antiquis definitionibus contra Nestorium, tum Scripturæ testimoniis, quibus demonstratur, tantum esse in Christo unam personam; at vero Concilium non ita procedit, sed potius ex unitate personæ Christi, quam Elipandus non negabat, & ex proprietatibus & vera definitione adoptionis, quas Elipandus ignorasse videtur, colligit, non posse Christo convenire adoptionem; & ad hoc tandem inconveniens deducit, quod si Christus adoptivus censeatur, in duos filios dividendus sit: supponit ergo, Elipandum in posteriori tantum sensu suum errorem asseruisse. Et confirmatur, nam si Elipandus fuisset Nestorianus, non tam aperte & constanter ausus fuisset errorem suum defendere, ut ad Carolum Magnum, Principem valde Catholicum, & maximum Ecclesiæ defensorem, scripserit, ut Concilium congregari faceret, in quo ejus doctrina approbaretur, ut colligitur ex Epistola ejusdem Caroli ad Elipandum & alios Episcopos Hispaniæ, quæ in eodem Concilio Francofordiensi refertur. Cum enim in Ecclesia, præsertim Latina, funditus jam esset eversus Nestorii error, quo modo a Concilio & Episcopis Latinis sperare poterat Elipandus suæ doctrinæ confirmationem, si eadem esset cum Nestoriano errore?

Sed nihilominus contrariam sententiam existimo veriorem, nimirum Elipandum non tantum errasse in voce adoptionis, sed in re ipsa, & mysterio Incarnationis, atque adeo, quod ad rem attinet, in errorem Nestorii incidisse, quamvis verbis id non concederet, sed fortasse negaret, vel ex ignorantia, vel ut errorem suum tegeret. Hoc probo primo ex antiquis auctoribus & historiis, nã Jonas Aurelianensis ejusdem fere temporis auctor in lib. 1. de cultu imaginum, in principio sic ait: *Emersit ex Hispania tempore sanctæ memoriæ piissimi atque invictissimi Augusti quidam Felix nomine, actu infelix, Urgelitanensis civitatis Episcopus, qui, juncto suo sceleratissimo errori Eliphanto Toletanæ urbis Episcopo, secundum humanitatem non esse proprium Filium Dei, sed adoptivum, prædicare ausus est: & hac virulenta doctrina uterque Hispaniam magna ex parte infecit*: & infra subdit. *Milites Christi invictissimis armis muniti, ejus insanam doctrinam propulsaverunt: ejusdem namque Principis jussu in unum coacti, adhibita etiam sanctæ Romanæ Ecclesiæ auctoritate, eumdem Felicem damnarunt, imo cum auctore sui erroris Nestorio, quem imitatus est, perpetuo anathemati manciparunt.* Deinde Sigebertus in suo chronico, anno 793. sic inquit: *Feliciana hæresis condemnatur, & in præsentia Adriani Papæ ab ipso Felice auctore abdicatur. Hæc hæresis asserebat, Filium Dei in divina natura verum Deum esse, in humana vero nuncupativum. Item in divina natura verum esse filium Dei, in humana vero adoptivum, unam personam Dei & hominis dividens in duas personas, scilicet, veri filii & adoptivi.* Quam sententiam secutus est etiam Antonin. 2. part. hist. tit. 14. c. 1. §. 6. Et Paul. Æmil. lib. 2. prope finem, & Naucler. generat. 27. Similiter Gallisardus Arelat. in sua Chronographia anni 816. sub Carolo Magno dicit damnatum fuisse Elipandum in Concilio Francoford. qui personam Christi in duas dividebat. Et Prateolus in Elencho hæref. verbo Felix II. eamdem sententiam sequens proprius dixit, Elipandum posuisse in Christo duas hypostases. Denique eamdem sententiam secutus est Franciscus Fevardentius in addition. ad libros Alphonsi de Castro contra hæreses, verbo Christus, hæresi 3. Sander. lib. 7. de Visib. Monarch. anno 772. ex aliis vero auctoribus, qui hujus erroris mentionem fecerunt (sunt autem illi innumeri) nullus alium sensum hujus erroris aut explicat aut insinuat, sed omnes vel simpliciter appellant Felicianam hæresim, asserentem, Christum esse filium Deo adoptivum, & non proprium ac verum, vel prædicto modo eam interpretantur.

Secundo, hinc fit conjectura, Felicem & Elipandum non errasse, abutendo tantum nomine adoptionis, aut sequendo aliquam ex his opinionibus, quas postea Scholastici ut probabiles in Scholas invexerunt, & permultos annos, prius quam acta Concilii Francof. iterum in lucẽ prodirent, ut probabiles tractaverunt, vel etiã secuti sunt. Qui enim credibile est, eamdem opinionem in Felice tã publice & acerbe fuisse in universa Ecclesia damnatam ut hæreticam, ipsumque Romæ coram Summo Pontifice coactum fuisse eam retractare, ut historiæ produnt, quam postea Durandus in eadem Romana Ecclesia publice tradidit & scriptis mandavit, eamque in eo damnatam non fuisse, sed ut scholasticam opinionem esse receptam?

Tertio ex variis locis ejusdem Concilii Francof. id cõjectare possumus: nam in primis Adrianus in sua epistola, colum. 5. ei attribuit, quod Christum *adoptivum filium quasi purum hominem calamitati humanæ subjectum*, docerent. Quibus verbis plane significat, Felicem asseruisse Christum eodem modo esse filium adoptivum, quo nos sumus; atque adeo purum hominem. Et in lib. Sacrosyllabo, colum. 3. sic dicitur: *Hæresim veternosam illustrium virorum calcibus mirabiliter conculcatam, Catholicaque falce olim funditus detruncatam, spinosa moliuntur redi viva radice suscitare de stirpe.* Quod plane dicit Concilium propter Nestorianam hæresim, quam Felix suscitabat. Unde inferius col. 8. inquit: *Non duo filii, alius Dei, alius hominis, ut sicut illi, errando, æstimant, adoptivus sit hominis filius, & sine adoptione Dei filius.* Ac denique hac ratione infra col. 12. Felicem & Elipandum vocat, *veternosa fæce perfidei pollutos*. Præterea in ep. ad Episc. Hisp. co. 2. dicitur: *Invenimus in libelli vestri principio scriptũ, quod vos posuistis, confitemur & credimus; Deum Dei filium, ante omnia tempora sive initio ex Patre genitum, coæternum & consubstantialem, non adoptione, sed genere.* Item post pauca in eodem loco legebatur; *Confitemur & credimus, eum factum ex muliere, factum sub lege, non genere esse Filium Dei, sed adoptione, non natura, sed gratia.* Et col. 4. *Quia hominem Christum verum Dei Patris filium esse, negastis, vobis defensor esse noluit*; & inferius col. 15. *Nonne olim eadem hæresis vestra in Nestorio ab universali Sancta Ecclesia refutata est etiam & damnata*; & addit; *Quapropter forte illum anathematizare noluistis, dum alios, Bonosum scilicet, Arium & Sabellium, Manichæumque, qui prave de Filio Dei senserunt, in epistola vestra anathematizastis.* In his enim omnibus satis insinuatur, Felicem & Elipandum errasse circa veritatem ipsius mysterii Incarnationis, & in Nestorianam hæresim vel aperte, vel simulate incidisse.

Neque enim satis est dicere, eis attribui Nestorianum errorem, non quia illum docerent, sed quia aliquid docebant, ex quo ille error sequebatur. Nam, si illi omnino faterentur unionem naturarum secundum subsistentiam unam, & solum ex abusu, vel mala intelligentia nominis adoptionis, Christo ut homini filiationẽ adoptivam tribuissent, non tam evidenter ex eorum doctrina error Nestorii inferretur, ut ea solum de causa illis posset attribui. Existimo ergo, Felicianam hæresim in hoc positam fuisse, quod credidit, Christum hominem eodem prorsus modo fuisse filium adoptivum, quo sunt alii homines justi: ita, quamvis in eo filiationis genere singularem habuerit excellentiam & dignitatem, non tamen transcenderit illud genus adoptionis, quo nos per gratiam adoptamur, neque aliter homo ille Christus fuerit conjunctus filio Dei naturali, quam hoc genere adoptionis. Hoc enim esse videtur, quod ex epistola Elipandi ad Carolum refertur dicta epistola Concilii Francoford. ad Episcopos Hispan. col. 5. *Ex Patre unigenitum sine adoptione, primogenitum vero in fine temporis, verum hominem absumendo de Virgine carnis adoptione, unigenitum in natura, primogenitum in adoptione & gratia*: quibus verbis plane docet, hominem illum assumptum fuisse adoptione. Quod vero illa adoptio fuerit tanquam puri hominis, & ejusdem rationis cum nostra, non obscurre insinuatur in epistola Concilii Fran-

cofordiensis ad præsules Hispaniæ col.7.ubi refertur, Elipandum in sua Epistola exposuisse illud 1. Joan. 3. *Similes ei erimus*, id est: *Similes in carnis adoptione, non similes in divinitate*. Idem colligi potest ex illa confessione Elipandi, quæ in libro Gothico Beati, & Heterii legitur, ubi sic ait. *Quia, si conformes sunt omnes Sancti huic filio secundum gratiam, & cum adoptivo adoptivi, & cum advocato advocati, & cum Christo Christi, & cum parvulo parvuli, & cum servulo servuli*: ubi plane videtur nos Christo exæquare in adoptione, imo illo tam indigno loquendi modo de Christo nihil amplius quam de puro homine sentire videtur: maxime, quod ibidem ei tribuit ignorantiam his verbis: *Quem* (scilicet hominem Christum) *nonnulla actionis suæ mysteria nescire voluit*. Hoc autem est manifestum signum, quod de Christo ut de puro homine sentiret; juxta doctrinam Damasceni lib. 3. de fide c.21. & 22.

Nec me movet, quod in eadem confessione videtur unam in Christo ponere personam, nam, ut recte dixit D. Thomas, supra q.2. art. 6. *Si fiat vis in nomine personæ, etiam Nestorius utebatur unitate personæ, propter unitatem dignitatis & honoris: unde etiam* VI. *Synodus definit anathema eum, qui dicit, unam personam secundum dignitatem, & honorem & adorationem, sicut Theodorus & Nestorius insanientes conscripserunt*. Potuit ergo similiter Elipandus hac calliditate ponere unitatem personæ. Et sane illa verba, quibus utitur: *In una eademque Dei & hominis persona deglomeratus, & carnis indumento indutus*, non plus indicant, quam unionem accidentalem. Quod etiam colligitur ex verbis Elipandi, quæ in dicta epist. Concilii Francof. ad Episcopos Hispaniæ col. 9. referuntur, quibus appellabat Christum, *hominem Deificum & Deum humanatum*, quibus respondens Concilium, ait: *Una persona Deus & homo, non homo Deificus, & humanatus Deus*: nam, licet in rigore vere dicatur, *Deus humanatus*, esto dici non possit *homo Deificus aut Deificatus*, juxta dicta supra q.16. tamen Concilium noluit illam locutionem admittere prout ab Elipando proferebatur, quia significabat, Deum non vere ac proprie esse hominem, sed denominatione & appellatione quadam. Quapropter non est sine animadversione prætereundum, quod sæpe in Concilio Francofordiensi, & in historiis distincte refertur, Elipandum asseruisse, Christum esse filium Dei *nuncupative, non vere: adoptione, non proprietate*: sentiebat enim, illum hominem Christum vocari filium Dei solum denominatione quadam (hæc enim est vis illius vocis, *nuncupative*) quæ sumi poterat ex illa deglomeratione, seu accidentali unione: qua ratione etiam Nestorius fatebatur, Deo tribui prædicata humana, & homini divina. Unde idem Concilium Francoford. in prædicta epistola ad Episcopos Hispaniæ non longe a fine, utriusque erroris sensum his verbis aperte explicare mihi videtur: adducit enim Cyrillum in epistola ad Eulogium dicentem. *Nestorius in suis expositionibus simulat se dicere unum filium & unum Dominum, sed refert filiationem ad solum Dei verbum*. Et paulo post. *Dicendo enim, quia propterea Deus Verbum Christus nominatur, quia habet copulationem ad Christum, quomodo non apertum est duos dicere Christos, si Christus ad Christum habet conjunctionem, tanquam alter ad alterum*; & addit concilium: *Videtur enim Nestorius dicere copulationem, quod vos dicitis adoptionem*.

Ex his ergo satis responsum est ad principale fundamentum prioris sententiæ, quod in confessione ipsius Elipandi nitebatur. Quibus addendum est, hanc confessionem, quæ adducitur ex libro illo Beati, revera non esse eamdem cum ea, quam Elipandus misit in Epistola ad Carolum, quæ in Concilio Francofordiensi lecta est, multa enim ex illa epistola expresse referuntur in dicto Concilio, quæ in hac confessione non continentur, ut ex dictis constare potest, & latius ex ipso Concilio, ex quo constat, confessionem ad Concilium missam clariorem & ampliorem fuisse, & per illam, alteram esse explicandam, & non e contrario: liquet autem ex his quæ adduximus, multa in dicto Concilio & dici & referri, quibus sufficienter indicatur, qualem adoptionem Felix Christo attribuerit, & quomodo re ipsa in errorem Nestorii inciderit. Imo etiam sæpe insinuatur, Felicem dixisse, Christum prius fuisse servum natura & conditione, & postea fuisse adoptatum tali adoptione, qualis est illa, qua nos ex servis & inimicis amici efficimur: sic enim legitur in dicta Epistola Concilii ad Episcopos Hispaniæ, col.15. *Adoptivus siquidem non habet aliam significationem, nisi ut Jesus Christus non sit proprius Filius Dei, neque ex Virgine ei in filium genitus, sed nescio ex quo servo adoptatus in filietatem, ut vos dicitis*.

Ex quo ulterius animadverto, verum quidem videri, Elipandum & Felicem, non disertis verbis fuisse professos errorem Nestorii, neque expresse nominasse duas hypostases, aut duo supposita, vel unionem accidentalem, sed tantum usos fuisse nomine adoptionis vel nuncupationis, quam ita declarabant, ut plane in re nihil aliud, quam Nestorius, sentirent, quia neque eam a nostra adoptione distinguebant, nec majorem unionem inter humanitatem & Verbum agnoscebant: neque illam soli humanitati, sed cuidam homini attribuebant, quem servum & priorem tali unione seu adoptione esse dicebant. Atque hinc facile respondetur ad alias conjecturas: fatemur enim, Elipandum non aperte fuisse professum errorem Nestorii: ideoque ausum fuisse judicium & approbationem Concilii postulare, aut enim quid ad suum errorem consequeretur non intelligebat (quod credibile est) aut (quæ solet esse hæreticorum audacia) sperabat fore, ut ea simulatione alios deciperet. Et eamdem ob causam Concilium non solum usum est testimoniis & definitionibus contra Nestorium factis, ad Felicem & Elipandum confundendos, sed etiam illis declarare studuit, quomodo in re nihil aliud, quam Nestorius, dicerent. Negari autem non potest, quin magna ex parte non aliter confutetur hic error in illo Concilio, nisi probando unitatem personæ, & subsistentiæ in Christo, ut patet præcipue ex epist. ad Episc. Hisp. a col.6. Sed hoc sententiæ nostræ nil obstat, ut magis ex sequenti puncto constabit, in quo sensum definitionis Concilii explicabimus.

Circa secundam partem de Concilio Francofordiensi duo desiderari possunt. Unum est, auctoritas ejus quanta sit. Aliud est, quis sit sensus definitionis ejus. De Concilio autem ipso dupliciter loqui possumus. Uno modo, absolute & quasi abstracte de illo Concilio secundum se. Alio modo, prout nunc nobis proponitur in tertio tomo Conciliorum in libro & epistolis supra citatis. Primum igitur dubitari non potest, quin contra Felicianam hæresim tale Concilium congregatum sit, & in eo fuerit illa hæresis damnata: de hoc enim sufficientissimam traditionem habemus, ex omnibus fere auctoribus, qui de gestis Francorum, aut Hispanorum, aut de universali temporum chronographia scripserunt, ut patet ex Jona Aurelianensi lib.1. de cultu imaginum, qui locum, in quo Concilium celebratum est, tacuit, sicut & Paulus Æmilius lib. 2. de gestis Francor. ad finem. Sabellicus vero Ænead.8. lib. 8. solum nominat Franconiam Germaniæ regionem, nullamque mentionem facit præsentis erroris in eo Concilio damnati: *Damnata est* (inquiens) *Feliciana hæresis de abolendis Sanctorum imaginibus*, de quo postea dicemus. Herman. Contract. in Chron. ann. 794. solum dicit, Carolus Synodum magnam congregat. Tamen & Concilii & loci Francofordiensis, & damnatæ hæresis de Christi adoptione meminerunt Ado & Sigebertus & Abbas Uspergensis in Chron. ann. 793. Regno an.794. Blond. Ænead.2. l.1. Platin. in Adriani vita, Anton.2. par. Hist. tit.14. c.1. §.6. Aimonius lib.4. de gestis Francor. c.83. & ex recentioribus quam plurimi. Ac denique ita est hoc communi consensu totius Ecclesiæ receptum, ut nec debeat nec possit in dubium revocari.

Auctoritas Francofordiensis synodi quanta.

Deinde mihi non est dubium, quin definitio in illo Concilio facta & prout facta est, habuerit vim & auctoritatem stabiliendi certam fidem. Unde, si sufficienter constet, definitionem illam, legitimam, & prout ab ipso Concilio manavit, ad nos pervenisse, nobisque esse sufficienter propositam, non dubito, quin obliget ad credendum de fide, quod per eam definitum est, eo sensu, quo est definitum. Ratio est, quia, licet illud Concilium generale non fuerit, intercessit tamen in illo Romanæ Ecclesiæ auctoritas, ut Jonas Aurelianensis superius ait, non solum per Legatos Pontificis, quos etiam Ado nominat Theophylactum & Stephanum, verum etiam per specialem ejus approbationem vel potius instructionem per decretalem epistolam, in qua errorem illum damnandum, & fidei doctrinam definiendam declaravit: imo referunt prædicti auctores, ante Concilium Francofordiense

damna-

damnatum fuisse Felicem in Concilio quodam Reginensi seu Ratisponensi Provinciali, diligentia Caroli Magni ad compescendum Felicem ex sola provincia Bavariæ brevi tempore congregatum: & ibi coactum fuisse Felicem, Romam adire, & coram Adriano Papa in Ecclesia S.Petri suam hæresim retractasse. Postea vero subsecutum est Concilium Francofordiense, nam, cum Elipandus apud Carolum instaret (quantum ex epistola Caroli ad ipsum colligi potest) ut in pleniori Concilio res discuteretur, Carolus ad majorem Ecclesiæ pacem, & ut Elipandus, & qui ei in Hispania adhærerant, facilius ad veram doctrinam fidei reducerentur, ab Adriano Papa obtinuit, ut Concilium Francofordiense congregaretur, in quo Legati ejus adessent, quos verisimile est, epistolam illam secum attulisse, (cujus meminit idem Carolus in sua Epistola ad Episcopos Hispaniæ) in qua quid in hac re tenendum esset, declaravit: ergo, quamvis non certo constet, illud Concilium post suam celebrationem ac definitionem confirmatum esse a pontifice, tamen satis certo constat, definitionem ejus fuisse conformem definitioni Pontificis, & juxta ejus intentionem ac voluntatem: & hoc satis est, ut illa definitio sit sufficiens & infallibilis regula fidei, si de illa satis constet, sufficienterque nobis proposita sit.

Ultimo, quod attinet ad hanc definitionem, prout nunc legitur in tertio tomo Conciliorum sub titulo Concilii Francofordiensis, valde temerarium ac periculosum existimarem ab illa dissentire, & epistolam illam Adriani, & reliquas partes illius Concilii, ut suppositititias, aut apocryphas, vel mendosas rejicere: non possum tamen simpliciter dicere, in eis nunc esse infallibilem fidei auctoritatem. Hanc posteriorem partem assero propter rationes dubitandi superius positas, & præsertim, quia adhuc ignoro, & apud neminem hactenus legere potuit, ex quo loco vel exemplari sumptum fuerit hoc Concilium, prout nunc nobis traditum est, ut certo mihi constare possit, in illo integram & incorruptam contineri doctrinam ac definitionem a vero Concilio Francofordiensi juxta mentem Adriani Papæ traditam. Dices, hac ratione posse in dubium revocari omnia Concilia, etiam Generalia, præsertim antiquiora, quia fortasse prout nunc habentur, non sunt incorrupta, vel non sunt eadem, quæ celebrata fuerunt. Respondetur negando sequelam, sunt enim in Conciliis multa, quæ vel in totum, vel ex parte adhuc sunt incertæ auctoritatis, propter varias causas, quæ nunc persequi longum esset; multa tamen etiam sunt, quæ infallibilem habent auctoritatem quoad definitiones suas, quia a principio sufficienter universæ Ecclesiæ innotuere, & perpetua traditione in ea observatæ sunt: neque a Catholicis unquam est in dubium revocatum, quin illa doctrina & definitio, quæ sub nomine talis Concilii in Ecclesia Catholica legitur, ea vere sit, quæ in tali Concilio a principio fuit tradita. At vero Concilium Francofordiense, prout suo tempore scriptum fuit, in Ecclesia latuit usque ad annum 1567. in quo opera Laurentii Surii in lucem editum est: & ideo mirum non est, quod tam brevi tempore tantam sibi auctoritatem conciliare non potuerit: maxime, cum non constet, ubi fuerit inventum. Dices ulterius, si certissimum est, Felicianam hæresim ab Adriano I. & Concil. Francoford. fuisse damnatam, & in his, quæ nunc habemus, scriptis sub nomine Adriani I. & Concilii Francofor. nihil aliud continetur, quam illius hæresis damnatio, quid est, cur non sit æque certum, hoc, quod nunc habemus, esse verum Concilium Francofor. ac est certum tale Concilium fuisse congregatum, talemque doctrinam tradidisse? Respondetur, magnum discrimen inter hæc versari, nam, cum adhuc incertum sit qualis fuerit hæresis Feliciana, quamvis in communi constet, illam fuisse damnatam in Concil. Franc. si nullum extaret illius Concilii scriptum, æque incertum esset, quæ fuerit illius Concilii definitio. Item, quia, licet in communi constet, factam esse illius Concilii definitionem, tamen si in particulari non constet, hoc scriptum editum esse in illo Concilio, non tenebimur ex illo scripto colligere mentem Concilii, neque illi eam fidem & reverentiā adhibere, quæ vero Concilio debetur: itaque magna differentia inter illa duo versatur, multumque refert in particulari scire aut credere, hoc ipsum opus esse illudmet, quod a Patribus illius Concilii editum est.

Dices tandem. Si totum id, quod in eo Concilio continetur & refertur, est consentaneum his, quæ de Concilio Francoford. historiæ referunt, & in eo nihil est, quod ad causam fidei stabiliendam non conferat, & pietatem ac veram doctrinam foveat, qua ratione in dubium verti potest, hanc esse veram epistolam decretalem Adriani Papæ, verumque Concilium Francofordiense? Respondetur, hinc recte probari priorem partem nostræ assertionis, nimirum, licet hoc non sufficiat ad certitudinem fidei faciendam, sufficere tamen ut temerarium sit & periculosum, hoc negare. Præsertim, quia postquam illud Concilium in lucem prodiit, aliisque adjunctum est, magno Catholicorum consensu ab omnibus est receptum, nullusque scriptor illud negare ausus est. Accedit, quod si hæc detur licentia, poterit quis revocare in dubiū omnia Concilia, quæ Laurentius Surius in lucem edidit antea non edita: hoc autem valde absurdum est, & pias aures offendit. Deinde profitetur Surius (vir pius, doctus, & omni fide dignus) in epistolis ad Philippum Regem Catholicum & ad lectorem, se nihil Conciliis aut numero Conciliorum addere, quod ex vetustissimis exemplaribus manuscriptis, & ex gravibus & Catholicis bibliothecis non excerpserit: ergo idem necessario credendum est de hac Synodo Francofordien. Nemo ergo suspicari sine magna temeritate potest, hoc Concilium Francof. prout nunc habetur, denuo confictum esse, cum ex veteri exemplari ab homine tanta fide digno dicatur transcriptum. Neque etiam est ulla occasio suspicandi, olim fuisse simili fraude ab aliquo confictum, quia neque est hujus rei vel minimum indicium, neque de ullo viro Catholico id credi potest: quod autem ab hæretico compositum non sit, evidentissimū est, quia nihil est in eo opere, quod sanam doctrinam non contineat, & pietatem redoleat.

Sunt tamen pauca, quæ objici possunt contra hujus Concilii auctoritatem, quibus satisfacere oportet. Primū est, quod totius Concilii stylus, tam in epist. Adriani Papæ, quam in epist. totius Concilii, & in lib. Sacrosyllabo nimis videtur acer ac rigidus, quod videtur esse alienum a Pontificia & paterna lenitate, & Conciliorum consuetudine. Et difficultatem auget, quod non solum in doctrinam, sed etiam in personas invehuntur, cum tamen Felix (quantum ex historiis supra citatis colligi potest) jam eo tempore errorem suum coram Pontifice retractasset, Elipandus autem non fuisset omnino pertinax, sed enixe Concilii judicium efflagitasset, eique parendi voluntatē ostendisset, ut ex epist. Caroli non obscure colligitur. Et (quod maxime mirandum est) cum solus Felix & Elipandus, & pauci fortasse alii errassent, universam Hispaniam, omnesque ejus Episcopos acriter reprehendunt ut hæresi infectos. Sic adeo ut ob eam causam dicant, traditos fuisse Hispanos in Sarracenorum potestatem, quod in Christum injurii fuissent, cum tamen ex historiis constet, longe ante Elipandum, Hispaniam in Sarracenorum potestatem venisse. Unde eruditissimus Garsias Loaysa in Collectione Conciliorum Hispaniæ, in commentario de primatu Ecclesiæ Toletanæ, quem ad decretum Gundemari addidit, inter Urbanum Archiepiscopum Toletanum, quo Pontifice Toletum a Sarracenis oppugnatum, dolo captum est, quatuor Episcopos numerat ante Elipandum, videlicet, Cixillam, Petrum Pulchrum, Sunicredum, Concordium, cui successit Elipandus, de quo inferius sic scribit: *Usus frequenti Maurorum commercio, cum longe abesset ab illorum temporum felicitate, in quibus Ecclesiastica synceraque doctrina vigebat, parumque accurate in sacris literis versatus esset, in hæresim de adoptione Christi Servatoris nostri arroganter & ignoranter impegit.* Quomodo ergo verum esse potest, quod Concilium Francofor. ait, ob culpam hujus erroris Hispaniam esse Sarracenorum potestati traditam. Objectiones contra auctoritatē Synodi Francofor.

Secundo ac præcipue multos movet, quod in eodem Concilio epistola ad Episcopos Hispanię Eugenius, Ildefonsus, & Julianus, sanctissimi & doctissimi Toletanę Ecclesiæ Archiepiscopi indigne ac irreverenter tractari videntur, tanquam vulgares homines, qui male de Christo sensissent: cum enim Elipandus eos in suæ sententiæ confirmationem adduxisset, nihil aliud Concilium respondet, nisi: *Quæ ex parentum vestrorum dictis posuistis, ut manifestum sit, quales habeatis parentes.* Et infra. *Melius est testimonio Dei Patris credere de suo filio, quam Ildefonsi vestri, qui tales vobis composuit preces in Missarum solenniis, quales universalis & sancta Dei non habet Ecclesia:*

clesia: nec vos in illis exaudiri putamus, & si Ildefonsus vester in orationibus suis Christum adoptivum nominavit, noster vero Gregorius Pontifex Romanæ Sedis, & clarissimus toto orbe doctor in suis orationibus semper unigenitum nominare non dubitavit. In quibus verbis aperte videtur Concilium admittere, eos Patres male de Christo sensisse. Imo quod ait: *Ut notum sit omnibus, unde vos traditi sitis in manus infidelium*, non tam propter lapsum Felicis & Elipandi, quam propter errorem parentum, a quibus ipsi hoc didicerunt, dicere videtur, simul enim illa duo conjungit: *Ut manifestum sit quales habeatis parentes, & ut notum sit omnibus, unde vos traditi sitis in manus infidelium.* Et quod prius objiciebamus ex historiis, hoc ipsum exigere videtur: totum autem hoc est contra gravitatem, auctoritatemque illius concilii.

Tertio objicere possumus, quia illud Concilium quibusdam utitur testimoniis & rationibus ad suam sententiam comprobandam, quæ non videntur magnã habere efficaciam, & a Theologis facile dissolvuntur. nam testimonia omnia, quæ adducit, solum probant, Christum simpliciter esse naturalem Dei filium, eundemque in humanitate subsistere, atque adeo hunc hominem simpliciter esse filium naturalem Dei. Quæ omnia a Catholicis admittuntur, quamvis aliqui ipsorum putent, non repugnare, quin simul secundum humanitatem sit adoptivus, cujus oppositum illis testimoniis convinci non potest. Rationes autem, quæ sumuntur ex natura vel proprietate adoptionis, sunt mere humanæ & probabiles, quæ ad certam fidem faciendam non possunt sufficere.

Ad primã objectionem.

Sed hæc omnia nil derogant hujus Concilii auctoritati. Et prima quidem objectio mihi non parum confirmat, quod supra dicebam de sensu Felicianæ hæresis, quod nimirum non fuerit res adeo lubrica & obscura, ut Catholicis, & doctis Theologis, postea videri potuerit opinio probabilis, & in omnibus Academiis & scholis Catholicis per tot annos ut talis tractari & disputari: alioqui non tam acri reprehensione dignus fuisset Elipandus. Erravit ergo in re manifesta in fide, & longe antea in Ecclesia definita, solumque in verbis aut modo explicandi a Nestoriana hæresi discrepavit: & ideo illo acri reprehensionis modo compescendus fuit: maxime cum summam quandam auctoritatem, etiam in doctrina tradenda, sibi in Hispania usurpare vellet, ut ex his, quæ ad Fidelem Abbatẽ contra Beatum, & Heterium scripsit, constat: quæ referuntur in Hispaniæ historiis, & in dicto lib. Heterii. Imo ad Carolum Magnum etiam tanta libertate & auctoritate scripsit, ut ipse Carolus ad Elipandum de ipsius literis ita rescripserit: *In quantum utique serie literarum non satis nobis elucebat, an quasi ex auctoritate magisterii nos vestra docere disposuistis, an ex humilitatis discipulatu nostra discere desideratis.* Ob hanc ergo causam merito Episcopi Catholici, & præsertim summus Pontifex Adrian. magna libertate & auctoritate respõdent, ipsumque errorẽ & auctores ejus increpant. Nec tamen Adrianus Pontificiæ lenitatis oblitus est, nam in fine Epistolæ ita concludit: *Eligant namque, quæ volunt, vitam aut mortem, benedictionem aut maledictionem: optamus namque, & infinitam Domini clementiam precamur, ut, relictis erroris anfractibus, ad viam, quæ ducit ad æternam vitam, fidei passibus Christo redeant pertrahente, &c.* Et similia fere habentur in fine epistolæ totius Concilii, in qua fatemur nonnulla esse per exaggerationem, & amplificationem dicta, præsertim cum sermo fieri videtur ad omnes Hispaniæ Episcopos, ac si omnes essent illa hæresi infecti. Sed id & non refert ad fidei & dogmatũ veritatem: & ex quodam ardenti fidei zelo procedebat, intuendo potius ad effectum & conatum Elipandi & Felicis, qui omnes in suam sententiam adducere conati fuerant, quam ad effectum. Et fortasse multi fuerant hujusmodi errore infecti, & Concilium in hoc imitatus est morem Scripturæ sacræ, in qua sæpe propter quorundam peccata ita populus reprehẽditur, ac si omnes essent illorum participes, neque unus innocens aut justus relictus fuisset. Quod vero Hispaniæ ruina huic peccato in ea epistola attribuitur, tactum etiam est ad delictum exaggerandum, non est autem necesse intelligi de principio & initio illius calamitatis, qua Hispania in Saracenorũ manus pervenit, sed de cõtinuatione illius afflictionis & servitutis.

Ad secundam.

Et juxta hæc satisfaciendum est secundę difficultati, in qua, si verba Concilii, ut simpliciter sonant, absque alia interpretatione sumantur, videntur plane Patres illius Concilii ignorasse, quanta fuisset sanctitas & doctrina illorum Præsulũ, Eugenii, Ildefonsi, & Juliani: & ideo eorum auctoritatẽ contempsisse, nihilque aliud respondere curasse. Adde vero ulterius, non oportere verba illa sumere absolute ut sonant, sed quasi sub conditione, quod licet ita esset, in causa fidei non esset autoritas illorum Patrum cum Ecclesiæ & Romani pontificis auctoritate cõparanda. Oportuitque ita respondere, tum quia Elipandus tantum videbatur suæ sedi tribuere, & suorum antecessorum auctoritati, ut eam vellet cæteris præferre, aut saltẽ comparare: tum etiam quia, cum illæ preces, quas allegabat Elipandus, privatæ essent, nec possent a Concilio examinari, an vere vel falso adducerentur, noluit Concilium eorum allegationem ut falso impositam rejicere, sicut in Augustino, Hilario, & aliis Patribus fecerat: & ideo illo modo respõdet, scilicet, quidquid illi Patres dixerint, non esse in hac causa eorum auctoritati standum. Ad eum fortasse modum, quo Paulus ad Galat. 1. dixit: *Licet nos, aut angelus de cœlo evangelizet vobis, præterquam quod evangelizavimus vobis, anathema sit.* Si autẽ aliquis inquirat, quid credendum sit de horum Patrum dictis, quæ Elipandus in sua epistola allegabat, respondendum est, in primis tales orationes non reperiri in aliquo antiquo Missali Toletanę Ecclesię. Deinde si aliquando fuerunt, prout ibi referuntur, non esse verisimile ab illis Patribus fuisse compositas. Tandem credibile est ab Elipando non sana & integra fide fuisse adductas. Quod enim in aliorum Patrum testimoniis referendis fecisse in illo Concilio convictus est, credi facile potest de his, quorũ scripta ad manus nostras non pervenerunt. Potuit enim facile aut illas preces confingere, aut certe in eis unam vocem in aliam cõmutare, ut nomen *adoptivi hominis* ponendo loco nominis *dilecti* aut *grati*, vel alicujus similis. Neque ab hac sententia Concil. Francoford. abfuit, nam in fine illius Epistolæ sic ait: *Inculcastis iterum, iterumque replicastis vos Patribus cõsona ponere testimonia: sed, ut probavimus, longe aliter vos illorum intelligitis dicta, quam illi ipsi intellexerunt, qui hæc ipsa testimonia libris inserebãt: & invenimus sicut & ante præfati sumus, certissime vos illorũ sanctissima scripta hæreticæ pravitatis veneno infecisse, & interseruisse verba, quæ nusquam in eorum legimus libris. Nisi forte vestri magistri ita sensissent, quorũ nomina Sãctæ, & universali Dei Ecclesiæ ignota putamus huc usque remansisse, si hujus erroris schisma per vos ea mundo non innotuisset:* subjungit vero statim: *Desinite fratres, vestros per aures populi Christiani diffamare parentes, & vosmet ipsos a sancta Dei dividere Ecclesia:* quasi dicat, Videte ne falso illis hoc crimen imponatis sicut & cæteris.

Ad tertiã. Sensus definitionis concilii Francof. aperitur.

Tertia objectio explicari satis non potest, nisi prius Concilii sensum & mentem exponamus. Qui ergo existimant, errorem Felicis fuisse eumdẽ, quem postea Durand. & alii Scholastici ut probabilem opinionem introduxerunt, consequẽter ajunt, sensum Concilii esse, damnare ut hæreticam, opinionem Durandi. De probationibus autẽ, quę in toto illo Concilio afferuntur, dicunt, in primis non esse necessarium esse æque certas ac est ipsa definitio Cõcilii: hoc enim in cæteris etiam Conciliis observatum est ab omnibus Catholicis, qui de auctoritate Conciliorum scripserunt. Addunt deinde, quamvis testimonia Patrum & Scripturæ immediate non demonstrent illius erroris falsitatẽ, tamen, vere ac recte explicata voce & proprietate adoptionis, necessario ex eis inferri, neque simpliciter, neque in natura assumpta posse convenire in eum, qui Filius Dei naturalis sit: & hoc satis fuisse, ut potuerit Cõcilium eam sententiam ut hæreticam damnare. Supposito tamen sensu prædicti erroris, quẽ nos explicuimus, aliter etiam sensus Concilii, & definitio ejus ac doctrina explicanda a nobis est. Sicut ergo Conciliũ per se ac directe intendit, Felicianam hæresim damnare, ita etiã per se ac directe solum definit Christum non esse filiũ adoptivum eo proprio & imperfecto genere adoptionis, quo nos sumus filii adoptivi: seu (quod idem est) definit, unionẽ vel conjunctionem inter Christum & Filium Dei naturalem non esse per adoptionem, qualis est nostra, nec per solam nuncupationem seu denominationem, sed per verã unitatem subsistentiæ & hypostasis utriusque naturæ humanę & divinæ: & hinc etiã definit, hunc hominem Christum subsistentẽ in natura humana esse filium Dei naturalẽ, & non esse prius servum, quam filium, neque esse prius hunc homi-

hominem, quam filium naturalem. Et quidem, quod hæc in eo Concilio tradantur tanquam dogmata fidei, non eget probatione, nam eſt per ſe patens & notum legenti illud.

Quod autem nihil aliud de fide ſit ex vi definitionis illius Concilii, probatur primo, quia ſenſus definitionis ex ſenſu erroris, qui damnari intenditur, colligendus eſt: ſed ſenſus erroris Feliciani in hoc conſiſtebat, quod poneret adoptionem Chriſti hominis ſimilem noſtræ, diſtinguendo illum a filio Dei naturali, & nullam aliam majorem conjunctionem inter Chriſtum, & filium Dei naturalem ponendo, niſi ſolum quoad nuncupationem & denominationem: ergo ſolum dogma contrarium eſt, quod per ſe definitur in Concilio: nam in Conciliis, præcipue ubi non fit præciſa definitio per breves canones, vel decreta, ſed per longum & continuum doctrinæ contextum, non omnia, quæ dicuntur, ſunt de fide, ſed ſola definitio intenta, niſi aliud in ipſomet Concilio expreſſe declaretur.

Secundo id patet ex objectione propoſita, nam teſtimonia Scripturæ & Sanctorum, quæ in toto illo Concilio adducuntur, definitionem Concilii in hoc ſenſu, & nihil aliud in rigore probant, niſi quod hic homo Chriſtus, vere realiter, ac omnino proprie eſt filius Dei naturalis, ut patet ex illis locis: *Qui proprio filio ſuo non pepercit*. Ad Rom. 8. *Hic eſt filius meus dilectus*, Matth. 3. & 17. *Tu es Chriſtus filius Dei vivi* Matth. 16. ex quibus & ſimilibus nihil aliud infertur, niſi eundem revera eſſe filium Dei naturalem, qui eſt homo Chriſtus pro nobis traditus. Ex his autem teſtimoniis non ita clare & evidenter ſequitur, Chriſtum ut hominem, ſpecificando, & deſignando naturam, eſſe filium Dei naturalem, ut ad fidei definitionem ſufficiens fundamentum videatur. Sicut etiam dicitur in Scriptura, Chriſtum eſſe Deum, *qui nos redemit ſanguine ſuo*, Actor. 20. ex quo optime ſequitur, unum & eumdem eſſe, qui eſt verus Deus, & habet carnem & ſanguinem, quem pro nobis fundat: non tamen ſequitur, quod in quantum habet carnem, ſeu in quantum eſt homo, ſit verus Deus, ſumpta illa particula *in quantum* in prædicto ſenſu deſignante naturam, ut docuit D.Th. ſup. q. 16. art. 11. Atque idem dici poteſt de teſtimoniis Sanctorum, quæ in eodem Concilio adducuntur, ut facile conſtabit legenti, & in ſuperioribus quæſtionibus tactum etiam eſt, & quia revera Sancti nihil aliud docent, quam quod in Scriptura aperte continetur. Quamvis autem neceſſarium non ſit, omnia & ſingula teſtimonia, quæ in Conciliis adducuntur, eſſe efficacia, quod autem omnia etiam ſimul ſumpta inefficacia ſint, quodque Concilium plus definiat, quam in Scriptura contineatur, quando præcipuum fundamentum definitionis eſt ipſa Scriptura, magnum eſt inconveniens.

Nec ſatis eſt dicere, adjuncto rationis diſcurſu id colligi ex Scripturis, & hoc ſufficere, ut poſſit Concilium ſuam definitionem adjungere, hoc enim verum eſt, quando ratio eſt tam aperta, ut manifeſte convincat ſuppoſitis his, quæ Scriptura docet. Rationes autem, quæ in hoc Concilio fiunt, in prædicto etiam ſenſu evidenter convincunt, in alio vero ſunt quidem optimæ, non tamen ita aperte convincentes, nam ſumunt aliqua principia, quæ in illo ſenſu revelata non ſunt, nec omnino evidentia, ut in ſuperioribus tactum eſt, & in poſtrema parte hujus ſectionis iterum attingetur. Et prætermiſſis aliis rationibus, nunc breviter pondero illam, qua tam Adrianus, quam Concilium utitur. Quia, ſi Chriſtus eſſet adoptivus, non potuiſſet nobis condigne mereri gratiam adoptionis: hæc quidem ratio recte probat contra eos, qui Chriſto homini ſolum tribuunt filiationem adoptivam ejuſdem rationis cum noſtra; contra eos vero, qui illi ut homini, vel humanitati ejus, tribuunt adoptionem alterius rationis & ordinis, non ita convincit, quia dicetur per gratiam adoptionis alterius rationis, quæ naturalem filiationem, & increatam perſonam non excludat, non repugnare perfectiſſime mereri aliis inferiorem adoptionem. Unde hæc ipſa ratio mihi declarat, Felicem poſuiſſe in Chriſto idem genus adoptionis cum noſtra, & non damnari directe ab his Patribus: alioqui æquivoce uterentur nomine adoptionis, vel non recte ab una ad alteram argumentarentur. Quocirca etiam ex diſcurſu & ratiocinatione Concilii hic ſenſus colligitur. Quod ſi interdum aliquid amplius obiter Concilium inſinuat, vel ex rationibus ejus aliquid amplius colligi poteſt, non eſt neceſſe id eſſe de fide, cum ad directam intentionem & definitionem non pertineat. Atque ita ſatisfactum eſt tertiæ objectioni, & declarata eſt definitio Concilii. Quam expoſitionem magis in poſtrema parte hujus ſectionis confirmabimus ac defendemus.

Tertio loco dicendum ſupereſt de re propoſita, quid nimirum de fide tenendum ſit, quidve ut hæreticum damnandum, quid denique ſub opinionem cadere poſſit, & in quo gradu. Quod ut clarius fiat, diſtinguamus in præſenti propoſitiones affirmatas a negantibus, præcipue illas, in quibus affirmatur, Chriſtum eſſe filium Dei naturalem, vel ſimpliciter, vel cum determinatione, *in quantum homo*, & illas, in quibus negamus, Chriſtum eſſe filium Dei adoptivum, vel abſolute, vel cum eadē determinatione, nam licet juxta veram doctrinam hæ poſteriores ſequantur ex prioribus proportionate ſumptis, tamen hoc non ſatis eſt ad faciendam certitudinē fidei, niſi hoc ipſum ſit de fide, vel ſaltem omnino evidens, ſi late loquamur de certitudine fidei, ut includit certitudinem Theologicam.

Dico ergo primo. Hæc propoſitio, Chriſtus eſt filius Dei naturalis, eſt ſimpliciter de fide. Hæc non indiget probatione, quia eadem eſt ratio de illa, Chriſtus eſt verus Deus, & Verbum Dei, &c. Videantur dicta in principio hujus materiæ, diſp. 2. & q. 16. & in præcedentibus ſect. hujus diſputationis. Hæc denique eſt una pars definitionis Concilii Francoford. ut ex dictis patet. Quæ in illo optimis ſacræ Scripturæ teſtimoniis probatur.

Dico ſecundo. Hæc propoſitio, Chriſtus in quantum homo eſt filius Dei naturalis, in aliquo ſenſu eſt de fide certa, nimirum, ſi dictio, *in quantum*, non accipiatur ratione naturæ, ſed ratione ſuppoſiti, juxta D.Th. doctrinam ſupra q. 16. art. 11. nam in ea ſignificatione ſenſus propoſitionis eſt, Chriſtum, quatenus eſt ſuppoſitum naturæ humanæ, eſſe filium Dei naturalem, quia neque illa natura humana habet aliud ſuppoſitum præter filium Dei naturalem, neque illud ſuppoſitum ex eo, quod in natura humana ſubſiſtat, deſiit eſſe filius Dei naturalis. Hoc autem ſenſu ſuppoſito, manifeſtum eſt illam propoſitionem eſſe de fide certam, quia de fide eſt, & Verbum eſſe filium naturalem Dei, & illud eſſe unicum ſuppoſitum naturæ humanæ Chriſti, quod, ut in humanitate ſubſiſtit, ſuam retinet filiationem naturalem. Imo exiſtimo, hanc eſſe alteram & potiſſimam partem definitionis Concilii Francofordienſis, nam, licet D.Th. citato articulo dicat, particulam, *in quantum*, magis proprie deſignare naturam, quam ſuppoſitum, idque fortaſſe in dialectico rigore verum ſit, nihilominus in communi uſu loquendi & ſcribendi de hoc myſterio, ſumitur ad deſignandum ſuppoſitum, ſeu id quod ſubſiſtit in humanitate, & in hoc ſenſu exiſtimo eſſe locutos Felicem & Elipandum, quando ajebant, Chriſtum ut hominem, ſeu in humanitate, vel ſecundum humanitatem, aut ſecundum carnem (hæc enim omnia apud illos idem ſunt) eſſe adoptivum. Non enim ſubtiliter diſtinguebant naturam a ſuppoſito, & illam deſignabant, ſed abſolute indicabant hunc hominem Chriſtum: & illum ut ſic, id eſt, ut dicit totum hominem ſubſiſtentem in hac humana natura vocabant filium adoptivum. Concilium autem in contrario ſenſu docet ac definit, hunc hominem Chriſtum eſſe filium naturalem: & ut amplius declaret, in eo homine non eſſe aliud ſuppoſitum præter naturalem filium Dei, addit interdum particulam, *in quantum homo*, quia nimirum, etiam ſi loquamur de hoc homine, ut eſt ſuppoſitum humanitate conſtans, ille ipſe eſt filius Dei naturalis: & hoc ſenſu eſſe ſumendas fere omnes reduplicationes ſimiles, quæ in illo Concilio leguntur, ex rationibus, quibus ſenſum ejus confirmavimus, conſtare poteſt, & amplius ex concluſione ſequente.

Dico ergo tertio. Hæc propoſitio, Chriſtus, in quantum homo, eſt filius Dei naturalis, accipiendo, *in quantum*, prout naturam deſignat, non eſt de fide, ſed in uno ſenſu eſt falſa, in alio autem licet ſit vera, eſt tamen ſub opinione. Declaratur & probatur, nam filius neceſſario dicit relationem ad patrem; cum ergo dicitur Chriſtus in quantum homo filius naturalis Dei Patris, aut Deus Pater ſumitur ibi perſonaliter & proprie pro prima perſona Trinitatis ut producente filium per æternam generationem; & ſic falſum eſt, Chriſtum in quantum hominem eſſe filium Dei naturalem, quia, ut ſect. 1. dicebam, neque eſt genitus ab æterno Patre ut proprie & perſonaliter pro-

producente Filium suum ab æterno, neque habet majorem influxum in Christum in quantum hominem, quam aliæ personæ. Aut, cum dicitur Christus ut homo filius Dei naturalis, illa relatio respicit Deum ut extra operantem, atque adeo totam Trinitatem quatenus univit hanc humanitatem Verbo Dei, eamque uniendo composuit hunc hominem, per se & ex vi talis actionis seu unionis sanctum & hæredem divinæ beatitudinis in ipsamet humanitate. Et in hoc sensu verissime quidem dicitur Christus ut homo, filius Dei naturalis: sed non potest hoc esse de fide. Neque est verisimile, Concilium Francofordiense in hac Theologica subtilitate hoc definivisse. Primo quidem, quia oportuisset, ut hoc sufficienter & distincte satis declararet, quod certe non fecit. Quod si ex dictis ejus sumi potest aliquod probabile argumentum, vel etiam interdum ipsius verba aliquid simile indicant, id non satis est, ut certam fidem faciat, ut sæpe dixi. Secundo quia nullum erat sufficiens fundamentum ad tale fidei dogma constituendum, ut ex paulo ante dictis de sensu Concilii constare potest. Et amplius declaratur, nam, licet sit de fide, humanitatem esse substantialiter unitam filio Dei naturali: non tamen est de fide ita fuisse sanctificatam ex vi illius unionis, ut habeat intrinsecum jus ad supernaturalem beatitudinem, quæ est divina hæreditas: nam multi Theologi opinantur, si Deus assumpsisset illam humanitatem sine gratia habituali, non fore illi debitam supernaturalem beatitudinem: imo neque habere sanctitatem, quæ ad meritum beatitudinis sufficiat, quod, licet sit falsum & improbabile, non tamen est hæreticum: ubi enim est contrarium aperte definitum aut traditum? Rursus etiam si concedatur, humanitatem ex vi unionis ita sanctificari, ut huic homini acquiratur intrinsecum, & radicale jus ad æternam hæreditatem, per suam humanitatem obtinendam, tamen non est de fide, ad rationem filii naturalis hoc sufficere: nam posset aliquis contendere, filium naturalem dici non posse, nisi ob identitatem, vel similitudinem naturæ, quam Christus, in quantum homo, non habet: neque in eo censeri posset hæreticus, cum oppositum non sit definitum, neque ex definitis aperte colligatur, imo illud videatur consentaneum his, quæ a sanctis Patribus in materia de Trinitate dici solent, ad probandam veram divinitatem Verbi divini ex eo quod est filius Dei naturalis: quia propria filiatio naturalis requirit eamdem naturam cum generante. Quod autem præter hunc sit alius modus filiationis naturalis, nullibi est de fide definitum. Quin potius sunt plus Theologi, apud quos male audiat (quamvis immerito) talis modus filiationis Dei naturalis: quia omnino recusant admittere in Christo duplicem modum filiationis naturalis secundum diversas naturas. Adeo ut potius negent, Christum ut hominem esse filium Dei, quam admittant esse filium naturalem, nam etiam fugiunt concedere Christum ut hominem esse filium Spiritus sancti, quod tamen, juxta illam sententiam vere intellectam & seclusa æquivocatione verborum, concedendum est, cum hæc filiatio dicatur non respicere primam personam ut sic, nec fundari proxime in emanatione ad intra, sed in operatione ad extra, quæ omnia probabiliter disputantur a gravissimis Theologis, non ignorantibus definitionem Concilii Francofordiensis, sed eam attente legentibus ac meditantibus, & pro certo habentibus, illam propositionem non esse in eo Concilio definitam: non ergo est de fide.

Unum solum est, quod ex illo Concilio objici potest contra hanc assertionem, nam Adrianus Papa in sua epistola adducens in confirmationem suæ sententiæ locum illum Matth. 3. & 17. *Hic est Filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui*: dicit, illa verba esse dicta a tota Trinitate, cum tamen certissimum sit, & ibi etiam doceatur a Pontifice, sermonem ibi esse de filio naturali: ergo ex sententia Pontificis tota Trinitas vocat ibi Christum ut hominem: *Filium suum naturalem.* Verba Adriani sunt: *Patris testimonio de filio perhibentis non creditis, qui dixit, Hic est filius meus dilectus*. Declarans autem, de quo illa verba dicta sint, scilicet, de eo, in quem Spiritus sanctus descendit, id est, Christo ut homine, ait: *Dei enim filius secundum id quod Deus est, Sanctum Spiritum cum Patre nunquam a se recedente inenarrabili modo mittit, & secundum id quod homo est super se venientem suscepit: de eo ergo, id est, de hominis filio vox illa intonuit.* Statim vero declarans, quis illa verba protulerit, inquit. *Si secundum divinitatem dixisset, nunquam diceret, in quo mihi bene complacui, sed tantum in quo mihi bene placui, sed dum dicit, Complacui, totam simul Trinitatem comprehendit, quia in homine Christo tota complacuit Trinitas*: igitur ex vi illius verbi, *complacui*, quod videtur includere consortium multorum, & ex eo quod de Christo homine est sermo, colligit Pontifex, Trinitatem esse, quę ibi loquitur: ergo Christus ut homo est filius naturalis Trinitatis ex sententia Pontificis.

Responderi potest primo, etiam si Pontifex hoc modo locum illum interpretetur, non facere certam fidem, quia non est necessarium, ut omnia testimonia, quæ in Conciliis, vel epistolis decretalibus afferuntur & exponuntur, in sensu certo & indubitato afferantur. Est ergo ille sensus probabilis, non tamen certus: & ideo non facit certitudinem fidei. Hæc vero responsio, quamvis quoad testimonium Scripturæ ferri possit, tamen quoad definitionem Pontificis nostræ intentioni non satisfacit, quia Pontifex adducit illud testimonium ad suam definitionem confirmandam: ergo, sive confirmatio sit certa, sive probabilis tantum, tamen necessario ex ea colligitur, mentem Adriani fuisse definire, Christum ut hominem esse filium naturalem totius Trinitatis. Respondetur ergo negando, testimonium illud afferri aut exponi ab Adriano in prædicto sensu. Quod probo primo, quia non est verisimile, adduxisse Pontificem ad confirmandam fidem, testimonium Scripturæ in sensu, non solum incerto, sed etiam contrario omnibus Doctoribus: constat autem, omnes, tam veteres, quam recentiores intellexisse locum illum de sola persona Patris, ut D. Thomas inferius q. 38. a. 8. & q. 45. a. 4. ex professo declarat, & in seq. tom. in Com. illius a. 8. & disp. 27. sect. 2. plures Patres adducemus in ejus rei confirmationem, scilicet August. Ambros. Hieron. Cyprian. Hilar. Fulgent. Chrysost. & alios. Quibus addi possunt notanda verba August. 2. de Trinit. c. 10. dicentis: *Ibi cogimur non nisi Patris personam accipere, ubi dictum est, Hic est filius meus dilectus. Neque enim Jesus etiam Spiritus sancti filius, aut etiam suus filius, credi aut intelligi potest*: & Athanasius serm. 3. cont. Arian. versus finem, generalem regulam constituit: *Ista omnia, Unigenitus, & Filius, & Verbum, & Sapientia ad Patrem referuntur, ibique suam proprietatem habent*: & singula confirmat propriis Scripturæ testimoniis, inter quæ profert hoc de quo modo agimus: *Hic est filius meus dilectus*, & illud: *Tu es Christus filius Dei vivi*: & in epistola de Synodi Nicænæ decretis contra Arianam hæresim, circa medium: *Ideo* (inquit) *Filius & Unigenitus dicitur, & solus dumtaxat in sinu Patris, eumque solum ex se genitum esse Pater declarat, cum inquit, Hic est filius meus dilectus, in quo mihi complaceo*: & alii Patres disputantes contra Arianos hoc maxime testimonio utuntur ad divinitatem Filii, & processionem ab æterno Patre probandam. Et tractantes de baptismo, docent, personarum Trinitatem fuisse in Christi baptismo manifestatam, Spiritum sanctum per speciem columbæ, Filium per humanitatem, Patrem in ea voce, qua testimonium filio suo reddidit, ut fusius in 3. tomo in materia de baptismo declarabimus. Unde ecclesia tam in festivitate Transfigurationis, quam in festo Epiphaniæ, Patrem intelligit verbis illis loquentem. *Hunc & Prophetis testibus* (ait in hymno Transfigurationis) *Iisdemque signatoribus, Testatur & Pater jubet, Ipsum audire & credere*: & in primo Responsorio Epiphaniæ: *Hodie*, inquit, *in Jordane baptizato Domino aperti sunt cœli, & sicut columba super eum Spiritus mansit, & vox Patris intonuit, Hic est filius meus dilectus*. Et infra in tertio Responsorio: *Paterna vox audita est, Hic est filius meus dilectus*. Imo ipsummet Concilium Francofordens. in libro Sacrosyllabo, col. 5. sic dicit: *Vox Patris intonuit dices, Hic est Filius meus*. Et infra. *Mox paterna vox fulgidam per nubem discurrens intonuit, discrevitque, qui essent servi per gratiā, & per adoptionē filii: & qui verus ac proprius filius.* Denique ipsemet Apostolus Petrus in 2. epist. c. 1. de persona Patris videtur plane exponere locum illum, dicens: *Accipiens a Deo Patre honorem, &c.* Neque enim dici potest, ibi sumi *Patrem* essentialiter, quia aperte ponitur ad determinandam personam, quæ filio suo gloriam & claritatem contulit: ergo non est verisimile, Pontificem usum esse contra hæreticos expo-

expoſitione ſingulari, & tantæ auctoritati repugnante.

Secundo id aperte oſtendo ex verbis ipſius Pontificis, nam in eorum initio ſic inquit: *Patris teſtimonio de Filio perhibentis non creditis?* ubi evidenter ſumit Patris nomen pro prima perſona, diſtinguens illam a perſona Filii & Spiritus ſancti. Inferius autem nihil dicit his prioribus verbis contrarium, imo iterum repetit: *Vox Patris intonuit*, *Hic eſt filius meus dilectus*: cum vero ſubjungit: *Sed, cum dicit*, *Complacui*, *totam ſimul Trinitatem comprehendit*, non eſt ſenſus, quod comprehendat Trinitatem tanquam loquentem & dicentem: *Hic eſt filius meus*, ſed tanquam complacentem in Chriſto, ut patet ex cauſali ſubjuncta, *quia in homine Chriſto tota complacuit Trinitas*. Sicut, ſi duo de aliqua imagine ita loquantur, ut alter dicat: mihi valde placet hæc imago: & alter ſubjungat, ego etiam in illa complaceo, quamvis hic poſterior ſolus proferat hæc ultima verba, tamen in eis alium connotat ſeu comprehendit ſecum complacentem. Ad hunc ergo modum ait Pontifex, Patrem, dicendo, *Complacui*, in eo verbo cæteras perſonas indicaſſe & comprehendiſſe ut in Chriſto placentes. Ex hac autem ſubtili illius verbi ponderatione non infert Adrianus, Patrem vocare Chriſtum ut hominem filium ſuum dilectum in prædicto ſenſu, id eſt, quantum ad humanam naturam, ſed ſolum in alio ſenſu, ſcilicet, quantum ad ſuppoſitum, non quomodocumque, ſed ut actu & vere ſubſiſtentem in utraque natura. Et ex hoc ſenſu intelligendum eſt, quod ait, ibi non eſſe ſermonem de Chriſto ſecundum divinitatem (ſubintellige, ſolam & præciſam ab humanitate) id eſt, non eſſe ſermonem de illo, qui in ſola divinitate ſubſiſtat, ſed ſimul in humanitate, quique ſimul *ſit Dei*, *hominiſque filius*, ut idem Pontifex dicit. Et in hoc ſenſu & in nullo alio eſt optimum argumentum Adriani: nam ea, quæ ibi dicuntur, de uno & eodem dicuntur, & tamen non omnia conveniunt ei ſecundum divinitatem, quale eſt, quod in eum Spiritus ſanctus deſcenderit, & quod in eo Pater complaceat: ergo idem ipſe, de quo hæc dicuntur, eſt ipſemet filius Dei naturalis, non ſolum ut ſubſiſtens in divinitate, ſed etiam ut ſubſiſtens in humanitate ratione ſuppoſiti, ut dictum eſt. Tertio, cum in ſuperioribus oſtenſum ſit, hanc propoſitionem abſolute prolatam: *Chriſtus*, *ut homo*, *eſt Filius naturalis Trinitatis*, falſam eſſe, quia indicat, Chriſtum ut hominem eſſe perſonam diſtinctam a tota Trinitate, qua veriſimilitudine dici poteſt, Adrianum Pontificem, vel in eo ſenſu fuiſſe ſimpliciter locutum, vel, quod incredibilius eſt, illam propoſitionem definiviſſe, & juxta illam prædictum teſtimonium declaraſſe? Igitur ex illo teſtimonio & argumento Adriani non poteſt inferri eſſe ab eo definitam illam propoſitionem, Chriſtus in quantum homo, eſt filius Dei naturalis, in ſenſu tertiæ concluſionis, in quo a Theologis diſputatur, ſed tantum in ſenſu ſecundæ aſſertionis, in quo a ſolis hæreticis negatur.

Sed urgebit aliquis, quia adhuc juxta hanc interpretationem non eſt firmum argumentum Pontificis, totum enim fundatur in ponderatione illius verbi, *complacui*, quod tamen nullum habet ſingulare myſterium, neque ex vi ſuæ ſignificationis dicit reſpectum ad alios ſimul placentes, ut ex uſu Latinorum conſtat, & evidentius ex verbo græco illi reſpondente, Εὐδοκέω, quod nihil aliud ſignificat, quam beneplacitum habere ad aliquem: eſtque hoc verbum peculiare divinis literis ad declarandum hunc ſingularem & maximum effectum ad aliquem. Ac deinde, licet daremus, verbum illud ſignificare aliorum conſortium in tali affectu & beneplacito, cur non poſſet æternus Pater id dicere de ſuo filio ſecundum divinitatem? nam etiam Spiritus ſanctus in illo complacet, & Filius ipſe ſibi ipſi placet, etiam ſi neque a ſe, neque ab Spiritu ſancto procedat, quod non refert, quia illud verbum non ſignificat conſortium in origine ſeu productione, ſed tantum in affectu, ut, ſi inter homines Pater ſimul cum amicis bonum affectum habeat ad filium, in omni proprietate & rigore dicere poteſt, in te complaceo, quia alios conſortes in illo affectu habet, quamvis non ſint conſortes in munere & relatione patris. Reſpondetur primum, hic habere locum ſolutionem ſupra indicatam, ſcilicet, non oportere omnia & ſingula, quæ ad definitionem confirmandam afferuntur, eſſe efficacia: aliqua enim afferri poſſunt ad majorem doctrinæ abundantiam & ornatum, & ad majorem ac ſubtiliorem verborũ Scripturæ ponderationem], quæ optima eſt, quando & veritati fidei conſonat, & præ ſe fert elegantiam, quæ omnia reperiuntur in illa expoſitione dicto modo intellecta. Deinde addi poteſt, ſatis eſſe, quod ex toto illo teſtimonio ſufficienter probetur intentum, quamvis ſingulorum verborum ponderatio non ſit omnino convincens. Itaque, quod ibi ſit ſermo de Chriſto homine, & quod ille ut in humanitate ſubſiſtens ſit filius Dei naturalis, manifeſte probatur ex illo teſtimonio, quia Spiritus ſanctus non deſcendit in Chriſtum, niſi ut ſubſiſtentem in humanitate. Hinc vero ſumpſit occaſionem Adrianus ponderandi verbum complacendi, quod peculiariter videatur ad humanitatem referri: nam Spiritus ſanctus, deſcendendo in ſpecie columbæ, ſatis oſtendit ſuum ſingularem affectum in Chriſtum: cum ergo ait Pater, ſe etiam in illo complacere, optime illud Patris beneplacitum ad Chriſtũ ut hominem cum conſortio aliarũ perſonarum refertur.

Dico quarto. Hæc propoſitio, Chriſtus eſt filius Dei adoptivus, duplicem habet ſenſum hæreticum, & nullum habet proprium, in quo verificari poſſit: unde ſimpliciter hæretica cenſenda eſt. Declaratur, nam tribus modis fingi poteſt, Chriſtum hominem eſſe filium Dei adoptivum: primo ex parte Verbi, ſcilicet exiſtimando, Verbum ſecundum ſe non eſſe filium Dei naturalem, ſed eſſe creaturam, quæ, ut ſit filius Dei, adoptione indiget, & hoc pertinet ad hæreſim Arianam, & fortaſſe hoc ſenſu Bonoſus, & ſequaces dixerunt, Chriſtum eſſe filium Dei adoptivum, quorum hæreſis antiquior eſt Felice & Elipando, ejus enim meminit Iſidorus lib. 8. Originum cap. 5. Et in eodem ſenſu damnat Concil. Tolet. XI. in confeſ. fidei, illam propoſitionem, Verbum eſt filius Dei adoptivus, & ſimiliter damnant illam Patres, quando diſputant contra Arium, ut in ſuperioribus citatum eſt, & addi poſſunt Hilar. lib. 3. & 6. de Trinit. Athan. ſerm. 4. cont. Arian. Auguſt. in Enchirid. c. 38. & ſeq. Beda in c. 7. Joan. Secundo modo fingi poteſt Chriſtus, filius adoptivus ex parte hominis, quia nimirum non ſola humanitas, ſed etiam hic homo Chriſtus ut ſic tantum eſt ſervus & creatura, & adoptione indiget ut fiat filius Dei, & per ſolam illam factus eſt filius Dei, & hoc modo errarunt Felix & Elipandus, & ante ipſos Neſtorius & ſequaces quoad rem ipſam, quamvis non conſtet, illis verbis uſos fuiſſe: unde in hoc ſenſu eſt etiam hæretica illa propoſitio, & in eo proprie damnatur in Concil. Francoford. & ſufficienter convincitur teſtimoniis Scripturæ, & Sanctorum, quæ in eo adducuntur. Tertio modo exiſtimari poteſt Chriſtus adoptivus ratione totius compoſiti ex humanitate & ſubſiſtentia Verbi, nam ut ſic eſt Chriſtus una perſona compoſita, ut ſupra oſtenſum eſt, quæ perſona compoſita eſt capax filiationis: hoc enim modo hic homo Chriſtus vere ac proprie dicitur filius Virginis, & ſupra ſectione prima oſtenſum eſt, Chriſtum etiam ut hominem eſſe filium Dei ratione gratiæ unionis. In hoc ergo ſenſu falſa etiam eſt illa propoſitio: nam, ut oſtendimus ſectione ſecunda, etiam hæc filiatio Chriſti ut hominis ad Deum non eſt adoptiva, ſed naturalis: ergo neque ob hanc filiationem poteſt verificari illa propoſitio, Chriſtus eſt filius adoptivus: ergo nullum habet ſenſum verum, & alioqui habet duplicem ſenſum hæreticum: ergo ſimpliciter hæretica cenſenda eſt. Dices, quamvis falſum ſit, filiationem Chriſti ut hominis ad Deum eſſe adoptivam, tamen hactenus id non eſt ut hæreticum damnatum, ut in ſuperioribus oſtendimus: ergo in hoc ſenſu, & ratione hujus filiationis non erit hæreticum affirmare abſolute, Chriſtum eſſe filium Dei adoptivum, ſed erit ſub opinione, quamvis ſit falſum. Reſpondetur, illam propoſitionem formaliter & in propriis terminis, negari ſæpe in Concil. & a Patribus, qui, tam de verbo Dei, quam de Chriſto loquentes, non ſolum affirmant eſſe filium naturalem, ſed etiam negant eſſe adoptivum, ut patet ex Leone IX. in epiſt. 3. ad Petrum epiſ. Antioche. Inno. III. in c. In quadam. de celebr. Miſſar. & maxime ex Aug. tract. 2. 21. & 83. in Joan. & li. contr. Secundinum Manich. c. 5. & de Eccleſiaſt. dogma. c. 2. & reliquis ſupra cit. & alios quos refert Concil. Francoford. cujus aliqua etiam verba infra referam. Hoc ergo ſatis eſſe debet, ut illa propoſitio rejicienda ſit ut hæretica. Ratio autem eſt, quia illa propoſitio ex vi & proprietate verborum, non tantum non eſt affirmativa, ſed virtualiter negativa, quia filius adoptivus ſimpliciter non dicitur

niſi

nisi qui naturalis non est: hæc enim negatio est fundamentum vel conditio prærequisita ad adoptionem, ut sæpe dicitur in prædicto Concil. Francoford. & constat ex ipsamet voce, & ex prima ratione & institutione adoptionis: est enim introducta, ut is, qui caret naturalibus filiis, loco illorum aliquem sibi in filium adscribat. Erit ergo illa propositio hæretica, ratione negationis, quam simpliciter prolata includit. Sed hinc ulterius fit, ut etiam ipsa affirmatio simpliciter prolata sit falsa & hæretica, quia tribuit filiationem adoptivam ei, cui secundũ fidem non convenit. Christus enim simpliciter positus a parte subjecti stat pro divino supposito: illi ergo attribuitur in illa propositione filiatio adoptiva, & ab eodem removetur simpliciter filiatio naturalis. Sic Concil. Francof. in lib. Sacrosyllab. col. 7. *In Dei Filium non cadit nomen adoptionis, quia semper verus filius & post assumptum hominem veri filii vocabulum non amisit, qui nunquam verus desiit esse filius*: & Hilar. d. lib. 6. de Trinit. *Nunquid etiam nunc adoptionis in eo erit nuncupatio, in quo proprietatis est nomen.* Legantur supra dicta q. 16. ar. 9. & disp. 35. sect. 4. nam postquam declarata res est, in usu verborum servandæ sunt regulę supra datę de communicatione idiomatum, nam ex illis tota hęc res pendet, supposita significatione terminorum. Unde, quamvis verum censeam, illam propositionem, simpliciter dictam, esse hæreticam, id tamen non tam est ob definitionem Conc. Francof. quam ob propriam significationem & suppositionem terminorum, sive Christo ut homini conveniat filiatio adoptiva, sive non, ad eum modum quo censetur hæc propositio facere sensum hæreticum, Christus incepit esse, quia includit negationem repugnantem supposito secundum se, quamvis cum addito, Christus homo inceperit esse.

Quinta assertio. Dices quinto. Hæc propositio, Christus, in quantum homo, est filius adoptivus, sumpta illa determinatione ratione suppositi hujus humanæ naturæ, est hæretica: & in hoc sensu damnatur in Conc. Francoford. Prior pars est evidens, quia eo sensu significatur, suppositum hujus humanitatis non esse filium Dei naturalem, quod est hæreticum. Posterior pars probata est satis in superioribus.

Sexta assertio. Unde dico sexto. Hæc propositio, Christus in quantum homo est filius adoptivus, licet falsa sit, non tamen est hæretica: censenda tamen est improbabilis. Prima pars de falsitate, probata est sect. præced. Secunda sufficienter etiã probata est declarando definitionem Conc. Francof. nam ante illud Concilium, propositio illa nullibi damnata est, nec falsitas ejus ex revelatis evidenter colligitur, sed pendet ex aliquibus principiis naturalibus seu moralibus, quæ non sunt ita evidentia. Rursus post illud Concilium, quamdiu ejus definitio ignorata est, non est etiam illa propositio ut hæresis damnata, sed ut opinio inter Theologos habita est: nunc autem, quamvis Concilium illud non ignoretur, tamen adhuc definitio illius non est ita clare repugnans illi propositioni, ut possit eam reddere hæreticam; imo (ut ego probabilius esse censeo) intentio & definitio Concilii non fuit, de illa propositione in eo sensu tractare aut eam damnare: ergo nullum est fundamentum, ex quo possit hæretica censeri. Denique non solum antiqui, sed etiam moderni Theologi ita sentiunt de illa propositione. Unde Palac. 3. d. 10. disp. 1. solum ait, proprie non esse admittendam locutionem illam. Dices eamdem esse rationem de hac propositione & de altera Christus est filius adoptivus, imo unam ex altera inferri, quia determinatio non est conditio diminuens aut assignans solam humanitatẽ. Respondetur, negando assumptum, quia illa determinatio adjuncta ex parte subjecti determinat illud, ut non supponat pro persona Verbi absolute & secundum se, seu materialiter, ut ajunt, sed formaliter pro persona composita, ut composita est ex Verbo & humanitate: non est autem ita clare repugnans fidei attribuere filiationem adoptivam personæ compositæ ut sic, sicut attribuere illam personæ Verbi simpliciter & absolute. Unde etiam fit (quod maxime ad rem spectat) ut, addita determinatione, negatio filiationis naturalis inclusa in filiatione adoptiva non referatur ad personam Christi & Verbi absolute, sed ad personam ut compositam, seu quatenus hic homo est: non est autem de fide, Christum ut hunc hominem esse filium naturalem, ut ostensum est: ergo neque alia propositio tribuens Christo adoptionem cum illa determinatione potest esse hæretica ratione negationis inclusæ; non est ergo eadem ratio de illa propositione simpliciter prolata & cum determinatione.

Objectioni respondetur. Dices. Si hæc vera sunt, non solum probare, illam propositionem non esse hæreticam, sed etiam non esse improbabilem, nec aliqua censura dignam; si enim damnata a Concil. Francoford. non est, eamdem probabilitatem retinet, quam habuit antequam illud Concilium in lucẽ prodiret. Imo, si ex illa non sequitur altera propositio absoluta, Christus est adoptivus, probabilior censenda erit, quia solum includit negationem filiationis naturalis secundum extraneam naturam, quę negatio non repugnat, imo optime esse potest cum filiatione naturali secundum aliam naturam intrinsecam & propriam. Respondetur ad priorem partem, propositionem illam (ut ego existimo) etiam secluso Francof. Concilio semper fuisse parũ & fere nihil probabilem, quia, licet unus aut alter Theologorum ea docuerit, reliquorum omnium & graviorum consensus illi repugnavit, propter gravissimas rationes supra tactas, cum tamen opinio Durandi nullo satis probabili principio nitatur, sed aut necessario supponat, Christum ut hominem non esse gratum & sanctum ex vi unionis, neque illi esse connaturalem gratiam & jus ad gloriam, vel certe male declaret rationem adoptionis, quæ ex institutione ejus usus & sapientum sumenda est. Addo deinde, illam opinionem jam nunc esse longe improbabiliorem, quam antea. Primo quidem, quia, licet non constet, definitione Conc. Francof. esse damnatam, tamen non est hoc adeo certum, quin possit aliquo modo in dubium revocari, & saltem obiter constat multa in eo Concilio dici, ex quibus vehementer illa opinio impugnatur. Accedit, quod ob dictas causas, & quia illa locutio non est a Patribus usitata, neque illorum locutionibus conformis, sed magis accedens ad modum loquendi hæreticorum, ab omnibus modernis scriptoribus, & doctoribus Theologis rejicitur. Merito ergo valde protervus ac fortasse temerarius censeri deberet, qui nunc illam doceret. Neque enim omnis opinio, quam aliqui Theologi aliquando sine temeritate docuerunt, in eodem semper gradu probabilitatis, vel opinionis perseverat, ut per se notum est. Ad posteriorem partem respondetur, illam propositionem cum illa determinatione, *in quantum homo*, non esse falsam solum quia ex illa sequatur alia absoluta & sine determinatione, Christus est filius adoptivus, nam re vera immediate ac formaliter non sequitur, quãvis mediate & ratione materiæ tandem inferri possit valde probabiliter; sed est falsa, quia includit negationem filiationis naturalis, quæ tamen falso negatur de Christo etiam ut homine, ut ex pr. sect. constat. Item etiam, quia attribuit Christo ut homini proprietatem repugnantem ineffabili unioni, & compositioni secundum subsistentiam humanitatis ad Verbum. Tamen, quia hæc repugnantia non est tam clara, ut ex principiis certis evidenter inferatur, ideo non damnatur illa propositio ut hæretica vel erronea: rejicitur tamen ut improbabilis (præter causas dictas) quia principia, ex quibus illa repugnantia infertur, vel sunt per se satis manifesta, si sint philosophica, vel, si sint Theologica, sunt ita certa, ut non possint sine temeritate negari, ut ex rationibus sectione precedente factis satis constat.

Rationibus dubitandi satisfit. ¶ Ad rationes dubitandi in principio propositas fere in superioribus responsum est, nam duo priora argumenta procedunt ex quadam æquivocatione, quæ latet in illa particula, *in quantum homo*, vel *secundum humanitatem*, quæ, ut diximus, sumi potest, vel formaliter ad designandam naturam, vel ex parte suppositi ad designandum suppositum talis naturæ, quatenus eidem naturæ conjunctum est: in testimoniis autem adductis non sumitur priori modo, sed hoc posteriori, ut ex variis auctoribus, & ex verbis ipsius Concilii, & rationibus ostendimus. Tertium vero argumentum recte concludit, ex sententia Durandi posse tandem deduci errorem distinguentium personas, in Christo, tamen, quia hæc deductio non est ita evidens quin fundetur in aliquibus principiis non omnino certis aut evidentibus, ideo non damnatur illa opinio ut hæretica, vel erronea.

SECTIO IV.

Utrum Christi humanitas possit dici adoptata.

HActenus diximus de Christo, tam simpliciter sumpto, quam cum determinatione, *secundum humanita-* Doctrinæ ...

nitatem, nunc dicendum supereſt de humanitate ipſa, nam, licet aliqui hanc quæſtionem confundant cum altera de Chriſto ut homine, tamen revera eſt diverſa, ſicut humanitas ipſa quid diſtinctum eſt a Chriſto ut homine, nec deciſio unius ex altera formaliter ſequitur, ut in ſect. 2. tactum eſt. Eſt igitur hic ſpecialis ratio dubitandi, quia humanitas eſt natura extranea reſpectu Verbi, & ex ſola Dei dilectione & liberalitate ordinata eſt, ut Verbo conjungeretur: neque enim ea gratia ullo modo ei debita erat, unde prius etiam natura extitit, quam ei talis gratia conferretur: ergo hujuſmodi gratia vel acceptatio ad illam revera habet rationem adoptionis reſpectu humanitatis. Probatur conſequentia, quia, cum humanitas non ſit perſona, ſed natura tantum, adoptanda eſt ut natura, non ut perſona: ergo conditiones adoptionis in illa inveniri debent ut in natura, non ut in perſona: ergo ſatis eſt quod ſit extranea, & præexiſtens, & gratis dilecta, ut eſt quædam natura. Et confirmatur teſtimonio Hilarii l. 2. de Trin. poſt medium dicentis: *Poteſtatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoptatur*; & Marii Victorini l. 1. contra Arium, ubi tractans verba Marthæ Joan. 11. *Quoniam tu es Chriſtus Filius Dei, qui in hunc mundum veniſti*, ait: *Non ſic Filius quemadmodum nos: nos enim adoptione filii, ille natura, etiam quadam adoptione Filius eſt Chriſtus, ſed ſecundum carnem*: quod poteſt recte intelligi de adoptione ipſius carnis ſeu humanitatis. In contrarium autem eſt, quia ſi humanitas eſſet adoptata, etiam ratione illius Chriſtus dici potuit adoptatus, tanquam in natura adoptata ſubſiſtens.

Difficultatis cauſa.

Aliquorũ opinio.

In hac re Theologi quidam exiſtimant, relationem aut denominationem filii non eſſe propriam ſuppoſiti, ſed poſſe etiam naturæ convenire, quando illa realiter præcedit, vel ſanctificatur, probabile exiſtimant, humanitatem Chriſti non ſolum adoptatam ſed etiam filiam adoptivam Dei denominari poſſe, & hic modus dicendi poteſt ſumi ex Scoto in 3. d. 10. quamvis non clare illum doceat, nec definiendo, ſed ut probabilem tantum. Alii vero, qui melius ſentiunt, relationem & nomen filii ſuppoſito tantum & non naturæ attribui, negant quidem, humanitatem eſſe filiam adoptivam, quidam vero eorum concedunt nihilominus, humanitatem eſſe adoptatam, quia ex gratia Dei prædordinata eſt ad participationem hæreditatis æternæ. Atque ita opinantur Gabriel & Almain. in 3. d. 10. ubi Major idem ſentiens addit, concedi poſſe, Chriſtum habere adoptionem ſecundum humanitatem, quia per hoc nihil aliud ſignificatur, quam quod habet humanitatem adoptatam. Nonnulli vero ex Junioribus exiſtimant, illam propoſitionem non ſolum falſam eſſe, ſed etiam hæreticam, quia ex illa ſequitur, Chriſtum ut hominem eſſe filium adoptivum, quod in Concilio Francoford. putant eſſe damnatum, & quia in eodem Concilio expreſſe id negatur, & carnis aſſumptio contra adoptionem diſtinguitur. Unde in libro Sacroſyllabo circa principium ſic dicitur: *De Beata Virgine inenarrabiliter ſumpſit, non adoptavit carnem*.

Adoptionis cognomen Chriſti humanitati repugnans.

Dico primo. Humanitas Chriſti, nec proprie, nec vere dici poteſt adoptata. Ita D. Thom. hic art. 4. ad 1. & eſt communis ſententia. Et quidem, ſi ſpectemus primam originem & rationem adoptionis, pro ut inter homines introduci potuit & eſſe in uſu, manifeſtum eſt, adoptionem non verſari circa naturam ut naturam, ſed circa perſonam: ergo ex vi proprietatis hujus vocis in ſua primæva ſignificatione non poteſt dici natura ut ſic adoptari, ſed coadoptari cum perſona: quod de humanitate Chriſti dici non poteſt, quia cum perſona nec ſecundũ ſe, neque ut humana fuerit adoptata, neque humanitas ipſa coadoptari potuit: & hoc quidem ſatis eſt, quoad vocis proprietatem. Quod vero ad rem ipſam & ad falſitatem pertinet, declaratur in hunc modum; nam vel humanitas Chriſti adoptata eſt ad habitualem gratiam, vel ad hæreditatem æternam, vel ad gratiam unionis. Præter hęc enim nihil aliud excogitari poteſt. Sed ad nullum horum adoptata eſt: ergo non fuit adoptata. Prima pars minoris, quæ eſt de gratia habituali, probatur primo, quia neque nos adoptamur proprie ad gratiam habitualem ſed potius per gratiam habitualem adoptamur ad vitam, ſeu hæreditatem æternam. Non enim dicitur aliquis adoptari ad aliud, niſi quando recipit jus ad illud tanquam ad hæreditatem filii; & ideo prædeſtinatus eo tempore, quo eſt in peccato mortali, nondum eſt adoptatus, quia licet ſit prædordinatus ad vitam æternam, tamen nondum acquiſivit jus ad illam ſecundum præſentem juſtitiam: quia ergo nos non adquirimus unquam jus ad gratiam, ſed illam gratis accipimus, & per illam habemus jus ad gloriam, ideo non dicimur proprie adoptari ad gratiam, ſed per gratiam ad gloriam: idem ergo erit in Chriſti humanitate. Dices non procedere in illa rationem factam, quia illa per unionem hypoſtaticam acquiſivit jus ad gratiam. Reſpondetur, nos loqui de humanitate, prout ordine naturæ anteceſſit unionem, nam, ſi unio ſupponatur, jus, quod ad illam ſequitur, non pertinet per ſe ad humanitatem, ſed ad Chriſtum, qui ex unione reſultavit: unde, ſi reſpectu Chriſti illud jus non eſt adoptionis, ſed connaturalitatis, nec reſpectu humanitatis unitæ eſſe poterit. Unde argumentor ſecundo in hunc modum, quia humanitati prius natura communicatur gratia unionis, quam gratia creata, nam hæc datur ut proprietas conſequens unionem, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt: ergo, ſi unio non eſt adoptio, neque gratia habitualis data eſt humanitati Chriſti ratione adoptionis: oſtendemus autem ſtatim, unionem non eſſe adoptionem: ergo nulla ratione dici poteſt illa humanitas adoptata ad gratiam habitualem.

De adoptione ad habituale gratiam probatur.

Idẽ oſtenditur de adoptione ad æternam hæreditatem.

Atque eiſdem rationibus oſtendi poteſt non eſſe adoptatam illam humanitatem ad gloriam ſeu hæreditatem æternam, nam, vel ad illam adoptaretur per gratiam habitualem, vel per gratiam unionis. Primum dici non poteſt, quia gratia habitualis non eſt data illi humanitati per modum adoptionis, id eſt, ex primaria quaſi generatione, & benevolentia mere gratuita, & tanquam naturę omnino extranea, ſed per actionem quaſi conſequentem unionem, & ex quodam debito illius, & tanquam naturæ jam deificatæ, & factæ quodammodo divinę, & quaſi proprię verbi per unionem: ergo non ordinatur illa humanitas ad beatitudinem tanquam ad illam adoptata per hujuſmodi gratiam. Secundum probatur, quia gratia unionis eſt altioris ordinis & rationis, quam ſit gloria ipſa: ergo non poteſt illa eſſe adoptio ad gloriam. Sed hoc fortioribus rationibus ſtatim oſtendetur. Nunc confirmatur primo hęc pars ad hominem contra Gabrielem, quod non videatur conſequenter loqui: nam, ſi humanitas Chriſti adoptatur, quatenus ad beatitudinem ordinatur, cur non dicetur etiam filia adoptiva? Nam non minus eſt proprium ſuppoſiti operari, quam generari: ergo tam erit proprium ſuppoſiti ordinari ad vitam ęternam, quæ in operatione conſiſtit, quam eſſe filium, quod eſt, eſſe cujuſdam generationis terminum: ergo ſi hoc non obſtante humanitas adoptari dicitur, dicetur etiam filia, vel e converſo, ſi non eſt filia, ut revera non eſt, neque ipſa proprie ordinatur ad vitam, ſed Chriſtus ut ſubſiſtens in ipſa: illa vero quaſi coordinatur cum Chriſto (ut ſic dicam). Si ergo reſpectu ipſius Chriſti ut hominis talis ordinatio ad vitam non eſt adoptio, quia eſt ex debito unionis & conſequens illam, nec reſpectu humanitatis ejus eſſe poterit. Unde confirmatur ſecundo, cur enim negat, Chriſtum ut hominem eſſe adoptatum, ſi humanitas ejus adoptata eſt? cũ verius ac proprius Chriſtus ut homo prędordinetur ad beatitudinem, quam humanitas ejus. Vel ergo id non ſatis eſt ad adoptionem, & ita neque humanitas eo titulo erit adoptata, vel ſi id ſatis eſt, ipſe etiam Chriſtus ut homo dicendus erit adoptatus, & filius adoptivus, cum ſit ſuppoſitum. Quod ſi dicat, reſpectu Chriſti ut hominis illam ordinationem ad vitam non eſſe adoptionem, quia non eſt ex mera gratia & benevolentia extrinſeca, ſed quodam modo ab intrinſeco ex debito propriæ perſonæ. Contra hoc eſt, quia eadem ratio de humanitate procedit, quia non eſt per ſe primo ordinata ad vitam, ſed ad eſſe perſonale filii Dei, ex quo conſecutum eſt debitum habendi beatitudinem, & ordinatio in illam ratione talis debiti: ergo non magis poteſt illa ordinatio habere rationem adoptionis reſpectu humanitatis, quam reſpectu Chriſti ut hominis. Supereſt, ut ultimum membrum probemus, ſcilicet, non poſſe humanitatem dici adoptatam ad gratiam unionis. Et quidem, ſi in rigore ſiſtamus in illa forma loquendi, cum per adoptionem acquiratur jus filii ad hæreditatem, ad quam quis adoptatur, non poterit dici humanitas adoptari ad unionem, quia nullam priorem gratiam recipit, qua jus, vel proportionem, aut diſpoſitionem aliquam ad talem unionem acquirat. Sed non eſt neceſſe in hac forma loquen-

Idem de adoptione ad gratiam unionis.

quendi vim facere, nam dici facile poteſt ſufficere extrinſecam Dei ordinationem, quia illa humanitas gratis dilecta ſeu acceptata eſt, ut a primo inſtante ſuæ conceptionis Verbo uniretur, ſicut humana adoptio fit per ſolam intrinſecam ordinationem & acceptationem. Vel dici etiam poteſt, illam locutionem eſſe intranſitive ſumendam, & ad modum cauſæ & effectus formalis, ita ut dicatur humanitas adoptata ad eſſe perſonale filii Dei per gratiam unionis, tanquam per formale vinculum, quo ipſa unitur Dei Filio. Ad rem ergo, omiſſo loquendi modo, unionem illam neque eſſe adoptionem, neque ex adoptione, probari poteſt hoc modo: quia adoptio ſolo affectu conjungit adoptatum adoptanti; ſed unio illa non conjungit humanitatem Verbo ſolo affectu, ſed re ipſa: erga illa non eſt adoptio. Minor de fide certa eſt, ut patet ex dictis ſupra q. 2. ubi oſtendimus eſſe unitam ſubſtantialiter Verbo. Major probatur ex conditionibus, & natura adoptionis ſupra explicatis: ex quibus conſtat, adoptionem eſſe mere gratuitam ex benevolentia adoptantis. Unde in dicto Concilio Francoford. in lib. Sacroſyllabo col. 7. adnotat Paulinus, hoc ipſum indicari in ipſo nomine adoptionis. *Nam adoptatio*, inquit, *ex affectione ducit vocabuli ſui originem*, quia is, qui adoptat, quaſi optãs habere filium, cum proprium & naturalem non habeat, ex affectu, & benevolentia acceptat alienum, ſuumque facit, non re, ſed affectione tantum. Unde in epiſtola ejuſdem Concilii ad Epiſcopos Hiſpaniæ verſus finem: *Quid eſt*, dicitur, *adoptio, niſi charitatis copulatio, qua pater adoptione ſibi copulat filium, quam proprium non habet*.

Sed hæc ratio, licet reſpectu perſonæ Chriſti ut ſubſiſtenti in humanitate, eo ſenſu, quo de illa loquitur Concilium Francoford. ſit efficax, quia filiatio Chriſti nullo modo manat ex dilectione, non enim eſt filius quia dilectus, ſed potius dilectus quia filius, quo modo intelligitur illud, *Hic eſt filius meus dilectus*, ut ſequenti tomo latius declarabo. Nihilominus reſpectu humanitatis non apparet efficax ratio, neque ex firmo principio procedens, niſi recte exponatur, aliquidque ei addatur. Declaratur, quia licet ſit verum, adoptionem oriri non ex natura, ſed ex benevolentia & affectu, non tamen eſt verum ſiſtere in ſola benevolentia & affectu, nam poteſt efficere realem unionem, ſeu ad illam terminari. Quamvis enim humana adoptio voluntate fiat, & ſola extrinſeca illius denominatione conſummetur, quia imperfecta eſt, tamen adoptio divina non conſiſtit ſolum in extrinſeca benevolentia, & acceptatione Dei, ſed facit realem mutationem in adoptato, illique communicat ſuam naturam, & divinitatem ſecundum intrinſecam quandam ejus participationem, juxta illud: *Magna & pretioſa nobis promiſſa donavit, ut divinæ efficiamur conſortes naturæ*. Per hanc autem participationem naturæ divinæ non ſolum affectu conjungimur Deo, ſed reipſa efficimur illi ſimiles, nec ſolum extrinſece ordinamur ad hæreditatem Dei, ſed intrinſece habemus naturam, cui illa hæreditas debetur: ergo divina adoptio, licet ex affectu & benevolentia Dei gratuita oriatur, tamen non eſt ſola denominatio ab illa, ſed eſt vera & realis aſſimilatio, ſed conjunctio adoptati ad adoptantem: ergo ex hac parte non repugnat, humanitatem Chriſti eſſe adoptatam, quia ex ſolo affectu & gratuita benevolentia Dei ordinata fuit ad unionem, quamvis ille effectus terminatus fuerit ad realem immutationem, veramque unionem cum filio Dei.

Hoc autem conſtituto, explicandum ſupereſt, ſi realis infuſio gratiæ creatæ eſt adoptio, cur etiam realis unio naturæ creatæ non ſit adoptio? Sicut enim infuſio gratiæ eſt ſupra naturam perſonæ creatæ, ita & hæc unio eſt ſupra naturam humanitatis: & ſicut illa infuſio ex benevolentia fit ad perſonam ex ſe extraneam reſpectu gratiæ, ita hæc unio ex benevolentia fit in humanitate ex ſe extranea reſpectu talis unionis, & ſicut, facta hac unione, ex vi ejus talis natura deificata manet, illique propter eam cauſam debetur hæreditas, ita, facta gratiæ infuſione, ex vi ejus homo manet ſanctificatus, eique debetur hæreditas intrinſeco connaturalitatis debito: ergo ex illa ratione non poteſt colligi ſufficiens differentia, ob quam humanitatis aſſumptio non ſit adoptio. Addendum ergo eſt: etſi verum ſit has omnes ſimilitudines verſari inter gratiam unionis & infuſionem gratiæ creatæ: nihilominus tamen magnam quandam differentiam inter has gratias intercedere, ratione cujus una eſt gratia adoptionis, & non alia. Quo etiam fit, ut, licet omnis adoptio divina ſit gratia ex gratuita Dei benevolentia proveniens, non tamen e converſo omnis gratia communicata ex gratuita benevolentia Dei ſit adoptio. Differentia autem inter has gratias eſt, quia una eſt gratia accidentalis, altera ſubſtantialis, una creata, altera increata, una per communicationem cujuſdam participationis divini eſſe, altera per communicationem veram & realem ipſiuſmet divinæ perſonæ.

Ex hac autem differentia, quæ ſatis nota eſt ex ſuperioribus, optime colligitur ratio, cur, licet gratia habitualis ſit gratia adoptionis, non tamen gratia unionis: nam adoptio non facit ſubſtantialem unionem inter adoptatum & adoptantem, ſed accidentalem tantum, gratia autem unionis facit ſubſtantialem unionem; non eſt ergo adoptio, ſed aliquid majus adoptione. Vel aliter, per adoptionem non communicat adoptans adoptato ſuum proprium naturale eſſe, quod in ſe habet: per gratiam autem unionis communicat Deus naturæ aſſumptæ ſuum proprium eſſe perſonale: ergo. Item aliter declaratur, nam inter homines pater non adoptat ſuum filium naturalem, etiam ſi ex amore & deſiderio illius eum generet, quia communicat illi ſuammet naturam, quamvis non eamdem numero, ſed eamdem ſpecie communicet: ergo, ſi per impoſſibile, poſſet ex affectu communicare naturæ alterius a ſe non geniti ſuammet perſonam eamdem numero, non poſſet dici adoptare illam naturam, ſed altiori quodam vinculo illam facere ſuam, & quodammodo magis ſibi conjunctam, quam ſit filius naturalis ſuo patri, quando ſolum eſt inter eos identitas ſpecifica. Præterea declaratur aliter, nam, ſi quis poſſet ſua efficaci voluntate & affectu alienam ſubſtantiam ſuo corpori ſubſtantialiter unire, non diceretur adoptare illam, quia illud vinculum multo eſt altioris ordinis & rationis: ſed ſimiliter per hanc unionem magis unitur humanitas ipſi Deo, quam pars corporis ipſi toti uniatur; & ſimiliter, ſi anima poſſet efficacia ſuæ voluntatis unire ſibi corpus, & media ea unione illud facere conſors ſuarum operationum, non diceretur illud adoptare. Denique per ſolam adoptionem non communicatur filiatio naturalis: per hanc vero unionem communicatur ipſamet filiatio naturalis Dei per ſe ipſam, & non tantum per aliquam ſui participationem: ergo illa unio non poteſt dici adoptio. Unde hic etiam accommodari poteſt ratio, quam hic D. Th. tetigit, quod adoptio dicit habitudinem ad filiationem participatam: hæc autem unio non dicit talem habitudinem, ſed potius ad ipſam filiationem naturalem, cui ſubſtantialiter copulat naturam aſſumptam. Poteſt etiam ad hoc revocari illa ratio, quod adoptio ex ſua ratione poſtulat verſari circa perſonam, & non circa naturam tantum, hæc autem gratia unionis verſatur circa naturam, & proprie fit naturæ, non perſonæ, ut in ſuperioribus oſtenſum eſt. Major probari poteſt (præter ſupra dicta contra Gabrielem) quia adoptio, ut dixi, ſolum facit accidentalem unionem, inter adoptatum & adoptantem, & ideo ſupponit inter eos perſonalem diſtinctionem, & verſatur circa perſonam.

Unionis gratia quare non ſit adoptio.

Ob has ergo cauſas merito diſtinguitur gratia unionis a gratia adoptionis, ut eleganter tetigit D. Th. hic art. 4. præſertim in ſolutione ad ſecundum, ubi unico fere verbo attigit totam hanc doctrinam, ſcilicet, quod gratia unionis & habitualis conveniunt in principio, ſcilicet, quia ſunt ex affectu gratuito Dei, differunt autem in termino, quia per unum confertur filiatio naturalis, & ipſum eſſe perſonale Dei, per aliam vero tantum quædam illius participatio. Et eamdem tetigit ex Scholaſticis antiquioribus Albertus Magnus in 3. d. 10. art. 13. ubi recte notat, dupliciter contingere habere filiationem per ſe ſeu naturalem, uno modo per actum naturæ, quo modo filius æternus habet a Patre: *alio modo* (inquit) *per identitatem & per unionem ad illum, qui per naturam habet*: & hoc poſteriori modo ait communicari humanitati filiationem divinam per gratiam unionis, & ideo non eſſe adoptionem, ſed longe ſuperiorem gratiam. Et ex modernis eamdem differentiam tetigit Palacios in 3. d. 10. diſp. unica, dubio 1. ubi ait, Chriſti humanitatem non eſſe adoptatam, quia non habet eſſe participatum, ſed ipſum eſſe perſonale Dei, eamque differentiam ſignificavit Auguſt. lib. de Trin. & unit. Dei c. 11. t. 4. dicens: *Sunt iſti filii gratia, ille natura, quia in iſtis participatio divi-*

vini-

vinitatis, in illo plenitudo: quamvis enim eo loco, de filio secundum divinitatem loquatur: potest tamen ex illis verbis sumi non leve argumentum a simili. Denique hâc ipsam differentiam indicavit sæpe Concilium Francof. in verbis in principio citatis in ratione dubitandi, & in multis aliis, quæ occurrent facile attente legenti.

Instantia. Sed instabit aliquis, nam si rationes factæ efficaciter probant, gratiam unionis non esse adoptionem, propter eam excellentiam, in qua superet gratiam habitualem, similibus rationibus probari poterit, infusionem gratiæ habitualis non esse adoptionem proprie & in rigore, sed aliquid majus adoptione propter excellentiã, in qua superat humanam adoptionem. Primum enim humana adoptio, ut dicebamus, in solo affectu & benevolentia adoptantis consistit, & in illa & per illam formaliter perficitur, quia nullo modo est generatio, nec realis communicatio naturæ adoptantis respectu adoptati, & ideo etiam a jurisperitis existimatur tanquam quædam fictio juris, quia per illam habetur ut filius, qui revera filius non est: at vero justificatio non est solus affectus extrinsecus Dei, quamvis ab illo procedat, sed est quædam divina generatio vera, realis, ac physica, quamvis accidentalis: & per eam Deus communicet suam naturam, licet non ad æqualitatem, sed secundum quandam participationem. Addi etiam potest, per hanc actionem non solum communicare Deum sua bona creata, sed etiam se ipsum, vel quatenus justis datur ipsamet persona Spiritus sancti speciali modo, vel quatenus ipsamet essentia divina unitur Beatis in patria. In quibus omnibus multum superat justificatio hæc filiorum Dei adoptionem humanam, & longe alterius rationis est: ergo, vel ob hanc causam negandum est illam esse propriam & formalem adoptionem, sed aliquid eminentius; vel si, hac differentia non obstante, dicitur justificatio manere intra rationem adoptionis, quia non pervenit ad excellentiam veræ & naturalis generationis Filii Dei, licet sit quædã excellentior adoptio, eadem ratione dicetur gratia unionis esse quædem altior & eminentior adoptio, quam sit non solum humana, sed etiam divina per gratiam creatam, non transcendere vero rationem adoptionis, qui etiam non pertingit ad perfectionem propriæ & naturalis generationis filii Dei, neque confert jus ad beatitudinem per essentiam, sed solum ad participationem ejus.

Reprobatur. Respondetur, hoc argumento moveri potuisse, qui gratiam unionis, adoptionem appellarunt, quod lato & improprio modo dictum esse, etiam Gabriel ipse confessus est. Nos vero negamus proportionem & paritatem rationis, nam in justificatione servatur proprie ac formaliter id, quod est de ratione adoptionis, nempe quod sit gratuita quædam assumptio seu acceptatio ad hæreditatem personæ extraneæ concessa, id est, quæ ex se nullum jus ad talem hæreditatem habebat; quæ omnia formaliter reperiuntur in puræ creaturæ rationalis justificatione. Quod autem in illa intercedat infusio supernaturalium donorum, & participatio quædam intrinseca naturæ Dei adoptantis, provenit ex duplici notanda differentia, inter adoptionem humanam, & divinam. Prior est ex parte adoptantis, nam homo adoptans habet inefficacem voluntatem ad hoc, ut suo amore ac benevolentia intrinsece immutet, ac perficiat eum, quem adoptat. Dei autem adoptantis voluntas est potentissima, ut constituat objectum suo amori proportionatum, & ut intrinsece perficiat eum, quem singulariter diligit, dum eum adoptat. Posterior vero differentia declarat necessitatem hujus immutationis ex parte hominis adoptati. Nam in humana adoptione supponitur perfecta similitudo in natura inter adoptantem & adoptatum; solumque deest naturalis origo unius ab alio: hæreditas etiam, ad quam homo adoptatur, est ejusdem ordinis (ut sic dicam) nam ad similem hæreditatem potest homo habere naturale jus: quod deest homini, qui adoptatur, non ob excellentiam hæreditatis, neque ex defectu perfectionis ipsius hominis, sed tantum ex defectu originis: at vero secus est in divina adoptione, nam inter hominem qui adoptatur, & Deum qui adoptat, supponitur quidem origo, non tamen perfecta similitudo in natura, sed solum secundum quandam analogam convenientiam in gradu intellectuali. Hæreditas etiam illa, ad quam homo a Deo adoptatur, est superioris ordinis, & non est connaturalis ipsi homini, non tantum ex defectu originis, sed etiam ob excellentiam ipsius hæreditatis, & imperfectionem ipsius hominis. Unde ad naturalem beatitudinem homo non adoptatur, sed habet ad illam naturale jus, tam ex vi suæ perfectionis, quam ex vi suæ originis, secundum quam rationem non dicitur filius adoptivus, sed vel non attingit rationem filii, quia illa beatitudo naturalis non est proprie divina hæreditas, vel imperfectissimo modo dicetur filius naturalis per creationem: ob hanc ergo causam necessarium fuit, divinam adoptionem fieri per participationem quandam divinæ naturæ filiis adoptivis infusam, ut per eam similitudo in natura, quæ deerat, perficeretur quoad fieri posset inter creaturam & Deum, saltem in eo gradu, in quo pertingere posset creatura ad fruendum Deo in se ipso, in quo maxime divina hæreditas & beatitudo posita est. Quia vero hæc participata similitudo, & hæreditas illi respondens, quamvis fiat per dona intrinsecus infusa, semper est supra debitum personæ creatæ cui conceditur, & non efficit cum Deo substantialem unionem, sed accidentalem, ideo non transcendit rationem adoptionis, sed perfectiorem quandam illius speciem & rationem sortitur. Et hac etiam ratione dicitur hæc adoptio consistere, aut perfici unione secundum affectum, non quia excludat realem participationem naturæ Dei adoptantis, sed quia tota illa ordinatur, ut possit homo esse proportionatus ad fruendum Deo, & ad contrahendum cum ipso proprium & perfectum vinculum amicitiæ, & fieri unus spiritus cum ipso secundum affectum. At vero longe alia est excellentia unionis hypostaticæ, quæ non fit per unionem accidentalem, nec per participationem tantum, sed per communicationem ipsiusmet personæ divinæ; & ideo nullam habet formalem similitudinem, vel convenientiam cum adoptione, sed est gratia omnino alterius ordinis, ut declaratum est.

Ex his infero, & dico secundo, hanc propositionem; **Illatio.** humanitas non est adoptata; in quodam sensu esse de fide, simpliciter tamen, & in omni sensu, non esse de fide, quamvis jam satis certa esse videatur. Declaro singula, nam si adoptio proprie sumatur pro unione cum Deo per accidentalem gratiam, & sensus sit exclusivus, humanitatem scilicet Christi ita fuisse adoptatam, ut non habeat cum Deo aliud majus vinculum, sic est hæreticum tribuere adoptionem humanitati Christi, quomodo de adoptione ejus locutus est Nestorius, & (ut ego existimo) Felix & Elipandus. Si autem, vel sensus non sit exclusivus, sed tantum indefinitus, vel certe si quis mordicus contendat, adoptionis vocabulum & rationem posse extendi ad omne donum gratiæ liberaliter communicatum, ad quod jus ad participatam beatitudinem consequatur, sic non pertinet ad materiam fidei, neque est hæreticum adoptionem tribuere humanitati Christi, etiam si falsum sit. Primo quidem, quia illi humanitati data est gratia habitualis simul cum gratia unionis, & adhuc sub opinione positum est, an prius natura data fuerit gratia habitualis quam unionis: ergo, quia utramque gratiam admiserit in humanitate Christi, non erit hæreticus, etiamsi dicat esse adoptatam per gratiam habitualem, licet simul habuerit aliud majus vinculum cum Deo, quia nulli principio fidei repugnabit: ergo simpliciter appellare eam adoptatam propter dictum sensum, non est hæresis: quia illa verba non præ se ferunt exclusivum sensum, sed indefinitum tantum.

Quod si quis dicat, adoptionem in sua proprietate includere negationem arctioris vinculi, & substantialis unionis. Respondetur, propterea illum sensum esse falsum, non tamen esse hæreticum, quia illud principium, nec definitum de fide est, neque est tam evidens, ut sufficiat ad certam fidem faciendam. Secundo ob eamdem causam, si quis vocet humanitatem adoptatam propter ipsammet gratiam unionis, non quidem existimans, gratiam unionis non esse altioris rationis, aut non facere majus vinculum cum Deo, quam gratiam habitualem, sed existimans, convenire has duas gratias in ratione divini doni gratuiti, ad quod consequitur jus ad participationem hæreditatis æternæ, & nomen adoptionis convenire huic rationi communi, & omnibus sub illa contentis, non est cur in eo sensu hæreticus censeatur: & ideo licet impropria sit locutio, ut hic dixit D.Th. ad 1. & falsa, ut discursus a nobis factus ostendit, non tamen est hæretica, quia neque proxime repugnat alicui principio fidei, neque mediante aliquo principio evidente, ut objectio-

nes

nes in contrarium factæ satis declarant: nec denique est in se ipsa formaliter damnata, aut contraria definita in aliquo Concilio: maxime enim in Francofordiensi; sed in eo non, ut ex his, quæ de illius sensu supra diximus, constare potest, & in solutionibus argumentorum breviter iterum attingemus.

Rationi dubitandi satisfit.

Ad rationem ergo dubitandi in principio positam negatur consequentia, quia non omnis gratia gratuito collata habere potest rationem adoptionis, neque natura ut natura adoptari potest; non quia non possit gratis diligi, & ordine naturæ preexistere & extranea esse; sed quia natura ut sic non potest nisi ad substantialem unionem assumi, nam alias supponeretur subsistens in propria persona, & ita jam non naturæ sed personæ fieret gratia. Ad Hilarium respondet D. Th. & communiter Scholastici, improprie vocasse adoptionem carnis gratiam unionis. Alexander autem Alens. 3. p. q. 10. memb. 4. ait id dictum esse propter humanitatem in specie consideratam, non in individuo prout est in Christo: quod posset intelligi ad eum modum, quo Paulus ait, nos consurrexisse in Christo, & consedisse in cœlestibus. Sed hoc non solum est improprium, verum etiam omnino contra mentem Hilarii. Alii conjectant, mendosam esse literam Hilarii; & ubi legitur, *adoptatur*, legendum esse, *adoratur*. Dixerat enim paulo ante: *Adsunt Magi, involutum pannis adorant: per Magos cunarum sordes adorantur, vagitus per angelorum divina gaudia honorantur.* Et infra: *Aliud intelligitur, aliud videtur, infans vagit, laudantes angeli audiuntur, panni sordent, Deus adoratur, ita potestatis dignitas non amittitur, dum carnis humilitas adoratur*; sic enim optime quadrat ratio, ostendit enim, majestatem Christi non esse imminutam inter vagitus, &c. quandoquidem in ipsis adoratur. Et hæc lectio habetur in editione Parisiensi, anni 1544. Juxta quam lectionem, illa particula, *dum carnis humilitas adoratur*, non est causaliter sumenda, dignitas enim Verbi sub carne latentis non ideo amissa non est, quia adoratur, sed ideo adoratur, quia amissa non est: non potest ergo illa particula reddere causam, sed signum, ut sensus sit, *dum adoratur*, id est, siquidem adoratur. Et solum videri potest durum in hac lectione, quia illa particula in communi usu, & latina proprietate non videtur illam significationem habere, est tamen nihilominus probabilis lectio & responsio. Sed non est alia contemnenda, quam habent recentiores codices, eamque esse antiquam & communem, constat ex D. Th. & Scholasticis. Et potest reddere satis germanum sensum. Docet enim eo loco Hilarius, Verbi majestatem non fuisse imminutam ob assumptionem nostræ naturæ, idque concludit ex his, quæ in Christi nativitate acciderunt: nam infantulus in præsepe positus ab angelis prædicatur & laudatur, adoratur a Magis. Unde concludit, ex humilitate carnis Verbo conjunctæ non fuisse Verbi majestatem & potentiam amissam: & hoc est, quod ait: *Ita potestatis dignitas non amittitur, dum*, id est, quando, seu ex eo quod, *carnis humilitas adoptatur*, id est, assumitur. Hæc ergo verba Hilarii juxta hanc lectionem, & alia Marii Victorini declarant, quod diximus habere gratiam unionis respectu humanitatis aliquas proprietates & conditiones, in quibus cum adoptione convenit, ratione quarum per translationem & metaphoram solet interdum adoptio vocari: præsertim ad significandum, humanitatem gratis esse amatam, & assumptam e Verbo: in qua metaphora in eo sensu sumpta nullus est error, sed nobis cavenda est, tum quia, ut ostendimus, vere & proprie illa non est adoptio, tum etiam quia metaphora illa rarissime est usitata, & potest esse occasio erroris. Et hoc solum probat testimonium Concilii Francoford. ibi in contrarium citatum: distinguitur enim assumptio ab adoptione proprie sumpta, de qua hæretici loquebantur, contra quos Concilium illud loquitur, ut in superioribus visum est.

QUÆSTIO XXIV.

De prædestinatione Christi in quatuor articulos divisa.

Deinde considerandum est de prædestinatione Christi. Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum Christus sit prædestinatus.

Secundo, utrum sit prædestinatus secundum quod homo.

Tertio, utrum ejus prædestinatio sit exemplar nostræ prædestinationis.

Quarto, utrum sit causa prædestinationis nostræ.

Supponenda sunt hoc loco, quæ de prædestinatione in communi 1. p. q. 23. doceri solent, & abstinendo ab aliis opinionibus, certum est prædestinationem vel supponere, vel includere actum intellectus, & voluntatis, supponit enim voluntatem efficacem Dei, & dicit rationem mediorum, per quæ voluntas illa implenda est. Unde quia voluntas est quasi radix totius prædestinationis, de illa semper loquemur, & in ea explicabimus doctrinam hanc de prædestinatione Christi.

ARTICULUS I.

Utrum Christo conveniat prædestinatum esse.

Ad primum sic proceditur. Videtur, quod Christo non conveniat prædestinatum esse. Terminus enim prædestinationis videtur esse adoptio filiorum, secundum illud Ephes. 1. prædestinavit nos in adoptionem filiorum. Sed Christo non convenit esse filium adoptivum, ut dictum est †. Ergo Christo non convenit prædestinatum esse. 140.

1 d. 40. q. 2 cor. fin. & ad 5. & 3. d. 7. q. 2. 2. q. 2. & 3. 3. 2. 2. 3. & 4. cont. cap. 9. ad 2. & Ro. 1. li. 3. col. 3. q. præced. art. 4.

2 Præterea. In Christo duo est considerare, scilicet naturam humanam & personam. Sed non potest dici, quod Christus sit prædestinatus ratione humanæ naturæ, quia hæc est falsa, humana natura est filius Dei. Similiter etiam neque ratione personæ, quia illa persona non habet ex gratia quod sit Filius Dei, sed ex natura; prædestinatio autem est eorum quæ sunt ex gratia: ut in 1. parte dictum est. Ergo Christus non est prædestinatus Filius Dei.* 1. p. q. 23. art. 5.

3 Præterea. Sicut illud quod est factum non semper fuit, ita & illud quod est prædestinatum: eo quod prædestinatio antecessionem quandam importat. Sed quia Christus semper fuit Deus & filius Dei, non proprie dicitur quod homo ille sit factus filius Dei. Ergo pari ratione non debet dici, quod Christus prædestinatus sit filius Dei.

Sed contra est, quod Apostolus dicit Rom. 1. de Christo loquens. Qui prædestinatus est filius Dei in virtute.

Respondeo dicendum, quod sicut patet ex his, quæ in prima parte dicta sunt, prædestinatio proprie accepta est quædam divina præordinatio ab æterno de his, quæ per gratiam Dei sunt fienda in tempore. Est autem hoc in tempore factum per gratiam unionis a Deo, ut homo esset Deus & Deus esset homo. Nec potest dici, quod Deus ab æterno non præordinaverit hoc se facturum in tempore: quia sequeretur, quod divinæ menti aliquid de novo accideret. Et ideo oportet dicere, quod ipsa unio naturarum in persona Christi cadat sub æterna Dei prædestinatione: & ratione hujus Christus dicitur esse prædestinatus.* P. p. q. 23. art. 1. & 4.

Ad primum ergo dicendum, quod Apost. ibi loquitur de prædestinatione, qua nos prædestinamur, ut simus filii adoptivi. Sicut autem Christus singulari modo præ aliis est Dei filius naturalis: ita quodam singulari modo est prædestinatus.

Ad secundum dicendum, quod sicut dicitur in Glossa. Rom. 1. quidam dixerunt prædestinationem intelligendam esse de natura, non de persona: quia scilicet humanæ naturæ facta est hæc gratia, ut uniretur filio Dei in unitate personæ. Sed secundum hoc, locutio Apostoli est impropria propter duo. Primo quidem ratione communi. Non enim dicimus, naturam alicujus prædestinari, sed ipsum suppositum: quia prædestinari est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. Secundo ratione speciali: quia esse Filium Dei non convenit humanæ naturæ: est enim hæc falsa, Humana natura est filius Dei: nisi forte quis velit sic exponere extorta expositione. Qui prædestinatus est filius Dei in virtute, id est, prædestinatum est, ut humana natura uniretur filio Dei in persona. Relinquitur ergo, quod prædestinatio attribuatur personæ Christi: non quidem secundum se, vel secundum quod subsistit in divina natura, sed secundum quod subsistit in humana natura. Unde cum dixisset Apostolus, Qui factus est ei ex semine David secundum carnem, subjunxit, Qui prædestinatus est Filius Dei in virtute, ut daret intelligere, quod secundum hoc quod est factus ex semine David secundum carnem, est prædestinatus filius Dei in virtute. Quamvis enim sit naturale illi personæ secundum se consideratæ, quod sit filius Dei in virtute: non tamen est ei naturale secundum humanam naturã, secundum quam hoc sibi convenit per gratiam unionis.*

Glos ord. super illud, Qui prædestinatus est filius Dei.

Ad tertium dicendum, quod Origenes super Epist. ad Roman. dicit hanc esse literam Apost. Qui prædestinatus est filius Dei in virtute, ita quod non designetur aliqua antecessio: & sic nihil habet difficultatis. Alii vero antecessionem, quæ designatur in hoc participio, prædestinatus, referunt, non ad id quod est esse filium Dei, sed ad ejus manifestationem, secundum illum consuetum modum loquendi in Scripturis, quo res dicuntur fieri, quando innotescunt, ut sit sensus, quod Christus prædestinatus est manifestari Filius Dei. Sed sic non proprie prædestinatio accipitur: nam aliquis dicitur proprie prædestinari secundum quod dirigitur in finem beatitudinis: beatitudo autem Christi non dependet ex nostra cognitione. Et ideo melius dicendum est, quod illa antecessio, quam importat hoc participium prædestinatus, non refertur ad personam secundum se ipsam, sed ratione humanæ naturæ: quia scilicet persona illa, etsi ab æterno fuerit Filius Dei, hoc tamen non fuit semper, quod subsistens in natura humana fuerit Filius Dei. Unde Augustinus dicit in libro de prædestinatione Sanctorum. Prædestinatus est Jesus, ut qui futurus erat secundum carnem filius David, esset tamen in virtute Filius Dei. Et est considerandum, quod licet hoc participium prædestinatus, importet antecessionem, sicut & hoc participium factus: aliter tamen & aliter. Nam fieri pertinet ad ipsam rem, secundum quod in se est: prædestinari autem pertinet ad aliquem, secundum quod est in apprehensione alicujus præordinantis. Id autem quod subest alicui formæ & naturæ secundum rem potest apprehendi, vel prout est sub forma illa, vel etiam absolute. Et quia absolute non convenit personæ Christi, quod inceperit esse Filius Dei, convenit autem ei, secundum quod intelligitur vel apprehenditur ut in natura humana existens (quia scilicet hoc aliquando incepit esse, quod in natura humana existens esset Filius Dei) ideo magis est hæc vera, Christus est prædestinatus Filius Dei, quam ista, Christus est factus Filius Dei.*

Ad Rom. 1. super illud verbum Paul. to 3.

Cap. 15. a med. to 7.

COMMENTARIUS.

Circa titulum, & ad intelligenda omnia, quę disputanda sunt, observare oportet, dupliciter aliquem posse dici prædestinatum. Primo præcise non explicando terminum, ad quem prædestinatus est. Secundo addendo, & explicando illum terminum, ut si dicas, Christum esse prædestinatum, vel esse prædestinatum ut sit Filius Dei naturalis. Unde tria in hac locutione considerari possunt. Primum est actus Dei prædestinantis. Secundum est res quæ prædestinata dicitur, quæ solet esse objectum prædestinationis, & res ad quam prædestinatur, quæ terminus prædestinationis appellatur: & actus quidem prædestinationis supponit cognitionem objecti, & termini prædestinationis, quatenus possibilia sunt; præcedit autem ea, quatenus futura sunt, quia per ipsum actum prædestinationis ad existendum ordinantur. Inter objectum etiam & terminum (si distincta sint) quidam ordo reperitur, nam objectum supponitur termino per modum subjecti, ordinatur autem ad terminum tanquam ad finem, & tanquam ad suam perfectionem, aut alio simili modo. In hoc ergo titulo præsentis articuli, D. Thom. priori modo quęstionem proponit de prædestinatione Christi pręcise, non explicato termino ejus. Et eodem modo illam definit, quamquam obiter in solutione ad secundum & tertium, nonnihil de termino attingat. Et ex his satis intelligi potest litera totius articuli, quæ per se clara est. De rę autem ipsa statim latius disputandum erit.

ARTICULUS II.

Utrum hæc sit falsa, Christus secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei.

141.
3. d 10. q. 1. art. 1. q. 3. & 4. contra ca. 9. ad 2.

Ad secundum sic proceditur videtur, quod hæc sit falsa, Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei. Hoc enim est unusquisque secundum aliquod tempus, quod est prædestinatus esse, eo quod prædestinatio Dei non fallitur. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, videtur sequi quod sit Filius Dei secundum quod homo. Hoc autem est falsum: ergo & primum.

2 Præterea illud, quod convenit Christo secundum quod homo, convenit cuilibet homini, eo quod ipse est unius speciei cum aliis hominibus. Si ergo Christus, secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, sequeretur, quod cuilibet homini hoc conveniat. Hoc autem est falsum; ergo & primum.

3 Præterea. Hoc ab æterno prædestinatur, quod est aliquando fiendum in tempore. Sed magis hæc est vera, Filius Dei factus est homo, quam ista: Homo factus est Filius Dei: ut supra habitum est. Ergo magis hæc est vera, Christus secundum quod est Filius Dei, prædestinatus est esse homo, quam e converso. Christus, secundum quod est homo, est prædestinatus esse Filius Dei.* Quæst. 16. art. 6. & 7.

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de prædestin. Sanct. Ipsum Dominum gloriæ, in quantum homo factus est Dei Filius, prædestinatum esse dicimus. Cap. in med. to. 7.

b Respondeo dicendum, quod in prædestinatione duo possunt considerari. Unum quidem ex parte ipsius prædestinationis æternæ, & secundum hoc importat antecessionem quandam respectu ejus quod sub prædestinatione cadit. Alio modo potest considerari secundum effectum temporalem: qui quidem est aliquod gratuitum Dei donum. Dicendū est ergo, quod secundum utrumque istorum attribuitur prædestinatio Christo, ratione solius humanæ naturæ. Nam humana natura non semper fuit Verbo unita: & ei etiam hoc per gratiam est collatum, ut Filio Dei in persona uniretur. Et ideo solum ratione humanæ naturæ prædestinatio competit Christo unde August. dicit in lib. de præd. Sanct. prædestinata est ista humana natura tanta & tam celsa, & summa subvectio, ut quo attolleretur altius, non haberet. Hoc autem dicimus convenire alicui, secundum quod homo, quod ei convenit ratione humanæ naturæ. Et ideo dicendum est, quod Christus secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei. Cap. 15. post med. tom. 7.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, Christus secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, hæc determinatio, secundum quod homo, potest referri ad actum significatum per participium dupliciter. Uno modo ex parte ejus, quod materialiter cadit sub prædestinatione: & hoc modo est falsa. Est enim sensus, quod prædestinatum sit, ut Christus secundum quod homo, sit Filius Dei: & in hoc sensu procedit objectio. Alio modo potest referri ad ipsam propriam rationem actus: prout scilicet prædestinatio importat in sui ratione antecessionem, & effectum gratuitum. Et hoc modo convenit Christo ratione humanæ naturæ: ut dictum est. Et secundum hoc dicitur prædestinatus, secundum quod homo.* In corp. art.

*Ad secundum dicendum, quod aliquis potest convenire alicui homini ratione humanæ naturæ dupliciter. Uno modo sic, quod humana natura sit causa illius, sicut esse risibile convenit Sorti ratione humanæ naturæ, ex cujus principiis causatur. Et hoc modo prædestinari non convenit nec Christo nec alteri homini ratione humanæ naturæ, & in hoc sensu procedit objectio. Alio modo dicitur convenire aliquid alicui ratione humanæ naturæ, cujus humana natura est susceptiva, & sic dicimus Christum esse prædestinatum ratione humanæ naturæ: quia prædestinatio refertur ad exaltationem humanæ naturæ in ipso, ut dictum est.**

In corp. art. 3. d. 7. q. 3. art. 1. & art. 2. q. 2.

Ad tertium dicendum, quod sicut August. dicit in lib. de prædest. Sanct. Ipsa est illa ineffabiliter facta hominis a Deo Verbo susceptio singularis: ut Filius Dei & hominis simul, & filius hominis propter susceptum hominem, & Filius Dei propter suscipientem unigenitum Deum veraciter & proprie diceretur. Et ideo quia illa susceptio sub prædestinatione cadit, tanquam gratuita, utrumque potest dici, scilicet, quod & Filius Dei prædestinatus sit esse homo, & filius hominis prædestinatus sit esse Filius Dei. Quia tamen gratia non est facta Filio Dei, ut esset homo, sed potius humanæ naturæ, ut Filio Dei uniretur: magis proprie potest dici, quod Christus secundum quod homo, est prædestinatus esse Filius Dei, quam quod Christus secundum quod Filius Dei, sit prædestinatus esse homo.*

* Cap. 15. a med. t. 7.

COMMENTARIUS.

Inquirit hic D. Thomas terminum hujus prædestinationis, & quæstionem intelligit de Filio Dei naturali propriissime, & personaliter, eo modo, quo hic homo Christus est Filius Dei naturalis per æternam generationem: ita ut sensus sit, an Christus in quantum homo sit prædestinatus fore ipsum Verbum Dei, quem sensum satis explicuit D. Thom. in argumento 1. cum solutione.

b Respondet autem in corpore, illam locutionem non esse falsam, sed veram, Christus in quantum homo est præ-

prædestinatus esse Filius Dei, quia hoc convenit illi ratione humanæ naturæ, cui in tempore gratio unionis facta est, quæ ab æterno fuerat prædestinata, & per eam effectum est, ut hic homo esset Filius Dei naturalis. Non explicat autem D.Thom. an hæc locutio tantum sit vera cum illo addito, *in quantum homo*, vel an etiam simpliciter dici possit, Christus est prædestinatus esse Filius Dei: indicat tamen, solum cum illo addito veram esse propositionem illam, dum inquit, solum ratione humanæ naturæ, prædestinationem competere Christo. Sed hoc statim latius disputandum est. Ubi etiam explicabuntur solutiones ad 1. & 3. Solutio vero ad 2. facilis est.

ARTICULUS III.

Utrum prædestinatio Christi sit nostræ prædestinationis exemplar.

142. 3.d.10.q 3 art. 3. & Ro.1.lib. 3 sol. 2. fin. AD tertium sic proceditur. *Videtur, quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis: exemplar enim præexistit exemplato. Nihil autem præexistit æterno. Cum igitur prædestinatio nostra sit æterna, videtur, quod prædestinatio Christi non sit exemplar nostræ prædestinationis.*

2 *Præterea. Exemplar ducit in cognitionem exemplati. Sed non oportuit, quod Deus duceretur in cognitionem nostræ prædestinationis ex aliquo alio, cum dicatur Rom. 8. Quos præscivit, hos prædestinavit. Ergo prædestinatio Christi non est exemplar nostræ prædestinationis.*

3 *Præterea. Exemplar est conforme exemplato. Sed alterius rationis videtur esse prædestinatio Christi, quam prædestinatio nostra: quia nos prædestinamur in filios adoptionis: Christus autem est prædestinatus Filius Dei in virtute, ut dicitur Roman. 1. Ergo ejus prædestinatio non est exemplar nostræ prædestinationis.*

Sed contra est, quod August. dicit in lib. de præd. Sanct. Cap. 15. in prin. to. 7. ** Est præclarissimum lumen prædestinationis & gratiæ ipse Salvator, ipse Mediator Dei & hominum, homo Christus Jesus. Dicitur autem lumen prædestinationis & gratiæ, in quantum per ejus prædestinationem & gratiam manifestatur nostra prædestinatio: quod videtur ad rationem exemplaris pertinere. Ergo prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis.*

a *Respondeo dicendum, quod prædestinatio dupliciter potest considerari. Uno modo secundum ipsum actum prædestinantis: & sic prædestinatio Christi non potest dici exemplar nostræ prædestinationis: uno enim modo & eodem actu æterno prædestinavit Deus nos & Christum. Alio modo potest prædestinatio considerari secundum illud, ad quod aliquis prædestinatur: quod est prædestinationis terminus & effectus. Et secundum hoc prædestinatio Christi est exemplar nostræ prædestinationis, & hoc dupliciter. Primo quidem quantum ad bonum, ad quod prædestinamur. Ipse enim est prædestinatus ad hoc, quod esset Dei Filius naturalis: nos autem prædestinamur ad filiationem adoptionis, quæ est quædam participata similitudo filiationis naturalis. Unde dicitur Roman. 8. Quos præscivit & prædestinavit conformes fieri imaginis filii sui. Alio modo quantum ad modum consequendi istud bonum, quod est per gratiam, quod quidem in Christo est manifestissimum: quia natura humana in Christo nullis suis præcedentibus meritis est unita Filio Dei. Et de plenitudine gratiæ ejus nos omnes accepimus: ut dicitur Joan. 1.*

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit ex parte illius actus prædestinantis. Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est necessarium, quod exemplatum exemplari quantum ad omnia conformetur, sed sufficit quod exemplatum aliqualiter imitetur suum exemplar.

COMMENTARIUS.

AFfirmat D.Thom. cum August. lib. de prædest. cap. 15. & de bono perseverantiæ cap. ult. cui consentiunt cæteri Theologi in 3. dist. 10. ubi Albert. dub. ult. Durand. q. 2. Palud. q. 3. Bonav. dist. 11. ar. 1. q. 1. & Alens. 3. par. q. 3. memb. 5. & in superioribus satis declarata est hæc D.Thom. conclusio, disp. 5. sect. 2. Neque hoc loco oportet plura addere, quia res est facilis.

ARTICULUS IV.

Utrum prædestinatio Christi sit causa nostræ prædestinationis.

AD quartum sic proceditur. *Videtur, quod prædestinatio Christi non sit causa nostræ prædestinationis: æternum enim non habet causam. Sed prædestinatio nostra est æterna. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.* 142. 3. dist. 10. q. 3. art. 3.

2 *Præterea. Illud, quod dependet ex simplici Dei voluntate, non habet aliam causam nisi Dei voluntatem. Sed prædestinatio nostra ex simplici voluntate Dei dependet. Dicitur enim Ephes. 1. prædestinati secundum propositum ejus, qui omnia operatur secundum consilium voluntatis suæ. Ergo prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis.*

3 *Præterea. Remota causa, removetur effectus. Sed remota prædestinatione Christi, non removetur nostra prædestinatio: quia etiamsi Filius Dei non incarnaretur, erat alius modus possibilis nostræ salutis, ut August. dicit in lib. de Trinitat. Prædestinatio ergo Christi non est causa nostræ prædestinationis.* In lib. 13. ca. 10. non proc. a prin. to. 3.

Sed contra est, quod dicitur Ephes. 1. Prædestinavit nos in adoptionem filiorum per Jesum Christum.

a *Respondeo dicendum, quod si consideretur prædestinatio secundum ipsum prædestinationis actum, prædestinatio Christi non est causa nostræ prædestinationis: cum uno & eodem actu Deus prædestinaverit ipsum & nos. Si autem consideretur prædestinatio secundum terminum prædestinationis, sic prædestinatio Christi est causa nostræ prædestinationis. Sic enim Deus præordinavit nostram salutem ab æterno prædestinando, ut per Jesum Christum compleretur. Sub prædestinatione enim æterna non solum cadit id, quod est fiendum in tempore, sed etiam modus & ordo, secundum quem est complendū in tempore.*

Ad primum ergo & secundum dicendum, quod rationes illæ procedunt de prædestinatione secundum prædestinantis actum.

Ad tertium dicendum, quod si Christus non fuisset incarnandus, Deus præordinasset homines salvari per aliā causam: sed quia præordinavit Incarnationē Christi, simul cum hoc prædestinavit, ut esset nostræ salutis causa.

COMMENTARIUS.

HIc articulus etiam est in superioribus explicatus, nam de duplici genere causę potest hęc quæstio intelligi, finali & meritoria, & de finali diximus in disp. 5. sect. 2. Christum esse causam finalem nostræ prædestinationis, quod ex modo loquendi Scripturæ, Conciliorum, & Patrum ostendimus. De causa autem meritoria in disp. 41. dum esset sermo de Christi merito, fuse satis disputatum est.

DISPUTATIO L.

In quatuor sectiones distributa.

De modo loquendi circa prædestinationem Christi.

PRopono disputationem hanc sub hoc titulo, quia de prædestinatione Christi quoad rem ipsam nulla mihi superest disputatio, his suppositis quæ in disp. 5. tradita sunt. Unum enim certa fide indubitatum est, scilicet substantialem unionem duarum naturarum, divinæ & humanæ in una persona Filii Dei, fuisse ab æterno prædestinatam a Deo: ut recte hic D.Th. art. 1. docuit, & colligitur ex Paulo 1. ad Corint. 2. dicente: *Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quæ abscondita est, quam prædestinavit Deus ante secula in gloriam nostram*: & ideo ad Ephes. 1. hoc mysterium vocat *Sacramentum voluntatis Dei*, & c. 3. vocat *Sacramentum absconditum a seculis in Deo*. Et ratio clara est, quia prædestinatio, quamvis ad omnes effectus divinæ voluntatis accommodari possit, ex usu tamen Theologorum potissimum esse dicitur in operibus gratiæ, & gloriæ: sed hæc unio est maximum opus divinæ gratiæ, quod Deus absoluta & efficaci voluntate ab æterno voluit, ut in tempore fieret; ergo ab æterno fuit hoc opus prædestinatum & præordinatum a Deo. In quo autem signo rationis nostro modo intelligendi præordinatum fuerit, & propter quam præcipue rationem, & quem gradum vel rationem causæ teneat inter alia divina opera, in citato loco fuse explicatum est.

Solum ergo supereſt, ut dicamus de variis locutionibus, quibus hæc eadem res explicari poteſt, vel loquendo de Chriſto, ſeu de hoc homine, aut de Verbo, ſeu divino ſuppoſito, aut de humana natura, vel in ordine ad prædeſtinationem præciſe dictam, vel cum relatione ad aliquem certum terminum, de quibus ſigillatim dicendum eſt.

SECTIO I.

An ſimpliciter verum ſit, Chriſtum, aut Filium Dei ab æterno eſſe prædeſtinatum.

NOnnulli Theologi negant ita nobis eſſe ſimpliciter loquendum. Et ratio reddi poteſt, quia quod non poteſt abſolute dici de Filio Dei, nec de Chriſto poteſt ſimpliciter dici: ſed Verbum, vel Filius Dei non poteſt ſimpliciter dici prædeſtinatus: quia hæc vox, *prædeſtinatus*, prout eſt in uſu Theologorum, quando de aliquo abſolute dicitur, ſignificat illum per divinam voluntatem eſſe ab æterno ordinatum ad aliquod eſſe divinum, ſeu ad ſuam beatitudinem: hoc autem dici non poteſt de Filio Dei, qui ſuam beatitudinem non habet ex prædeſtinatione, ſed per æternam generationem.

Dico primo. Chriſtus in quantum homo eſt ab æterno prædeſtinatus. Eſt communis & certa concluſio. Et probatur facile, quia Chriſtus in quantum homo ab æterno eſt a Deo dilectus, & ordinatus ad perfectiſſima dona gratiæ, & gloriæ, quæ illi ut homini ab æterno præparata ſunt: propriiſſime ergo & perfectiſſime poteſt dici prædeſtinatus, multo magis quam alii homines electi. Et confirmatur, quia Chriſtus in quantum homo eſt Filius Dei naturalis ratione gratiæ unionis; ſicut ergo hæc unio ab æterno prædeſtinata eſt, ita & Chriſtus ut homo eſt prædeſtinatus.

Chriſtus ab æterno prædeſtinatus. Dico ſecundo. Chriſtus Dominus abſolute, & ſine alia determinatione in ſubjecto vel prædicato poſita, vere ac proprie dici poteſt prædeſtinatus. Hæc eſt mens D.Tho. hic in art. 1. & aliorum Theologorum in 3. diſt. 7. Alenſ. 3. par. qu. 3. & eſt fere aperta ſententia Auguſt. de prædeſtinat. Sanct. c. 15. & de bono perſeverant. c. ult. & tract. 105. in Joan. & colligitur ex Petr. 1. Canon. c. 1. ubi hoc ſenſu vocat Chriſtum: *Agnum immaculatum, præcognitum quidem ante mundi conſtitutionem, manifeſtatum autem noviſſimis temporibus*: & ex Paul. 1. ad Cor. 2. ubi loquens de ſapientia incarnata, *quam nemo principum hujus ſeculi cognovit*, dicit, eam prædeſtinaſſe Deum, *ante tempora ſecularia*, ut ibi Chryſoſt. & alii exponunt: unde Concil. Tolet. XI. ſic de Chriſto loquens, inquit: *Per hoc quod de Maria Virgine natus eſt, & prædeſtinatus eſſe credendus eſt.* Ratione probatur, quia Chriſtus ſignificat quid ſubſiſtens in duabus naturis divina, & humana; ſed hoc ipſum, ut Chriſtus ſubſiſtat in duabus naturis, prædeſtinatum eſt ab æterno; ergo & Chriſtus ſimpliciter dici poteſt ab æterno prædeſtinatus. Secundo Chriſtus ſimpliciter dicitur glorificatus, exaltatus, &c. cur ergo non poterit dici prædeſtinatus, cũ omnia hæc prædicata dicantur de Chriſto ratione aſſumptæ naturæ? Tertio, cũ aliquis dicitur prædeſtinatus ſimpliciter, vel intelligi poteſt ratione beatitudinis, ad quam eſt electus, & ordinatus, vel ratione exiſtentiæ, quia ſcilicet ordinatus eſt, ut ſit in rerum natura; ſed Chriſtus maxime eſt electus ad beatitudinem, & ordinatus eſt, ut ſubſiſtat in duabus naturis, quod eſt eſſe Chriſtum, ut dictum eſt; ergo.

Dices. Subſiſtere in duabus naturis, pertinet quaſi ad *Objectio.* ipſam Chriſti conſtitutionem, & compoſitionem; ſed quæ pertinent ad conſtitutionem rei, non cadunt ſub prædeſtinationem ejus, ut notavit D Thom. lectione 3. ſuper ad Rom. 1. ergo. Reſpondetur. Quando compoſitio, *Reſponſ.* vel conſtitutio rei eſt mere naturalis, illa non proprie cadit ſub prædeſtinationem tanquam terminus ejus, quia prædeſtinatio, ut nunc loquimur, reſpicit ſupernaturalia bona: at vero in Chriſto ipſamet illius conſtitutio, & quaſi compoſitio non eſt mere naturalis, & ideo vere ac proprie prædeſtinata eſt, & ab illa poteſt Chriſtus ſimpliciter prædeſtinatus denominari.

Dico tertio. Verbum, ſeu Filius Dei non poteſt ſimpliciter dici prædeſtinatus proprie loquendo. Hanc concluſionem pono propter rationem dubitandi in principio poſitam, & eſt communis Theologorum in 3. diſt. 7. Bonav. Richard. Durand. & Palud. quia licet Verbum aliquid in humanitate habeat ex divina prædeſtinatione, non tamen ex illa habet ea, quæ pertinent ad eſſe ſimpliciter, vel beatitudinem ſimpliciter ipſius Verbi, ſicut per illam locutionem abſolute dictam ſignificatur. Unde ex principiis Dialecticæ poteſt aſſignari differentia inter has propoſitiones: *Verbum, aut Chriſtus eſt prædeſtinatus*, nam prædeſtinatio cum ſignificet actum animæ, applicat ſuum ſignificatum ſubjecto formaliter ſumpto; unde, cum de Chriſto dicitur, cadit in ipſum, ut ſubſiſtens eſt in duabus naturis, quia ut ſic, vere eſt prædeſtinatus; cum vero dicitur de Filio Dei, videtur illi tribui ſecundum ſe, & ideo in rigore non eſt vera locutio, niſi addatur determinatio, *in quantum homo*.

Dico quarto. Cum relatione ad aliquem terminum dici poteſt Verbum, ſeu Filius Dei eſſe prædeſtinatus ab æterno, ut in tempore fiat homo. Ita docet D.Thom. hic art. 2. ad ſecundum, Alenſis, Scot. & alii ſupra citati. Et ratio eſt, quia deſignando illum terminum ſatis explicatur, Verbum non ſimpliciter adeſſe, vel ad beatitudinem Verbi, ſed ſecundum quid eſſe prædeſtinatum, ut ſit homo, ſicut etiam dici poteſt præordinatum, ut uniatur humanitati. Et confirmatur, nam proprie dicitur Verbum factum homo; ergo & prædeſtinatum ut ſit homo.

Sed contra, quia nomen prædeſtinationis ſignificat *Objectio.* prædeſtinatum, eſſe ordinatum ad aliquod beneficium, vel gratiam ſuſcipiendam; reſpectu autem Verbi non eſt beneficium, aut gratia, quod fiat homo. Propter hoc Durandus dixit, illam locutionem in rigore eſſe falſam, D. Thom. vero ſolum dixit eſſe minus propriam. Unde reſpondetur in rigore ad veritatem illius locutionis non *Reſponſ.* eſſe neceſſarium, ut gratia fiat ei, qui denominatur prædeſtinatus, ſed ſatis eſſe, ut ex gratia, quæ alteri facienda prædeſtinatur, alius quaſi per denominationem extrinſecam prædeſtinatus ad talem terminum dicatur. Quod exemplo accommodate declaratur, nam Verbum dicitur factum caro, non per mutationem in ipſo factam, ſed per mutationem humanitatis, ex qua reſultat in Verbo talis denominatio: ſic igitur poterit Verbum dici prædeſtinatum ut fiat homo, non quia ex vi prædeſtinationis ſit illi aliqua gratia conferenda, ſed humanitati, vel huic homini, quatenus objectum eſt hujus prædeſtinationis, ut jam explicabimus. Et ideo merito dixit D.Thom. illam locutionem eſſe minus propriam, quia in illa ponitur Verbum, ut objectum hujus prædeſtinationis, cum tamen non Verbum ſecundum ſe, ſed ut eſt Chriſtus, ſeu hic homo, habeat rationem talis objecti, ut in ſequenti ſectione dicetur.

SECTIO II.

An dici poſſit Chriſtus prædeſtinatus ut ſit Filius Dei naturalis.

FUndamentum hujus quæſtionis ſumptum eſt a Theologis ex verbis Pauli ad Rom. 1. *Paulus, ſervus Jeſu* *Locus Pauli ad Rom. 1.* *Chriſti, vocatus Apoſtolus, ſegregatus in Evangelium Dei, quod ante promiſerat per Prophetas ſuos in Scripturis ſanctis de Filio ſuo: qui factus eſt ei ex ſemine David ſecundum carnem: qui prædeſtinatus eſt Filius Dei in virtute ſecundum Spiritum ſanctificationis ex reſurrectione mortuorum Jeſu Chriſti Domini noſtri*: & ideo hæc verba Pauli prius diligenter explicanda ſunt, & deinde ſcholaſtica controverſia terminanda.

Eſt igitur prima Sanctorum Græcorum expoſitio, *1. Expoſ.* qui non de Chriſti prædeſtinatione, ſed de ejus manifeſtatione hunc locum intelligunt, non enim legunt, *qui prædeſtinatus eſt*, ſed *qui declaratus eſt*. Græca enim exemplaria non habent hoc loco verbum προορίζω quo ſolet Paulus prædeſtinandi actum ſignificare: ut conſtat ad Roman. 8. & 1. ad Cor. 2. ad Eph. 1. ſed habet verbum ὁρίζω, quod per verbum declarandi optime verti poteſt, id enim proprie ſignificat, & optime quadrat contextui, & reddit facilem, ac expeditum ſenſum, videlicet, licet Chriſtus ſit factus ſecundum carnem, tamen declaratum eſſe Filium Dei: primo in virtute patrandi miracula: ſecundo in ſpiritu ſanctificandi homines per doctrinam, per imperium efficax, per meritum & ſatisfactionem ſuam, denique per virtutem mittendi Spiritum ſanctum: tertio per ſuam reſurrectionem ex mortuis. Ita legunt, & exponunt Chryſ. Theophyl. & Theod. & alii Græci expoſitores ad Rom. 1. Cyril. lib. 1. de fide ad Regin. Damaſc. lib. 4. de Fide c. 19. Quæ ſane expoſitio ſatis pro-

probabilis est, supposita præsertim illa lectione, seu significatione vocis. Non tamen nobis est relinquenda vulgata lectio, sed omnino retinenda. Primo propter illius auctoritatem. Secundo, quia antiqui Patres Latini ita legunt, & de propria prædestinatione verbum illud interpretantur. Ambros. Hieron. Anselm. ibi. August. lib. 12. de Trinitate c. 6. & de prædest. Sanct. c. 15. de bono perseverant. c. ult. & tract. 105. in Joan. Hilar. lib. 7. de Trinit. Irenæ. (si inter Latinos numerandus est) lib. 3. contra hæres. cap. 18. & 32. Tertio, quia verbum ὁρίζω propriissime significat *animo statuere, proponere*, seu *definire*, ut Actor. 2. ubi ait Petrus *hunc definito consilio, &c.* Græca lectio habet ὡρισμένῃ βουλῇ, & c. 17. *definiens statuta tempora*, Græce ὁρίσας. Unde Tertul. contra Praxean legit in hoc loco Pauli ad Rom. 1. *Qui definitus est*. Et eodem modo videtur legisse, & interpretatus esse Origen. lib. 1. super ad Roman. ubi licet differentiam constituat inter verbum *destino* & *prædestino*: tamen relata ad actum mentis divinæ, idem prorsus significant, quia ea, quæ Deus fieri definit, etiam prædefinit, cum ejus definitio semper antecedat, est enim æterna, res autem definita in tempore fit. Unde Dionys. c. 5. de divin. nom. circa finem *Divinas*, inquit *voluntates, eorum quæ sunt definitivas, prædestinationes Theologia vocat*.

2. Expos. Retenta igitur vulgata lectione, est secunda lectio & expositio, quæ affirmat, participium *prædestinatus* non ex parte prædicati, sed ex parte subjecti constituendum esse, ita ut non dicatur Christus prædestinatus esse Filius Dei, sed potius ille, qui est factus, & prædestinatus secundum carnem, dicatur esse Filius Dei. Juxta quam lectionem & expositionem Christus in eo loco appellatur prædestinatus absolute: non tamen explicatur terminus, ad quem prædestinatus est: nam licet ille prædestinatus dicatur esse Filius Dei, non tamen dicitur hoc esse Filii Dei, esse terminum illius prædestinationis. Hanc expositionem refert hic Cajetan. ex Orige. & non improbat, sed potius ita refert ut approbare videatur. Sed non placet. Primo, quia est contra omnium Patrum, ac expositorum lectionem, ac sensum. Secundo, quia non quadrat contextui; sed illi potius vim infert, ut clarius patet ex textu Græco, qui ad literam translatus sic habet: *De Filio suo facto ex semine David secundum carnem, definito Filio Dei in virtute*: ex quo contextu clare satis constat, illud participium *definito*, seu *prædestinato*, adjective, non substantive teneri, atque adeo non habere rationem subjecti, sed prædicati, sicut & participium illud, *factus*, præsertim cum eodem modo dicatur, *qui prædestinatus est*, sicut, *qui factus est*. Denique nisi participium illud, *prædestinatus*, conjungatur cum verbis sequentibus, vix possunt commode explicari, ut ex sequentibus magis constabit. Concludamus igitur, in hoc loco dici Christum ut hominem esse prædestinatum Filium Dei, seu ut esset Filius Dei: quo autem sensu hoc dicatur non eodem modo ab omnibus exponitur.

3. Expos. Est ergo tertia expositio, quæ hanc prædestinationem refert ad humanitatem, quæ prædestinata dicitur, ut sit unita Filio Dei: ita Aymo, & Hugo in Paulum. Sed quidquid sit de re ipsa, seu de prædestinatione humanitatis, de qua infra dicam, tamen (ut recte D. Th. hic art. 1. ad 2. dixit) hæc expositio nullo modo potest verbis Pauli accommodari. Tum quia evidenter constare potest ex ipso contextu objectum hujus prædestinationis esse Filium Dei, vel Christum ut hominem, illum enim refert relativum illud, *qui*: tum etiam, quia dicitur prædestinatus, ut sit Filius Dei; at vero humanitas neque est Filius Dei, neque prædestinata est ut sit Filius Dei.

4 Expos. Est igitur quarta expositio, Christum, vel Filium Dei, dici prædestinatum, non tamen absolute, & simpliciter, ut sit Filius Dei, sed ut esset *in virtute secundum spiritum sanctificationis*, id est, ut ad nos descenderet cum potestate, & efficacitate ad sanctificandos homines *ex resurrectione mortuorum*, id est, moriendo, & resurgendo pro hominibus, *quia mortuus est propter delicta nostra, & resurrexit propter justificationem nostram*. Vel, *secundum Spiritum sanctificationis*, quem ex mortuis resurgendo ad nos misit, *non enim fuit Spiritus datus, donec Jesus fuit glorificatus*: vel denique, quia prædestinatus est, ut nos sanctificaret sanctificatione perfecta, & consummata, qualem habebunt Sancti, quando in Christo ex mortuis resurgent. Hanc expositionem indicavit Cyril. dicto lib. 1. ad Reg. & placuit Augustino in expositione inchoatæ epistolæ ad Roman. quem sequitur Titelm. in eamdem epistolam collat. 1. & Cajet. ibid. Et est sane probabilis, nam illud relativum, *qui prædestinatus est*, aperte videtur referre ipsum Filium Dei, de quo sermo præcesserat, quia sicut dicitur, *qui factus est*, ita dicitur, *qui prædestinatus est*, sed in priori parte refertur Filius Dei; ergo & in posteriori. Unde sicut in priori additur illa particula *secundum carnem*, ad limitandum & explicandum terminum illius effectionis: ita in posteriori additur illa particula, *secundum Spiritum sanctificationis*, ad indicandum, & limitandum terminum illius prædestinationis: Filius enim Dei cum sit æternus, & per se beatus, non potest simpliciter dici prædestinatus, ut supra etiam diximus, sed prædestinatus est, ut assumeret humanitatem, in qua virtutem, ac potestatem haberet sanctificandi homines. Denique hoc maxime quadrat cũ textu Græco, qui non habet relativum *qui*, sed per adjectiva dicitur hoc modo facto, *secundum carnem, prædestinato Filio Dei in virtute secundum Spiritum sanctificationis*. Solum potest contra hanc expositionem objici, quia propria, & perfecta ratio prædestinationis refertur ad illud bonum, quod excellentius est in prædestinato, & ideo in puris creaturis prædestinatio dicitur in ordine ad beatitudinem, quia hoc est perfectissimum bonum earum: at vero respectu Christi Domini, esse sanctificatorem hominum, non est excellentius bonum ejus: majus enim est, esse Filium Dei; ergo. Objectio.

Sed hæc objectio non est magni momenti: tum quia non est necesse Paulum loqui de perfectissimo termino prædestinationis: tum etiam, quia si ipse Filius Dei est objectum talis prædestinationis, ut dicta expositio supponit, non poterit tam proprie dici prædestinatus, ut sit Filius Dei, quam ut sit homo habens virtutem ad sanctificandos homines. Sit igitur hæc expositio probabilis. Respons.

Quinta tamen expositio est, ut Christus dicatur prædestinatus esse Filius Dei, non quidem filius naturalis, qualis est per æternam generationem, sed ex resurrectione mortuorum, nam sicut Ps. 2. loquitur Pater ad Filium, dicens: *Filius meus es tu: ego hodie genui te*, quod dictum esse ratione resurrectionis exponit Paul. Actor. 13. ita dici potest Christus *prædestinatus Filius Dei ex resurrectione mortuorum*: est enim resurrectio veluti generatio quædam, propter quod etiam ad Ephes. 1. vocatur Christus *primogenitus ex mortuis*. Quæ expositio non displicet August. in citata expositione inchoata, & eam indicat Hieron. super ad Rom. 1. & clarius docent Anselm. & Primas. Mihi tamen non admodum placet: primo, quia Paulus aperte loquitur de Filio Dei naturali per æternã generationem, cum inquit, *de Filio suo, qui factus est ei ex semine David secundum carnem*; ergo eodem modo loquitur de Filio Dei, cum subdit, *qui prædestinatus est Filius Dei*, alias in eodem brevi contextu æquivoce uteretur illa voce: quod sine causa evidenti admittendum non videtur. Deinde, quia juxta hanc expositionem oportet conjungere illa verba, *qui prædestinatus est Filius Dei*, cum illis, *ex resurrectione mortuorum*, prætermissis intermediis, scilicet, *in virtute secundum Spiritum sanctificationis*: quæ tamen constructio duriuscula est: propter quod (ut dixi) non omnino placet, quamvis non sit contemnenda hæc interpretatio, præsertim si alias non excludat. 5. Expos.

Sexto ergo exponitur, Christum dici esse prædestinatum Filium Dei verum, ac naturalem, non quia sit prædestinatus, ut sit, sed ut cognoscatur esse Filius Dei, juxta usitatam phrasim Scripturæ, qua interdum dicitur tunc aliquid fieri, cum manifestatur, ut Apocalyp. 5. dicitur, *dignus est agnus qui occisus est, accipere divinitatem*, non in re, hoc enim non cecidit sub meritum, sed in aliorum cognitione & manifestatione. Ad hunc ergo modum, dici potest prædestinatus Filius Dei, non ut filiationem in re ipsa accipiat, sed illius cognitionem, & manifestationem, quæ facta est per virtutem miraculorum, per Spiritum sanctificationis, & resurrectionem Christi ex mortuis. Quæ expositio eadem est cum expositione Græcorum, & ad eam accommodat verba vulgatæ editionis, illamque amplectuntur Ambrosius, & Gloss. ordinaria, & ex scholasticis, Durand. & Palud. Et est probabilis, solũque illud obstare potest, quia minus proprie interpretatur verba Pauli, cum tamen omnis verborum proprietas servanda sit, quoad fieri possit. 6. Expos.

Ul-

7. Expositio propria. Ultimo ergo exponitur hic locus cum omni verborum proprietate, ut ille idem homo, qui factus dicitur secundum carnem, dicatur prædestinatus ab æterno, ut in tempore vere, ac proprie sit Filius Dei naturalis. Hæc est expositio Augustini locis in principio citatis: quam indicat etiam Bernardus l. 5. de consideratione circa finem, dicens: ***Divinitas hominem illum, qui prædestinatus est Filius Dei, sibi copulavit:*** & eam approbant Beda, & glossa interlinealis, & Lyra. Chart. & Adamus in Paul. & ibidem D. Thomas & hic, & in 3. d. 7. ubi Magister, & fere alii scholastici eamdē sequuntur, Bonav. art. 2. q. 3. Richard. a. 2. q. 3. Scotus q. 3. Alensis 3. p. q. 3. memb. 2. & 3. Marsil. q. 7. a. 1. Ad quam sententiam exponendam duo agenda sunt. Primo enim explicare oportet, quo sensu illa locutio vera ac propria esse possit. Deinde quomodo accommodari possit ad literam, seu verba D. Pauli.

Tota vero difficultas in explicanda hac locutione, *Christus est prædestinatus Filius Dei*, in hoc posita est, quia objectum prædestinationis non debet includere terminum ejusdem prædestinationis, ut homo dicitur prædestinatus ad gloriam, quia gloria non includitur in conceptu hominis: at vero non dicitur prædestinatus, ut habeat animam rationalem, quia homo ut sic includit hujusmodi animam: Christus autem Dominus in suo conceptu includit divinum suppositum Filii Dei; ergo nullo modo potest dici prædestinatus, ut sit Filius Dei naturalis. Propter similem enim rationem negavimus supra q. 16. Christum, vel hominem factum esse Deum, vel Filium Dei, quia scilicet Christus, vel hic homo, includit divinum suppositum; ergo eadem ratione negandum est esse prædestinatum Filium Dei. Unde Durand. dist. 7. q. 3. quem ibidem Palud. q. etiam 3. & alii sequuntur, negat illam propositionem esse veram in sensu rigoroso, sed explicandam esse in sensu improprio: ita ut participium illud *prædestinatus* cadat in totam propositionem. Sicut superius dicebamus de hoc, *homo factus est Deus*, quia factum est ut verum sit, hominem esse Deum, eodem enim modo prædestinatum est hunc hominem esse Filium Dei, prædestinando scilicet ipsam unionem humanitatis ad Deum.

Alii vero dicunt proprium sensum illius locutionis esse, Verbum Incarnatum ut sic prædestinatum esse, ut existens in humanitate sit Filius Dei naturalis. Ita Cajetanus hic, qui addit objectum hujus prædestinationis esse Verbum incarnatum, ut abstrahit a vera, & substantiali Incarnatione, & a ficta Incarnatione, quam hæretici fingunt; terminum vero hujus prædestinationis dicit esse, Verbum substantialiter incarnatum. Sed hæc mihi non probantur: tum quia illud objectum talis prædestinationis est gratis confictum, & præter mentem Pauli, & D. Th. tum etiam, quia terminus illius prædestinationis re vera non est hominem esse Filium Dei, sed potius est, Deum esse verum hominem per veram, & substantialem Incarnationem: tum denique quia in illo objecto hujus prædestinationis includitur ipse Filius Dei; ergo non prędestinatur, ut sit Filius Dei, sed potius, ut sit verus homo. Et eadem ratione etiam non satisfacit, quod alii dicunt, sequentes fere eumdem sensum, videlicet objectum hujus prædestinationis esse Filium Dei, & humanitatem, quatenus præintelliguntur unioni, terminum vero esse Filium Dei ad hoc prædestinatum, ut sub humanitate existens sit Filius Dei. Contra hoc enim procedit eodem modo ratio facta: quia in illo objecto semper supponitur includi Filius Dei, & ideo non potest vere, ac proprie pertinere ad terminū ejusdem prædestinationis. Quod aperte confirmatur, quia quod Filius Dei sub humanitate existens sit Filius Dei, non habet ex prædestinatione, sed ex natura sua: habet quidem ex prædestinatione, quod sub humanitate existat, quod autē sub illa retineat filiationē divinam, hoc veluti naturale est. Sicut, licet homo ex prędestinatione habeat quod beatus sit, tamen quod sub beatitudine, seu beatus existens sit etiam homo, hoc non est proprie ex prædestinatione, neque ad terminum ejus pertinet. Unde non dicitur aliquis vere, & proprie prædestinari, ut sub beatitudine sit homo, sed e converso, prædestinatur homo, ut beatus sit. Sic ergo Verbum divinū simul cum humanitate præconceptum ante unionem, prędestinari dici poterit, ut sub humanitate existat: non tamen proprie, ut sit Filius Dei, loquendo propriissime de Filio Dei per æternam generationem, ut nunc loquimur.

Quocirca verus, ac proprius sensus hujus locutionis est, Christum, ut est hic homo, prædestinatum esse, ut sit Filius Dei naturalis. Cujus prædestinationis objectum est hic homo ut sic, in cujus proprio conceptu non includitur suppositum Filii Dei, sed solum id, quod subsistit in hac humanitate: quia (ut supra q. 3. dictum est) de ratione hujus hominis non est hoc suppositum, sed solum subsistens in hac humanitate ut sic. Terminus autem hujus prædestinationis est esse Filii Dei, quia suppositū Filii Dei non includitur in prędicto objecto, seu cōceptu hujus hominis. Præconcipitur igitur hic homo ut sic prius ratione, quam concipiatur esse Filius Dei, & per divinam prædestinationem ordinatur, ut sit ipsemet Filius Dei naturalis, quæ est suprema dignitas hujus hominis, quam ex sua ratione, & proprio conceptu non habet, sed ex gratia, & ordinatione divina: ab æterno enim decrevit Deus, ut subsistens in hac humanitate esset ipse Filius Dei naturalis. Et hic ordo rationis sufficit ad hanc prædestinationem intelligendam, quia non oportet, ut objectum prædestinationis in re ipsa prius natura existat, quam habeat illud esse, seu formam quæ est terminus prædestinationis: sed satis est, ut in ratione sua formali, & conceptu veluti objectivo sit prius, quia prædestinatio est actus mentis includens decretum divinæ voluntatis, ut dictum est. Christus quomodo sit prædestinatus Filius Dei.

Et hinc facile solvitur difficultas in principio tacta, quia in conceptu hujus hominis ut sic, non includitur divinum suppositum. Quod si urgeas, quia a parte rei convenit huic homini, ut sit Filius Dei naturalis per naturam, & ideo non posse ad hoc prædestinari. Respondetur, in hoc homine a parte rei existente, posse considerari id quod requirit in quantum hic homo est, & id quod habet ratione talis subsistentiæ. Si hoc posteriori modo consideretur, ex se habet, quod sit Filius Dei naturalis: tamen consideratus priori modo hoc habet ex prædestinatione, & per gratiam unionis huic humanitati factam. Quod satis est, ut hic homo ut sic dici possit prædestinatus Filius Dei, quia (ut præcedenti sectione dicebam) licet prædestinatio sit ad opus gratiæ: non tamen oportet, ut gratia fiat illi, qui prædestinatus denominatur, secundum omnem rationem, qua sic denominatur: sed satis est, ut gratia fiat naturæ, ut inde possit denominatio in suppositum, seu individuum talis naturæ redundare.

Ex quo colligitur primo differentia inter has duas propositiones: *Christus in quantum homo, est prædestinatus Filius Dei naturalis*, Et, *Hic homo factus est Filius Dei naturalis*: nam fieri dicit realem actionem transeuntem, quæ in re ipsa supponit illud subjectum, vel suppositum, quod dicitur fieri tale, & quia in re non potest existere tale subjectum, videlicet hic homo, nisi in determinato supposito, ideo in rigore illa propositio: *Hic homo factus est Deus*, falsa est, qui in re ipsa nec ordine temporis, nec naturæ supponitur aliquis homo, qui fiat Deus, ut supra q. 16. late dictum est. At vero prædestinatio est actus mentis, quæ præscindere potest ea, quæ in re conjuncta sunt, & præcise concipere hunc hominem ut subsistentem in hac humanitate abstrahendo ab hoc, vel illo subsistente, & ordinare, ut sit tale subsistens, scilicet Filius Dei: & ideo illa propositio est in rigore vera, quia ex vi verbi *prædestinandi*, non supponitur aliquod suppositum subsistens in hac humanitate, præter suppositum Filii Dei. Unde, ut hæc prædestinatio in re ipsa mandetur executioni, non oportet, ut hic homo fiat Deus, sed satis est, ut Filius Dei fiat homo, nam hinc consequenter fit, ut hic homo sit Filius Dei naturalis, seu ut subsistens in hac humanitate sit suppositum Filii Dei, quod prædestinatum erat. Et hic est sensus apertus D. Thomæ, hic art. 1. ad 3. quem Cajetanus non recte exponit, affirmans etiam illam propositionem esse veram: *Christus est factus Filius Dei*, quod aperte est contra doctrinam D. Thom. indicta q. 1. & contra rationem jam explicatam.

Secundo colligo ex dictis, Verbum divinum, seu Filium Dei non posse absolute, & simpliciter dici prædestinatum Filium Dei naturalem. Hoc bene notavit Alensis supra dicta qu. 3. Et ratio, quæ ex dictis colligitur, clara est, quia illa locutio significat Verbum divinum, seu Filium Dei esse objectum hujus prædestinationis: consequens autem falsum est, quia potius hoc objectum præscinditur saltem in conceptione mentis a Filio Dei. Et confirmatur, quia prædestinari ad esse Filii Dei, non con-

convenit Verbo secundum se, ut ex Fide constat. Nec per communicationem idiomatum, quia prædestinari ad esse Filii Dei dicitur de hoc homine, ut supponitur saltem in conceptione mentis, ante unionem humanitatis ad Verbum; ergo in hoc prædicato non potest esse communicatio idiomatum, quod ex sequenti illatione evidentius fiet. Quapropter cum D. Thom. interdum dicit, Verbum, aut Filium ratione humanitatis, seu ut subsistit in humanitate, esse prædestinatum Filium Dei, non intelligit ipsam personam absolute includi in objecto talis prædestinationis, vel simpliciter ita denominari: sed solum quatenus præcisa ratio subsistentis in hac humanitate in ea consideratur, quæ de se indifferens est, & abstrahit a supposito Filii Dei naturalis.

Tertio sequitur ex dictis, Christum non esse dicendum simpliciter, & absolute prædestinatum ad esse Filii Dei, sed solum cum illo addito, *in quantum homo*. Ita colligitur ex D.Th. in his articulis. Et ratio est, quia Christus supponit pro ipso supposito Filii Dei, & significat compositum ex duabus naturis in una persona, quæ per se, & natura sua est Filius Dei naturalis, & non ex prædestinatione: ergo Christus simpliciter loquendo, non potest esse objectum hujus prædestinationis, cum in se intrinsece includat terminum ejus: at vero addendo illam determinationem, *in quantum homo*, seu *in quantum hic homo*, præscinditur, & specificatur, seu designatur propria ratio hujus hominis, ita ut in hoc objecto formaliter non includatur persona Filii Dei.

Objectio. Sed contra, nam in re ipsa Christus ut homo non est Filius Dei naturalis, eo modo, qui nunc loquimur; ergo neque in quantum homo prædestinatus est ut sit Filius Dei naturalis, quia quod prædestinatur, ita futurum est in re, sicut prædestinatum est.
Responsio. Respondetur cum D.Th. art. 2. ad primum, esse æquivocationem in hoc sophismate, cum enim dicitur: *Christus in quantum homo, est prædestinatus Filius Dei*, illa particula, *in quantum*, non designat in re prædestinata rationem, secundum quam illi convenit esse Filium Dei naturalem: sed designat conditionem requisitam ex parte prædestinantis, secundum quam hic homo præcise ac formaliter conceptus potest prædestinari ad esse Filii Dei naturalis; non igitur prædestinatur Christus, ut in quantum homo sit Filius Dei naturalis, in quo sensu argumentum procedit; sed Christus præcise conceptus ut hic homo prædestinatur ut sit Filius Dei naturalis. Ad formam ergo argumenti negatur consequentia, nam licet res prædestinata habere debeat illud esse, seu formam illam, ad quam prædestinatur: non tamen oportet, ut in se sit eodem modo, quo est in mente prædestinantis, sicut necesse est rem vere cognitam talem esse, qualis cognoscitur: non tamen oportet, ut habeat in se modum, quem habet in cognoscente.

Ultimo facile accommodatur hæc locutio, & expositio ad verba Pauli, ut enim D. Thomas hic art. 1. ad 2. notavit, prius præmisit Paulus: *Qui factus est ei ex semine David secundum carnem*, & deinde subjungit: *Qui prædestinatus est Filius Dei*, ubi relativum illud *qui*, refert Christum secundum eamdem conditionem, seu determinationem, secundum quam factus denominatur, scilicet in quantum hominem, & ut sic dicitur prædestinatus Filius Dei. Additur vero: *In virtute*, id est, in potentia, & majestate veri Filii Dei, vel alio modo: *In virtute secundum spiritum sanctificationis*, id est, ut haberet virtutem ad sanctificandos homines, ita ut in hoc verbo explicetur non proprius, & intrinsecus terminus illius prædestinationis, sed ratio, & finis ejus. Propterea enim hic homo Christus prædestinatus est Filius Dei, ut esset potens ad sanctificandos homines per mortem, & resurrectionem suam, seu usque ad sanctificationem perfectam, & consummatam, qualis erit in iis, qui in ipso resurgent.

SECTIO III.

Utrum Christus possit dici prædestinatus ad gloriam, vel alia supernaturalia dona gratiæ.

PRima sententia est quorundam discipulorum D. Th. qui negant eam locutionem esse veram, ac propriam in rigore sermonis, quia prædestinatio simpliciter esse dicitur ad id, quod est supremum, & præcipuum in prædestinato: sed in Christo suprema ejus dignitas non est beatitudo, sed naturalis filiatio Dei; non ergo proprie dicitur prædestinatus ad beatitudinem, sed solum ad esse Filii Dei naturalis. Et confirmatur primo, quia nullus dicitur prædestinari ad id, quod est sibi connaturale, sicut non dicitur homo prædestinari ad naturalem beatitudinem, quia hæc vox (ut diximus) ad opera gratiæ accommodata est: sed visio beata est connaturalis Christo: ergo non proprie dicitur ad illam prædestinari. Confirmatur secundo, quia nemo dicitur proprie prædestinari ad id quod est veluti proprietas consequens primarium terminum suæ prædestinationis, ut non dicuntur homines prædestinari ad gloriam corporis, sed animæ: sed in Christo gloria, & cætera dona sunt proprietates consequentes filiationem divinam, ad quam Christus ut homo prædestinatus est: ergo.

Aliorum vero sententia est, Christum proprie dici posse prædestinatum ad gloriam, & alia supernaturalia dona suscipienda. Ita sentiunt Scotus & Durandus in 3. distinctione 17. Et probabile fundamentum esse potest, quia Deus ab æterno, & ante omnia merita prævisa, absoluta & efficaci voluntate decrevit, ut Christus æterna ejus beatitudine, & gloria frueretur, & illi præparavit gratiam, & gloriam, & alia supernaturalia beneficia; ergo recte potest dici ad hæc omnia prædestinatus. Tum quia teste Augustino, prædestinatio nihil aliud est, quam præparatio gratiæ, & gloriæ, & beneficiorum Dei: tum etiam, quia licet hæc dona aliquo modo sint conjuncta cum unione hypostatica, tamen in se supernaturalia sunt, & non resultant quasi physice ex gratia unionis, sed speciali Dei actione, & influxu conferri debent; ergo necesse etiam est, ut speciali Dei voluntate sint ab æterno prædefinita, & ordinata: cur ergo non denominabitur Christus prædestinatus ad hæc bona suscipienda? Et confirmatur, quia homines non solum dicuntur prædestinati ad visionem beatam, sed etiam ut Deo fruantur, & in eo delectentur, quamvis delectatio sit aliquid consequens visionem. Possunt etiam dici prædestinati, non solum ad gloriam animæ, sed etiam ad gloriam corporis. Quin potius Christus prædestinatus dicitur ad gloriam, quam resurgendo habuit, sic enim exponit Augustinus tract. 105. in Joan. verba illa c. 17. *Clarifica me, Pater, claritate quam habui, priusquam mundus fieret apud te*; petebat enim gloriam resurrectionis suæ, quam dicit habuisse apud Deum ante mundi creationem secundum prædestinationem, ut Augustinus ait. Qui etiam lib. de prædestinatione Sanct. c. 15. dicit Christum fuisse prædestinatum ut sit caput nostrum: & hoc etiam supponunt Anselm. Ambr. & alii sancti supra citati in 4. & 5. expositione testimonii Pauli ad Rom. 1.

Hæc dissensio ex parte esse potest de re, & ex parte de modo loquendi. Si enim intelligatur Christus primario, ac per se prædestinatus ad beatitudinem animæ, & hac ratione ejus animam, & humanitatem esse ordinatam ad unionem hypostaticam, quem sensum Durandus, & Scotus, indicarunt, sic erit dissensio de re, & eorum sententia falsa est, & omnino improbanda, tum quia procedit ex falso fundamento, scilicet visionem beatam esse majus bonum, quam hypostaticam unionem. Tum etiam, quia ad beatitudinem proprie non ordinatur nisi suppositum, vel persona, non autem natura, quia operatio proprie tribuitur personæ, non naturæ. Christi autem persona non potuit per prædestinationem ordinari ad beatitudinem, nisi in assumpta natura, illa ergo ordinatio ad beatitudinem supponit in Christo prædestinationem unionis hypostaticæ, atque adeo prædestinationem hujus hominis ut sic, ad esse Filii Dei naturalis. Hæc ergo est propria, & singularis prædestinatio Christi, quæ & dignitate, & ratione seu intentione prima est, & ad eam cætera bona consequuntur. Hoc ergo vero sensu supposito, solum de modo loquendi potest esse controversia, an Christus possit dici prædestinatus ad beatitudinem, nec ne: nam in re certum est, ex vi illius voluntatis, qua Deus voluit unionem hypostaticam fieri in humanitate Christi, consequenter voluisse sanctificari per divinitatem ipsam, & esse Filium Dei naturalem per gratiam unionis, & habere in sua humanitate jus ad beatitudinem supernaturalem, & alia dona: & consequenter etiā voluisse hunc hominē esse beatum, & habere claritatē gloriæ, & exaltationē nominis, & alias similes dignitates,

Christus quomodo dici possit prædestinatus ad beatitudinem, & alia dona gratiæ.

tes, ac denique ordinasse rationem omnium mediorum, per quæ Christus hæc omnia bona in tempore erat consecuturus. Cum igitur hæc in re certa sint, solum de modo loquendi potest esse controversia, an Christus possit denominari prædestinatus ad beatitudinem vel aliquam dignitatem, quæ in ipso est secundaria, & minus principalis, quod non video cur negandum sit, cum necessarium non sit semper in prædestinatione explicare præcipuum, & primarium terminum ejus, & cum Sancti, Augu. & alii citati ita loquantur. Imo & Scriptura sacra, Acto. enim 10. ubi Latina lectio habet: *Ipse est, qui constitutus est a Deo judex vivorum & mortuorum*, Græce est verbum ὡρισμένος, quod significat prædestinatus. Potest igitur Christus dici prædestinatus ad hæc omnia, quia tota, & perfecta prædestinatio illius, hæc omnia includit, filiationem, scilicet, divinam tanquam primariam formam, seu terminum, gloriam vero, & alias dignitates tanquam proprietates consequentes, & ad illius consummatam perfectionem pertinentes, & ita aliter dicitur Christus prædestinatus ad beatitudinem, quam alii homines: quia in aliis beatitudo est veluti primarius terminus prædestinationis, in Christo vero est secundarius, & proprietas consequens, & ideo prędestinatio Christi singularis est, & inter omnes excellit.

SECTIO IV.

An humanitas Christi possit dici prædestinata vel simpliciter, vel ad aliquem terminum.

RAtio dubitandi est, quia D.Thom. hic art. 1. ad 2. negat naturam prædestinari, sed suppositum, quia prædestinari, inquit, est dirigi in salutem, quod quidem est suppositi agentis propter beatitudinis finem. In contrarium vero est, quia ibidem D.Thom. in 3. d. 10. quæ 3. quæstiun. 1. eam locutionem admittit, quam sententiam ibidem amplectitur Bonavent. art. 1. quæst. 1. & Alens. 3. par. q. 3. memb. 1. & Durand. & Scot. dist. 7. q. 3.

Sed in quæstione de nomine breviter dicendum videtur, aliud esse loqui de prædestinatione ad beatitudinem, aliud vero de prædestinatione ad unionem hypostaticam: prior prædestinatio non tribuitur proprie naturæ, sed supposito, & hoc optime concludit ratio D.Th. quia beatitudo in operatione consistit, & operari est suppositi, si proprie loquamur. At vero loquendo de prædestatione ad unionem hypostaticam, vere ac satis proprie dici potest humanitas prædestinata ad hanc unionem, primo quidem, quia ita loquuntur graves Theologi citati, imo & Aug. de prædestinat. Sanct. c. 15. cum ait: *Prædestinata est ista humanæ naturæ tanta subvectio, ut quo attolleretur, altius non haberet*; & eodem modo loquuntur Aymo, & Hugo Cardinal. supra sect. 2. in 3. expositione citati. Secundo, quia hic cessat ratio facta, unio enim proprie convenit naturę, non personę, & ad unionem non assumitur, vel movetur per operationem propriam, sed potius mota seu assumpta ab alio: ergo prædestinatio ad unionem non potest proprie denominare personam, sed naturam. Et confirmatur, quia hæc unio prædestinata est a Humanitas quomodo dicatur prędestinata ad unionē hypostaticam. Deo ab æterno, ut supra cum D.Th. probatum est: ergo aliquid potest proprie dici prædestinatum ad hanc unionem, quia unio non est mere absoluta, sed respicit unibilia; ergo sicut Verbum dicitur prædestinatum uniri Verbo. Imo hoc modo facile, & expedite explicatur hoc mysterium, nam revera, quod primo Deus decrevit, nihil aliud fuit, quam humanitatem uniri Verbo. Unde argumentor tertio, quia gratia unionis in tempore humanitati confertur, & ad illam suscipiendam ab æterno ordinata, seu prædestinata est, non in alio, seu per aliud, sicut pars potest dici ordinari cum toto ad aliquod bonum, sed in se, & per se, quia gratia per se primo illi fit; ergo optime potest denominari prædestinata ad hanc unionem. Immerito ergo Medina hoc loco scribit in hæc verba. Est etiam quidam novitius Theologus, qui affirmat prædestinationem ad beatitudinem esse quidem personæ, sed quod prædestinatio ad unionem hypostaticam non est personæ, sed naturæ, quæ assumpta est ad unionem hypostaticam. Sed isti non intelligunt quæ loquuntur. Hæc ille, qui si antiquos Theologos consuluisset, sententiam hanc non attribuisset alicui novitio Theologo, neque eos credo dicere esse locutos quæ nesciebant. Præsertim cum distinctio illa expresse sit S.Thom. in citato loco. Et quod valde admiror, ipsemet statim docet, recte, & vere dici naturam humanam esse prædestinatam, quod nec recte, nec proprie dici potest de prædestinatione ad beatitudinem, ut optime D.Th. docuit: intelligendum ergo necessario est de prædestinatione ad unionem hypostaticam, ut ipse statim declarat. Cur ergo aliis imponit, eos non intelligere quæ loquuntur, cum vera loquantur, ipso etiam approbante? Quin potius addo juxta mentem D. Thom. hic, humanitatem non esse dicendam simpliciter prædestinatam, sed solum cum illo addito, *ad unionem hypostaticam*, quia prædestinatio absolute dicta, juxta communem usum hujus vocis, absolute inquam dicta supposito tribuitur, non naturę, proprie enim divina providentia versatur circa supposita, vel personas, quas gubernat: circa naturas vero, non nisi ratione suppositorum, & ideo prædestinatio, quæ est pars hujus providentiæ, absolute dicta, refertur ad suppositum. Item quia prædestinatio aliorum hominum vel Angelorum absolute dicta refertur ad beatitudinem, ad quam humanitas non fuit proprie prædestinata, prædestinatio autem Christi immediate, & per se terminata est ad ipsum Christum, & ideo simpliciter, & absolute Christus est prædestinatus. Humanitas vero quamvis per eamdem prædestinationem ordinata sit ad unionem hypostaticam, non tamen fuit simpliciter prædestinata, sed (ut ita dicam) comprædestinata: & ideo non debet denominari prædestinata, nisi adjungendo terminum talis prædestinationis, quo explicetur, illam esse prædestinatam per modum naturæ, & non per modum suppositi.

QUÆSTIO XXV.

De adoratione Christi, in sex articulos divisa.

D*Einde considerandum est de his, quæ pertinent ad Christum in comparatione ad nos. Et primo de adoratione Christi, qua scilicet nos eum adoramus. Secundo de hoc quod est Mediator noster ad Deum.*

Et circa primum quæruntur sex.

Primo, utrum una & eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi & ejus humanitas.

Secundo, utrum caro Christi sit adoranda adoratione latriæ.

Tertio, utrum adoratio latriæ sit exhibenda imagini Christi.

Quarto, utrum sit exhibenda cruci Christi.

Quinto, utrum sit exhibenda matri ejus.

Sexto, de adoratione reliquiarum Sanctorum.

QUamquam actus adorationis in genere sumptus ad totam Trinitatem, & ad Christum Deum hominem, & suo modo ad Sanctos, & ad res alias, de quibus in sequentibus dicemus, terminari possit, seu referri, & ideo hęc materia nō videatur hujus loci propria, sed ad tractatum de virtutibus pertinere, ubi de religione agitur, cujus actus est adoratio, ut constat ex 2.2. q. 81. & 84. auctores tamen omnes, qui doctrinam de hoc mysterio tradiderunt, simul de adoratione Christi disputant, quia hæretici, sicut in explicando hoc mysterio Incarnationis errarunt, ita de adoratione Christo debita male senserunt. Propter quod etiam Concilia, quæ veritatem hujus mysterii definierunt, simul errores damnant circa Christi adorationem, & veram simul de adoratione doctrinam docent. Propter hanc ergo causam D.Thom. cum aliis Theologis in tertio distinct. 9. de adoratione hoc loco distulit: quam nos fusius persequemur, ut melius tota de adoratione doctrina comprehendi possit, & complere, ac perfecte tradi: & nonnulla principio necessario petenda erunt ex citato loco 2. 2. sine quibus fieri non potest, ut doctrina hæc recte intelligatur.

ARTICULUS I.

Utrum una & eadem adoratione sit adoranda divinitas Christi, & ejus humanitas.

A*D primum sic proceditur. Videtur, quod non eadem adoratione adoranda sit humanitas Christi, & ejus divinitas. Divinitas enim Christi est adoranda adoratione quæ est communis Patri, & Filio: unde dicitur Joannis* 144. Infra q. 58 a. 3 ca. fin. & ad 1. Et 3. d. 9. q. 1. a. 2. q. 1. &

nis 5. Omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem. Sed humanitas Christi non est communis ei & Patri. Ergo non eadem adoratione adoranda est humanitas Christi & ejus divinitas.

d.19.a.14. & ver. q. 29.art.4. ad 4.

2 Præterea. Honor est proprie præmium virtutis, ut Philosophus dicit in 4. Ethicorum*. Meretur autem virtus suum præmium per actum. Cum igitur in Christo sit alia operatio divinæ & humanæ naturæ (ut supra habitum est*.) videtur, quod alio honore sit veneranda humanitas Christi, & alio ejus divinitas.

c.3.tom.5. q.19.art.1.

3 Præterea. Anima Christi si non esset Verbo unita, esset veneranda propter excellentiam sapientiæ & gratiæ, quam habet. Sed nihil dignitatis est ei subtractum per hoc quod est unita Verbo. Ergo natura humana in Christo est quadam propria adoratione veneranda, præter venerationem, quæ exhibetur divinitati ipsius.

Sed contra est, quod in capitulis quintæ Synodi sic legitur.* Si quis in duabus naturis adorari dicit Christum (ex quo duæ adorationes introducuntur) sed non una adoratione Deum Verbum incarnatum cum propria ipsius carne adorat, sicut ab initio Dei Ecclesiæ traditum est, talis anathema sit.

In Conc.2 Constant. quod est 5. generale, canon. 9.

Respondeo dicendum, quod in eo, qui honoratur, duo possumus considerare, scilicet eum, cui honor exhibetur, & causam honoris. Proprie autem honor exhibetur toti rei subsistenti: non enim dicimus, quod manus hominis honoretur, sed quod homo honoretur. Et si quandoque contingat, quod dicatur honorari manus vel pes alicujus, hoc non dicitur ea ratione, quod hujusmodi partes secundum se honorentur: sed quia in istis partibus honoratur totum, per quem etiam modum aliquis homo potest honorari in aliquo exteriori, puta in veste, aut in imagine, aut in nuntio. Causa autem honoris est id, ex quo ille, qui honoratur, habet aliquam excellentiam. Nam honor est reverentia alicui exhibita propter sui excellentiam, ut in secunda parte dictum est,* Et ideo si in uno homine sunt plures causæ honoris (puta prælatio, scientia, & virtus) erit quidem illius hominis unus honor ex parte ejus, qui honoratur, plures tamen secundum causas honoris: homo enim est, qui honoratur, & propter scientiam & propter virtutem. Sic ergo cum in Christo sit tantum una persona divinæ & humanæ naturæ, & etiam una hypostasis, & unum suppositum, est quidem ejus una adoratio & unus honor ex parte ejus, qui adoratur. Sed ex parte causæ, qua honoratur, possunt dici esse plures adorationes, ut scilicet alio honore honoretur propter sapientiam increatam, & alio propter sapientiam creatam. Si autem ponerentur in Christo plures personæ seu hypostases, sequeretur, quod simpliciter essent plures adorationes. Et hoc est, quod in Synodis reprobatur. Dicitur enim in Capitulis Cyrilli.* Si quis audet dicere assumptum hominem coadorari oportere Deo Verbo, quasi alterum alteri, & non potius una adoratione honorificat Emanuelem, secundum quod factum est caro Verbum, anathema sit.

2.2.q.103. art. 1.

Habetur in Conc. 1. Ephes. canon.8.

Ad primum ergo dicendum, quod in Trinitate sunt tres qui honorantur, sed est una causa honoris. In mysterio autem Incarnationis est e converso. Et ideo alio modo est unus honor Trinitatis, & alio modo est unus honor Christi.

Ad secundum dicendum, quod operatio non est, quæ honoratur, sed est ratio honoris. Et ideo per hoc, quod in Christo sunt duæ operationes, non ostenditur quod sint duæ adorationes, sed quod sint duæ adorationis causæ.

Ad tertium dicendum, quod anima Christi, si non esset unita Dei Verbo, esset id, quod est principalissimum in homine illo: & ideo sibi præcipue deberetur honor, quia homo est id, quod est potissimum in eo. Sed quia anima Christi est unita personæ digniori, illi personæ præcipue debetur honor, cui anima Christi. Nec per hoc tamen diminuitur dignitas animæ Christi, sed augetur, ut etiam supra dictum est.*

q.2. art.2. ad 3.

ARTICULUS II.

Utrum humanitas Christi adoranda sit adoratione latriæ.

145. 3. d.9. q.1. 2.2. q 1. & q.4 ad 1. Glos. ord. ibi ex August. ibid. tom. 8.

AD secundum sic proceditur. Videtur, quod humanitas Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Quia super Psal.98. Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est, dicit Gloss. Caro a Verbo Dei assumpta, sine impietate adoratur a nobis: quia nemo carnem ejus spiritualiter manducat, nisi prius adoret: non illa dico adoratione, quæ latria est, quæ Creatori debetur. Caro autem Christi est pars humanitatis. Ergo humanitas Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2 Præterea; cultus latriæ nulli creaturæ debetur: ex hoc enim reprobantur Gentiles, quod coluerunt & servierunt creaturæ: ut dicitur Rom.1. Sed humanitas Christi est creatura. Ergo non est adoranda adoratione latriæ.

3 Præterea. Adoratio latriæ debetur Deo in recognitionem maximi dominii: secundum illud Deuteron.6. Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli servies. Sed Christus, secundum quod est homo, est minor Patre. Ergo humanitas ejus non est adoratione latriæ adoranda.

Sed contra est, quod Damascenus dicit in 3.lib. Adoratur autem caro Christi incarnato Verbo Deo, non propter seipsum, sed propter unitum ei secundum hypostasim Verbum Dei. Et super illud Psalm.98. Adorate scabellum pedum ejus, dicit Glossa.* Qui adorat corpus Christi, non terram intuetur, sed illum potius, cujus scabellum est, cujus in honore scabellum adorat. Sed Verbum incarnatum adoratur adoratione latriæ. Ergo & corpus ejus, sive ejus humanitas.

Lib. 4. orthod.fid. c.3. circ. prin. Psalm.98. Est Augu. ibid. to.8.

Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est,* honor adorationis proprie debetur hypostasi subsistenti, tamen ratio honoris potest esse aliquid non subsistens propterquod honoratur persona, cui illud inest. Adoratio igitur humanitatis Christi dupliciter potest intelligi. Uno modo ut sit ejus sicut rei adoratæ: & sic adorare carnem Christi nihil est aliud quam adorare verbum Dei incarnatum, sicut adorare vestem regis nihil est aliud quam adorare Regem vestitum. Et secundum hoc adoratio humanitatis Christi est adoratio latriæ. Alio modo potest intelligi adoratio humanitatis Christi, quæ fit ratione humanitatis Christi perfectæ omni munere gratiarum, & sic adoratio humanitatis Christi non est adoratio latriæ, sed adoratio duliæ. Ita scilicet, quod una & eadem persona Christi adorentur adoratione latriæ, propter suam divinitatem, & adoratione duliæ propter perfectionem humanitatis.

Ar. præc.

Nec hoc conveniens: quia ipsi Deo Patri debetur honor latriæ propter deitatem, & honor duliæ propter dominium, quo gubernat creaturam. Unde super illud Psal.7. Dominus Deus meus in te speravi, dicit Gloss.* Dominus omnium, per potentiam, cui debetur dulia: Deus omnium per creationem, cui debetur latria.

Psalm.7. Glos. interlinealis, ibid.

Ad primum ergo dicendum, quod Gloss.* illa non est sic intelligenda, quasi seorsum adoretur caro Christi ab ejus divinitate: hoc enim posset contingere solum hoc modo, si esset alia hypostasis Dei & hominis. Sed quia, ut Damascen.* dicit, si dividas subtilibus* intelligentiis quod videtur, ab eo quod intelligitur, inadorabilis est ut creatura, scilicet adoratione latriæ. Et tunc sic intellectæ, ut separatæ a Deo Verbo, deberetur sibi adoratio duliæ: non cujuscunque (puta, quæ communiter exhibetur aliis creaturis) sed cujusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.

Citata in argum.2. Lib.3. c.3. circ. prin. *Epinœis, id est, cogitationibus seu mentis cõceptib.

Et per hoc etiam patet responsio ad Secundum & Tertium: quia adoratio latriæ non exhibetur humanitati Christi ratione suiipsius, sed ratione divinitatis, cui unitur, secundum quam Christus non est minor Patre.

QUæ circa expositionem horum articulorum notari possent, melius in seq. disput. tradentur.

DISPUTATIO LI.

In tres sectiones distributa.

De adoratione Christo ut Deo debita.

QUoniam Christus, Deus & homo est, antequam doceamus, qua adoratione adorandus sit, oportet nonnulla de divina, & humana adoratione dicere, seu de illa, quæ Deo debetur, & quæ hominibus communicari potest. Prius tamen, quid adoratio sit, & quotuplex, quibus ve nominibus significari soleat, declarare necesse est.

SECTIO I.

Quid sit adoratio, & cujus virtutis actus sit.

ADoratio, inquit Damascenus orat. 1. de imaginibus prope ab initio, est submissionis, & humiliationis

nis nota; & orat. 3. *Est*, inquit, *animi cedentis, submissi atque humilis significatio*, quæ descriptio ex vocis significatione, & communi omnium hominum usu sumpta est: significat ergo adoratio actum, quo unus alteri se submittit, vel illum honorat in recognitionem excellentiæ ejus. Ad quod amplius explicandum oportet has voces distinguere, & earum proprias significationes, scilicet, *honorare, revereri, venerari, colere, laudare, & glorificare*, hæc enim omnia ad adorationem pertinere possunt, & multũ cum illa, & inter se conveniunt, quamvis nonnihil etiam differant. Honor ergo, ut ex August. colligitur lib. contra sermonem Arianorum c. 23. latius patet, quam adoratio: *Honorat enim*, inquit, *omnis qui adorat, non autem adorat omnis qui honorat*, nam honor potest esse ad æqualem juxta illud ad Rom. 12. *Honore invicem prævenientes*, adoratio vero respicit alium, ut excellentem, & superiorem, unde recte D.Th. 2.2.q.103.ar.1.& 2. inquit honorem esse signum excellentiæ, vel virtutis, sive absolute consideretur, sive per comparationem ad honorantem, sive ad alios: habet autem rationem adorationis quando est signum excellentiæ per comparationem ad honorantem, qui scilicet honorat alium tanquam superiorem, cui se submittit. Comparantur ergo hæc duo per modum generis, & speciei, quia honor ut sic tantum est quoddam signum bonitatis ejus, qui honoratur, ut indicavit Arist. lib. 4. Et hic c. 3. & l. 8. c. 8. & ibi clarius D.Th. explicuit lect. 8. adoratio vero includit honorem, & addit submissionem & recognitionem excellentiæ ejus qui adoratur, respectu adorantis, ut Damasc. dixit. Quocirca cum D. Th. hic art. 1. adorationem videtur cum honore confundere, loquitur juxta subjectam materiam, quia adoratio quidam honor est, & eodem modo accipiendum est, quod dixit Anast. Episc. Theopoleos in VII. Synod. act. 4. adorationem esse, *Emphasim honoris*, id est symbolum, ut ibidem paulo inferius Tharasius declaravit. Est autem, *emphasis*, si vim verbi attendamus, non quodcumque signum, sed quo plus significatur, quam aperte dicatur, seu exprimatur, & ita illa voce indicatum videtur, adorationem esse symbolum honoris, quo insignis, & superior excellentia indicatur. Hoc etiam spectat, quod Ari. l. 2. magnorum moral. cap. 11. dixit, *Gloriæ cupidum eminentiam affectare*; lib. autem 1. Rhetoric. c. 5. dicit, *Honorem esse existimationis benefactiveæ indicium*, quæ non videtur adæquata definitio honoris, sed cujusdam speciei illius notioris, & magis usitatæ, quæ ad adorationem pertinet, statim vero subdit: *Honorantur maxime atque merito, quia beneficia contulerunt, deinde qui conferre queunt*: ad hoc autem posterius membrum possunt omnes studiosi, vel in dignitate constituti revocari, & hoc modo potest illa definitio facile ad omnes honores adaptari.

Honor quid sit, & quomodo se habeat ad adorationem.

Hæc autem, quæ de honore dicta sunt, eodem fere modo de cultu, & veneratione intelligi possunt, quia hæ duæ voces, idem fere quod honor significare videntur, *colere* enim, *venerari & honorare*, Latine fere æquivalent, unde fit, ut eamdem habitudinem seu rationem respectu adorationis habeant. Est enim adoratio quædam veneratio, & quidam cultus, addit vero prædictam submissionem, & recognitionem alterius ut superioris: unde August. lib. 10. de Civit. cap. 4. circa fin. cum dixisset, de hominibus dici posse, quod sunt colendi, & venerandi, subdit: *Si autem eis multum addiderit, & adorandi*.

Veneratio & cultus quid.

Eodem fere modo de laude, & gloria loquendum est, laus enim est quædam species honoris, ut Arist. dixit 1. Rhetori. c. 5. quamquam enim idem Arist. 1. Ethic. c. 12. & D.Th. 2.2.q.103.art.1.ad 3. dicant: *Honorari ea, quæ per se bona sunt, laudari vero, quæ ad aliud sunt utilia*, non est tamen intelligendum, laudem solum circa utilia versari, sed ad illa extendi, alioqui enim certum est etiam ea, quæ per se maxime bona sunt, maxime posse laudibus extolli, sic enim & Sanctos, & Deum ipsum laudamus. Hæc ergo laus honor quidam est, & si cum debita submissione, & recognitione fiat, rationem adorationis habet. Gloria vero idẽ fere est, quod honorifica laus, addit enim effectum quendam, quem laus efficit in aliis, scilicet bonam existimationem de re laudata. *Est enim gloria, clara cum laude notitia*, ut August. eam definit l. 83. quæ. q. 31. unde glorificare aliquem nihil aliud est, quam cum ita laudare, ut apud alios bona ejus existimatio inde oriatur.

Laus, & gloria quid sint.

Revereri denique in propria, & rigorosa significatione vocis, genus quoddam timoris significat, ut S. Thom. dixit 2.2.q.19.a.9.& 81.a.2. ad 1.& 103.a.1. ad 1.& in 3.d.9.q.1.art.1. ad 3. & ibi Bonavent. art.2.q.1. Jam vero translata est hæc vox (ut iidem Sancti docent) ad signandum non solum timorem, sed honorem, seu adorationem, quam inferior reddit superiori in signum excellentiæ, seu majestatis ejus, sive quia hæc adoratio sæpe eo timore procedit, ut quando Jacob adoravit Esau, & filii ejus fratrem suum Joseph: sive quia ipsemet timor est testimonium quoddam excellentiæ alterius, & ex voluntate colendi illum sæpe concipitur, ut optime dixit D.Th. citato loco. Unde Tharasius Constantinopolitan. Episcopus, in Epistola ad Constantin. & Iren. quæ habetur in fine VII. Synodi, adorationem inquit, venerationem & timorem significare. Ex his igitur satis constat prædictarum vocum significatio; eis tamen in sequentibus disputationibus indifferenter utemur, sicut alii auctores, & præsertim VII. Synodus, & Damasc. eas frequentius usurpant: quia supposita materia, in qua versamur, in idem fere omnia recidunt.

Reverentia quid sit.

Ex hac autem vocis significatione colligitur primo, adorationem esse quendam actum virtutis, quæ ad alterum ordinatur; est enim actus honorandi alterum, se illi tanquam superiori, & excellentiori submittendo. Qui actus, ut per se constat, honestus, & consentaneus rationi esse potest, si circa debitum objectum versetur: sicut enim unicuique reddere jus suum studiosum est, ita & unicuique reddere cultum illi debitum juxta conditionem suam: & hoc modo nunc de adoratione loquimur. Unde etiam fit, hunc actum ad justitiam pertinere, nomine justitiæ utendo, prout sub illa comprehenduntur virtutes omnes, quæ ad alterum ordinantur, sive sit ipsa propria justitia commutativa, aut distributiva, sive religio, pietas, observantia, aut aliæ similes, quæ dicuntur partes potentiales justitiæ: cum enim adoratio ad alterum tendat, necesse est, ut ad illud genus virtutis pertineat, cujus munus est operationes circa alterum moderari. Unde sicut inter prædictas virtutes justitiæ, quædam versatur circa Deum, quæ dicitur religio, aliæ vero versantur circa homines, quæ variæ sunt, juxta varias conjunctiones, vel secundum diversas rationes debiti, quæ inter homines esse possunt, ita & adoratio potest, vel circa Deum versari, qui propter summam excellentiam suam maxime dignus est reverentia, & honore, & hęc adoratio actus erit religionis, ad quam pertinet cultus Dei & honestas, quæ in illo reperitur: potest etiam versari adoratio circa homines excellentes, & sic ad inferiores aliquas virtutes pertinere, ut magis in sequentibus explicabimus.

Adoratio quid sit, cujusve virtutis actus.

Secundo colligitur ex dictis, sicut justitia virtus est ad voluntatem pertinens (ut ex 2. 2. nunc suppono) ita & adorationem, actum esse ejusdem potentiæ, quia virtus, & proprius actus ejus in eadem facultate resident. Ad hujus autem actus majorem explicationem advertendum est, cum versetur circa alterum, cui rationabilem honorem tribuit, necessario supponere in intellectu bonam existimationem de illius excellentia, cui adoratio exhibenda est. Propter quod quidam existimarunt adorationem esse actum intellectus, quam sententiam indicat Gab. in 3.d.9.q. unica in princ. & eamdem tribuunt quidam D.Th. sed nunquam hoc docuit. Neque est verisimile, si formaliter loquamur; illa enim bona existimatio supponitur veræ adorationi: ex illa enim existimatione oritur prudens judicium dictans aliquem esse colendum, seu honorandum, post quod sequitur voluntas honorandi; ergo non potest adoratio in illa intellectuali existimatione consistere, quatenus prædictam voluntatem antecedit. Unde fieri potest, ut aliquis habeat veram cognitionem de excellentia alterius, quem tamen debito modo nec colat, neque adoret, ut patet etiam respectu Dei, si quis habeat veram illius fidem, & ipsum adorare, & religione colere nolit: non ergo consistit adoratio in illa veluti speculativa cognitione alienæ excellentiæ, sed (ut ita dicam) in practica recognitione, & voluntaria submissione. Quamquam ergo adoratio supponat actum intellectus, tamen per voluntatem perficitur, & ideo D. Thom. 2.2.q.84. art.2. dicit adorationem Dei maxime consistere, *in interiori affectu, & devotione*: dixerat autem q.82.art.1. devotionem esse actum voluntatis. Sed elegantius hoc dixit Lactant. lib. 4. divi. institut. cap. 4. in hæc verba: *Non potest neque religio a sapientia separari, nec sapientia a religione secerni: quia idem Deus & in-tel-*

Adoratio actus voluntatis, supponẽs actum intellectus.

telligi debet, quod est sapientiæ, & honorari, quod est religionis, sed sapientia præcedit, religio sequitur.

Observandum vero ulterius est, in ipsomet actu adorationis distingui posse actum ipsum a voluntate elicitum, quo aliquis vult alterum adorare, & actum veluti imperatum, quo adorat, & colit; voluntas enim colendi aliquam personam non versatur proxime, & immediate circa personam ipsam, sed circa cultum exhibendum tali personæ, qui semper consistit in aliqua actione, qua significatur, & recognoscitur excellentia alterius. Et quamvis ex utroque actu veluti componatur unus actus moralis tanquam ex actu interno, & externo, qui totus potest dici integra adoratio moralis, tamen eos inter se distinguendo, unus est veluti internus, alius quasi externus: unus proprie elicitus, alius potius imperatus: unus denique est veluti affectus adorationis, alius quasi effectus, seu adoratio ipsa: hoc enim nomen magis videtur impositum actui externo, quam interno. Propter quod D.Thom.2.2.q.84. adorationem Dei posuit inter externos actus latriæ, quamvis exterior actus rationem adorationis non habeat, nisi ut est sub interiori, seu ut manat a prædicto affectu, nam si ab illo non oriatur, non est adoratio, sed irrisio potius, seu fictio quædam.

Adorationis objectum quod sit. Tertio tandem intelligitur ex dictis, quod sit objectum adorationis; si enim loquamur de proprio actu elicito a voluntate & a virtute ejus, scilicet a religione, vel alia simili, duplex objectum habere intelligitur: aliud vocatur objectum quod, seu materia, circa quam proxime versatur ipsa virtus, & interior actus ejus, & hujusmodi est cultus alteri exhibendus. Aliud dicitur objectum cui, scilicet persona, cui adoratio exhibetur. Exemplum hujus est in justitia, & qualibet alia virtute, quæ versatur circa operationes, quæ ad alium referuntur. Et hinc obiter intelligitur ratio, propter quam virtus religionis, qua Deum adoramus, non est virtus Theologica, scilicet, quia non versatur circa Deum ipsum ut materiam proximam, sed solum ut objectum, cui cultum exhibet, circa quem tamen cultum ut in proxima materia versatur. At vero si loquamur de tota adoratione, & cultu voluntario, proximum objectum illius est persona, seu res adorabilis. In qua duo distinguere oportet; aliud est res adorata, quæ dici potest materia adorationis, aliud est ratio propter quam adoratur, quæ semper est aliqua excellentia, vel dignitas, propter quam secundum rectam rationem res illa digna est adoratione. Cum enim per adorationis actum aliquis recognoscat alterum ut excellentiorem, & superiorem, cui se submittit, necesse est, ut ex parte personæ adoratæ aliqua dignitas, vel excellentia sit hujus adorationis fundamentum: alioqui non poterit esse prudens, & honesta adoratio.

Religio cur non sit virtus Theologica.

Actus adorationis, & humilitatis quomodo differant. Unde obiter etiam intelligetur, quomodo hic actus distinguendus sit ab actu humilitatis; videntur enim esse valde similes, & si solum in specie externa considerentur, possent facile confundi, distinguuntur tamen in propriis honestatibus, & motivis, quæ semper in actibus virtutum maxime observanda sunt. Humilitas enim moderatur affectum honoris, & sub hac ratione interdum exercet exteriores actus submissionis, & alios similes: adoratio vero proprie reddit alteri honorem illi debitum ratione suæ dignitatis, vel excellentiæ: sicut pecuniæ elargitio, si fiat solum propter moderandum affectum pecuniarum, est actus liberalitatis, si propter solvendum debitum, est actus justitiæ.

SECTIO II.

Utrum vera, & propria Dei adoratio in sola actione exteriori, & corporali consistat.

Sensus quæstionis. Constat quæstionem propositam non posse intelligi de affectu adorationis: ille enim est actus elicitus a voluntate, ut ex dictis sect. præced. satis constat, neque in hoc est aliqua controversia inter auctores. Intelligitur ergo quæstio de immediato objecto, seu quasi materia, circa quam versatur affectus adorationis: de objecto (inquam) non cui exhibetur adoratio, sed quod est ipsamet adoratio, quam alteri volumus tribuere. Sensus ergo quæstionis est, an hæc adoratio, quam volumus exhibere Deo, per solos actus exteriores & corporales exerceatur & exhibeatur, atque ita in eis consistat. In qua quæstione supponitur, posse adorationem externis actibus exhiberi, quod etiam respectu Dei certum de fide est contra nonnullos hæreticos, qui negarunt, Deum eo quod sit spiritus, actibus corporis esse adorandum, ut ostenditur latius 2.2.q.81.art.7. & q.83.art.12. & q.84. art.2. quia, cum Deus sit auctor corporis, etiam corpore colendus est: & ita in Scriptura sacra innumera sunt hujus corporeæ adorationis non solum sanctorum exempla, sed etiam Dei præcepta, & ex his, quæ dicemus, hoc a fortiori constabit. De hac igitur parte non est inter Catholicos controversia.

De interna igitur adoratione duo possunt excogitari modi dicendi extreme contrarii. Prior est, nullam esse adorationem mere internam & spiritualem, sed corporalem tantum, qualis est illa, quæ fit genuflexionibus, inclinatione capitis, & aliis similibus signis. Tribuitur hæc sententia Bonavent. in 3.d.9.art.2. q.3. & 4. qui tamen obscure loquitur, nam docet quidem virtutem moralem latriæ solum versari circa actus exteriores adorationis: quia *latria* servitutem significat, servitus autem proprie respicit actum exteriorem. Addit vero subinde, latriam, ut dicit cultum divinum, non esse tantum in actibus externis, sed maxime in internis: & in solutionibus argumentorum ait: *Sicut est cultus interior, & exterior, sic est adoratio exterior, & interior. Adorare interius est tota mente in Deum tendere, sicut dicit Rabanus: adorare exterius est, aliquam reverentiam corporaliter exhibere.* Videtur ergo Bonaventuræ sententia in hoc consistere, quod adoratio in genere non consistit in solis actionibus externis, sed etiam in internis: adoratio vero prout dirigitur, seu elicitur ab speciali virtute morali, quæ est religio, vel sub religione contenta, sic solum consistit in exterioribus actionibus & eodem sensu videtur eamdem sententiam sequi Almainus ibi q.1. & Marsil. in 3.q.8.art.1.præsertim ad 3. Citatur pro eadem sententia Durandus in 3.d.9.q.1. Sed ex illo potius potest sumi oppositum, ut statim dicam. Illam vero sententiam insinuat Major eadem d.q.1. dicit enim, objectum latriæ interioris esse honorem & cultum exteriorem Dei, quem postea declarat exemplis in solis actionibus corporalibus, quæ tamen potuit adhibere ut clariora, non quod alia excludat. Potest autem hæc sententia probari primo ex D.Th.2.2.q.84. in titulo quæstionis, qui est: *De exterioribus actibus latriæ.* Inter quos primum locum tribuit adorationi: est ergo adoratio actus exterior juxta sententiam D.Thomæ. Nec potest dici, ibi sumere D.Thomam actum interiorem late, ut distinguitur ab actu elicito voluntatis, tum quia in q.83. orationem ponit inter actus interiores religionis: constat autem in doctrina D.Thomæ orationem non esse actum elicitum a voluntate, sed ab intellectu, si mentalis sit, vel ab ore, si sit vocalis. Ubi considerare licet, D.Thom. appellasse orationem actum interiorem, quia potest in intellectu consummari, etiam si possit aliquando exterius proferri: ergo ponens adorationem inter actus exteriores, sentit non posse interius neque in voluntate, neque in intellectu consummari, sed sola exteriori actione. Tum etiam id patet ex verbis, quæ D.Thom. statim subjungit, dicens: *Et primo de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet.* Non exhibemus autem corpora nostra ad venerandum Deum, nisi per actiones externas & corporeas. Neque D.Thom. alicubi de alio genere adorationis disseruit. Secundo probatur ex Damasceno orat.1. de Imaginibus pag.5. ubi definit adorationem esse submissionis & honoris notam; & orat.3.fol.7.ait: *adorationem esse timoris, & desiderii, & honoris signum, & animi submissi atque humilis argumentum.* Et in idem fere recidit, quod ait Anastasius in VII. Synodo act.4. *Adorationem esse honoris alicui exhibiti emphasim*, id est, expressionem, seu significationem, quia nota aut emphasis honoris non est, nisi aliquod signum externum, per quod indicamus affectum submissionis erga alium: adoratio igitur solum est in actibus externis, quibus hoc significamus.

Prima opinio.

Tertio, quia nullus est actus interior, v.g. erga Deum, qui possit esse actus adorationis, nam vel est actus intellectus, vel voluntatis. In intellectu esse non potest, quia in illo solum est actus fidei, qui habet propriam honestatem distinctam ab adoratione: & idem est de omnibus donis intellectus, qui comitantur fidem, & multo magis de

de prudentia infusa, maxime cum illa non versetur circa Deum, sed in universum dictet de agendis ex regulis supernaturalibus. Oratio vero, quæ in intellectu esse potest, quamvis sit actus religionis, distinctus tamen est ab adoratione, licet sæpe habeat adorationem conjunctam. Sicut legimus Matth. 20. *Accessit ad eum mater filiorum Zebedæi adorans & petens.* Aliud ergo est adorare, aliud petere, quod est orare. De actibus voluntatis similis inductio fieri potest, nam, si non versantur circa Deum, non possunt esse adorationes ejus: si autem versantur circa Deum, erunt aut actus charitatis, aut spei, aut obedientiæ, vel alterius similis: ergo non erunt actus adorationis proprie, ut ad religionem pertinet: alioqui confunderetur religio cum aliis virtutibus. Et confirmatur primo, nam, si in aliquo ex his actibus posset esse propria adoratio, eadem ratione quolibet actu virtutis posset adoratio exerceri: quia quilibet actus virtutis placet Deo, & potest in eum ut in ultimum finem referri, atque adeo ad ejus honorem & gloriam ordinari, juxta illud: *Omnia in gloriam Dei facite.* Est autem ridiculum dicere eleemosynam esse actum adorationis, & sic de aliis. Confirmatur secundo, quia vitium adorationi divinæ oppositum nunquam reperitur in solo actu interiori, nam, si sit in intellectu, erit hæresis, si in voluntate erit aut odium, aut desperatio, aut aliquid hujusmodi: contra adorationem vero nunquam est, nisi per ordinem ad actum exteriorem, ut est in voluntate dandi alteri, quam Deo, divinum honorem, aut exhibendi Deo notam inferioris honoris.

Secunda opinio. Secunda opinio esse potest, adorationem non solum sine actione externa posse reperiri, verum etiam consummari posse in solo actu pure interiori, id est, elicito tantum a voluntate. Hanc opinionem indicat Scotus in 3. dist. 9. q. 1. ubi distinguit actum latriæ internum & externum: & hunc dicit esse signum illius, illum vero consistere in hoc, quod homo in corde suo extollit divinam bonitatem tanquam summam respectu suæ bonitatis, & a qua ipse homo habet, quidquid boni habet: & hunc interiorem actum ait Scotus habere pro objecto solum Deum, ut summum bonum, & summum Dominum: quamquam non declarat, an sit actus intellectus, an voluntatis. Nec videtur ab hac sententia alienus D. Thom. 2. 2. q. 84. art. 1. ad 1. ubi ait, ea, quæ exterius aguntur circa Deum, esse signa interioris reverentiæ. Et ex hoc ipso principio sumendum est fundamentum hujus sententiæ. Nam adoratio exterior vel ficta est, vel supponit interiorem, eamque exprimit, atque significat: ergo non potest vera adoratio in solo exteriori actu consistere. Et confirmatur declarando, qualis possit esse hujusmodi actus. Nam, quando homo vult exhibere Deo signa externa submissionis, multo magis vult habere Deum ut superiorem & Dominum, & subesse illi: ergo hic idem actus voluntatis est maxima & perfecta Dei adoratio. Nam si quis illum habeat, quamvis nullam ejus externam significationem exhibeat, in spiritu & veritate colit Deum ac reveretur.

Ut explicem veram sententiam, suppono ex 1. 2. exteriorem actum interdum appellari omnem illum, qui ab alio actu priori voluntatis imperatus est, sive per exteriora membra, sive per intellectum, imo etiam si per voluntatem ipsam exerceatur, aliquando vero stricte sumi pro actu, qui per exteriora membra exercetur: unde e contrario actus etiam interior in duplici acceptione posita sumi potest, ut per se constat. In præsenti ergo stricte loquimur de actu exteriori humano, qui per membra corporis exercetur, obiter tamen dicemus de omni actu interiori & exteriori respectu voluntatis, & respectu illius actus, qui proxime elicitur ab ea virtute voluntatis, qua Deus adoramus.

Prima assertio. Dico primo. In actu mere interno & spirituali potest reperiri vera & propriissima Dei adoratio, non minus, quam oratio. Hæc assertio est communis Theologorum cum Magistro in 3. dist. 9. ubi omnes distinguunt duplicem adorationem, internam & externam. Quæ distinctio duplicem potest habere sensum. Unus est, ut ipse affectus seu voluntas adorandi vocetur adoratio interna, ut præscindit ab ipso cultu seu exercitio ejus, qui comparatione illius voluntatis dicetur adoratio externa. Sed non est hæc divisio usitata in hoc sensu: nec nos nunc agimus de sola illa voluntate adorandi, quæ præcise sumpta potius est propositum adorandi, quam ipsa adoratio: sicut desiderium, vel voluntas petendi non est oratio, sed propositum orandi. Alio ergo modo dicitur adoratio interna cultus, qui spirituali actione mentis perficitur, & consummatur; & ita distinguitur a cultu, qui exhibetur per corpus vel res corporeas & hoc modo adhibent Theologi eam partitionem, & cultum externum per signa externa & sensibilia exerceri dicunt, quæ numeravit Aristot. 1. Rhet. c. 5. dicens: *Honoris partes sunt sacra, memorationes, decantationes carminum, aut solutæ orationis ad laudem recitatio, præmia, delubra, primi consessus, sepulchra, publici ritus, inclinari, loco cedere, munera deferre,* &c. quæ omnia possunt, servata proportione, ad cultum adorationis adaptari. Interiorem autem cultum dicunt Theologi exerceri actibus intellectus & voluntatis: & præsertim actibus fidei, spei, & charitatis. Nam licet hi actus, ut sunt eliciti a suis virtutibus habeant suas specificas & proprias honestates, tamen quatenus assumuntur, ut quidam actus accommodati ad exhibendum Deo honorem ut supremo domino, induunt rationem adorationis & cultus, & ut sic sunt actus imperati a religione, & proxima objecta, seu materia, circa quam versatur voluntas adorandi Deum. Hæc est sine dubio sententia D. Thomæ 2. 2. q. 84. art. 2. ubi inquirit, an adoratio importet actum corporalem, & respondet ex Damasceno, duplicem esse adorationem, scilicet spiritualem, quæ consistit in interiori mentis devotione, & corporalem, quæ consistit in exteriori corporis humiliatione: & in solutione ad secundum in hoc comparat adorationem cum oratione, quia, sicut oratio principaliter existit in mente, secundario autem verbis exprimitur, ita adoratio principaliter in interiori Dei reverentia consistit, secundario autem in quibusdam corporalibus humilitatis signis. Atque eadem proportione dicit q. 85. art. 2. sacrificium externum esse signum interioris sacrificii, quo anima seipsam offert Deo. Rursus q. 103. art. 1. inquit, honorem quoad homines non deferri nisi per signa exteriora, qualia sunt illa, quæ supra ex Aristotele numeravimus: homines enim, cum non cognoscant internos actus, nisi per exteriora signa, non possunt se mutuo honorare, nisi signis externis, quia honoratio nihil aliud est, quam testificatio de excellentia alicujus. At vero apud Deum, qui inspector est cordium (ait D. Th.) honor ipsius potest consistere in solo interiori motu cordis, dum scilicet aliquis recogitat Dei excellentiam, sc. recognoscens illam, & per hoc, quantum est ex se, illam testificans. Hujusmodi autem honor respectu Dei habet veram rationem adorationis: nam licet honor absolute dictus latius pateat, quam adoratio, ut sect. superiori dictum est, tamen honor, qui defertur alicui superiori, & in recognitionem excellentiæ ejus, & servitutis, vel subjectionis illi debitæ, vera est adoratio, & de hoc honore Dei ibi agit D. Thom. Denique idem D. Thom. in 3. d. 9. q. 1. art. 1. q. 3. ait Deum coli fide, spe, & charitate: idque duobus modis exponit. Prior est, quia dictæ virtutes ordinant ad cultum, quod clarius dixit 2. 2. q. 81. art. 5. ad 1. quia suo imperio causant actum religionis, quæ operatur quædam in ordine ad Deum: & hæc expositio non est ad rem nostram. Posterior ergo expositio est, illis virtutibus coli Deum, quia actus earum materialiter assumuntur in cultum Dei: & hoc est, quod asserimus: estque hæc posterior expositio conformior Augustino, qui auctor fuit illius sententiæ: *Christianam religionem maxime colere Deum fide, spe, & charitate,* in Ench. c. 3. & 6. & 12. de Trin. c. 14. & 10. de Civit. c. 9. Atque eodem sensu hanc doctrinam amplectuntur Albertus d. 9. art. 1. ad 5. Richard. art. 1. q. 3. ad 3. Palud. q. 1. art. 2. Thom. de Argent. art. 1. Gabr. art. 2. & in canonem lect. 50. Alexand. Alen. 3. p. q. 30. memb. 1. art. 3. Henric. quodl. 10. q. 6. Wald. de sacram. cap. 117. Cordub. lib. 1. q. 5. Aiala de Tradit. p. 3. consid. 7. c. 1. Bellarm. l. 1. de cultu Sanct. c. 12.

Et probatur primo ex Scriptura, Psal. 95. *Et adorent eum omnes angeli ejus.* Et ad Hebr. 1. *Et, cum iterum introducit eum in orbem terræ, dicit, & adorent eum omnes angeli ejus.* Et Apocal. 7. *Omnes angeli stabant in circuitu Throni, & ceciderunt, & adoraverunt.* Item 2. Esdr. 9. *Exercitus cœli te adorat.* Et Ecclesia in præfatione dicit: *Per quem Majestatem tuam laudant angeli, adorant Dominationes, tremunt Potestates, cœli, cœlorumque virtutes, ac beata Seraphim, &c.* ubi alludit ad visionem Isaiæ cap. 6. ubi vidit *Dominum sedentem super solium excelsum & elevatum, & Seraphim stabant* — Prima probatio ex scriptura, & ex angelorum adoratione.

super

ſuper illud, ſex alæ uni, & ſex alæ alteri, duabus velabant faciem ejus, & duabus pedes ejus, & duabus volabant, & clamabant alter ad alterum, & dicebant, Sanctus, Sanctus, Sanctus, Dominus exercituum, plena eſt omnis terra majeſtatis gloriæ ejus. Similia teſtimonia ſunt apud Danielem c. 3. & 7. Ex quibus conficitur argumentum, nam in angelis eſt vera & propria adoratio, ut ex dictis locis conſtat; ſed adoratio non poteſt ab angelis exerceri per actus corporeos: ergo adoratio ex ſe non conſiſtit in ſolo actu externo & corporali. Dicet aliquis, id verum eſſe, quia requirit affectum internum. Sed hoc nullius momenti eſt ad prædicta teſtimonia explicanda, hoc enim ex eis efficere contendimus, affectum internum adorandi non verſari proxime circa ſolum actum externum, & corporalem, aliàs talis actus non poſſet proprie angelis attribui, ſicut non poteſt eis tribui temperantia, caſtitas, & ſimiles. Niſi qui fortaſſe dicat non eſſe eamdem omnino rationem de adoratione, quia ſaltem per corpus aſſumptum poteſt angelus eam exercere. Qui autem ſic reſponderit, neceſſe eſt fingat, non poſſe angelos adorare Deum, niſi aſſumendo corpora. Quod & per ſe eſt improbabile & incredibile, & alienum ab intentione & ſenſu Scripturæ in citatis locis, & a ſenſu Eccleſiæ, cum dicit, Dominationes adorare Deum in cœlo. Unde Chryſ. hom. 1. de illis verbis Iſaiæ 6. *Vidi Dominum, &c.* annotat, incorporeas virtutes non indigere corporibus ad adorandum Deum, ſed ita deſcribi a Propheta, ut illarum adorationem poſſet hominibus explicare. Et Dionyſ. cap. 13. de cœl. Hier. ſatis poſt medium eamdem viſionem tractans: *Aperiebatur* (inquit) *illi per hæc, altiſſimorum ſpirituum vis multa peragrans, multaque proſpiciens, ſacraque illorum, ac plena horroris veneratio.*

Atque hinc facile excluditur evaſio, ſi quis reſpondet, in illis locis eſſe ſermonem non de adoratione propria prout eſt actus religionis, ſed late prout omnis actio virtutis, quatenus Deo placet, & apta eſt in ipſum referri ut ultimum finem, eſt quidam Dei honor vel cultus. Nam hæc reſponſio in primis eſt contra proprietatem verborum Scripturæ, quæ omnino retinenda eſt & ſervanda, præſertim ubi nec neceſſitas, neque auctoritas ulla cogit ſenſum proprium deſerere. Quod ita in præſenti declaro, nam, cum Scriptura dicit: *Et adorent eum omnes angeli Dei*, quem actum virtutis circa Deum poſtulat ab angelis? nunquid amorem vel obedientiam? Certe, ſi nil aliud poſtularet, potius diceret, & ament eum, vel obediant illi omnes angeli ejus. Cur enim ſine ulla cauſa & fundamento dicendum eſt, adorationem pro amore vel obedientia poſuiſſe? Nam, ſi ita licet exponere, nihil firmum & certum ex Scriptura colligi poterit. Accedit, quod ſi teſtimonia ipſa ſigillatim conſiderentur, plane conſtabit eſſe ſermonem de proprio actu religionis, qui eſt adoratio. Nam Pſal. 96. proxime ante illa verba dicitur: *Confundantur omnes, qui adorant ſculptilia, & qui gloriantur in ſimulacris*, & ſubditur: *Adorate eum omnes angeli ejus*: falſæ igitur adorationi idolorum opponit veram Dei adorationem. Et hoc ſignificavit Baſil. ibi in Scholio dicens: *Ubi oſtendit confundendos eos, qui ſimulacra adorant, ſuboſtendit etiam innumerabiles eſſe myriades Deum noſtrum adorantes*: & Auguſt. in expoſit. *Diſcant* (inquit) *Pagani adorare Deum, angelos volunt adorare, angelos imitentur, & illum adorent, qui ab angelis adoratur.* Intelligunt ergo hi Patres illa verba de propria adoratione. Sicut etiam Athanaſ. Cyril. Ambroſ. quos refert Claud. de Sainct. Repert. 9. de Euchar. c. 3. Qui expendunt, ex illis verbis probaſſe Paul. ad Heb. 1. Chriſti divinitatem; quia angeli præcipiuntur eum adorare propria & perfecta latriæ adoratione: Quis ergo audebit interpretari: *Adorent eum*, id eſt, ament eum?

Præterea in dicto loco Iſaiæ manifeſte deſcribuntur actus religioſæ adorationis & reverentiæ, quod etiam Eccleſia in dictis verbis præfationis ſatis ſignificat. Unde Chryſoſtomus dicta homilia 1. *Velabant* (inquit) *faciem ſuam, ſuam religionem & reverentiam ſignificantia, quam habent erga Dominum. Velabant pedes ſuos, id eſt, inexplebilem erga conditorem reverentiam exhibere ſtudent, multamque anxietatem, tum ipſo habitu, tum voce, tum aſpectu, tum denique ipſa ſtatione.* Et deinde id late declarat, adhibito exemplo ſervi coram Domino exiſtentis, & omnia ſigna reverentiæ exhibentis: & concludit: *Hoc & ab illis incorporeis virtutibus fit; cum enim plurimam habeant erga conditorem reverentiam, hanc undequaque conantur præſtare.* Eadem eſt ſententia Dionyſii in cit. cap. 13. de Cœleſt. Hierach.

Aliter reſpondere quis poſſet, eſſe quidem ibi ſermonem de vero & proprio actu religionis, tamen illum actū in angelis non eſſe alium, niſi laudationem Dei, quæ interdum ſolet adoratio appellari, cum tamen in rigore adoratio proprie ſumpta a laude diſtinguatur. Unde in eo loco Iſaiæ 6. ſtatim ſubjungitur: *Plena erat omnis terra gloria ejus.* Eſt autem gloria, Clara cum laude notitia. Illa ergo angelorum adoratio nihil aliud eſt, quam divina laus; & ita exponunt ibi Cyrillus & Baſilius. Sed hæc reſponſio non infirmat, ſed confirmat potius vim teſtimoniorum. Primo, quia laus divina genus quoddam adorationis eſt, ſi per eam quis divinam excellentiam, ſuamque ad illam ſubmiſſionem profiteatur; unde, etiam ſi corporali voce ex eodem motivo fiat, ut fieri poteſt a nobis, ſolum materialiter differt ab illa adoratione, quæ per actiones corporis exhibetur. Nam ſicut mentis ſignificatio verbis facta, vel nutibus ac geſtibus, formaliter ejuſdem rationis, & ejuſdem veritatis vel falſitatis eſt, & eumdem effectum habere poteſt, ita ſignificatio interioris reverentiæ verbis aut actionibus facta ejuſdem honeſtatis & virtutis eſt. Poteſt igitur ſaltem hoc genus adorationis eſſe merum internum, & ſpirituale: & ideo Scriptura utrumque tribuit angelis, ſcilicet laudem & adorationem, & in utroque ſervat proprietatem. Secundo, declaratur hoc amplius, quia in laude duplex habitudo conſiderari poteſt. Una eſt ad eum qui laudatur; alia eſt ad eos, coram quibus laudatur. Hæc poſterior poteſt quidem in angelis ſicut in hominibus reperiri, juxta illud Iſaiæ 6. *Clamabant alter ad alterum, Sanctus, Sanctus, &c.* ubi Hieronymus: *Invicem ſe ad Domini laudes cohortantur.* Sed, quamvis hæc poſterior habitudo poſſibilis ſit & honeſta, non eſt tamen ſimpliciter neceſſaria, ſed ad ſolum Deum laus referri poteſt, etiam ſi ab alio non percipiatur. Et ſic etiam poteſt angelus laudare Deum mente ſua, etiam ſi aliis non loquatur: nam hæc locutio accidentalis eſt & extrinſeca divinæ laudi: quæ interius facta conſiſtere poteſt in recognitione divinæ majeſtatis, ejuſque conſideratione & interna confeſſione coram ipſa: ergo in tali actu vera ratio adorationis reperitur.

Tertio hoc declaro ex alio teſtimonio clariſſimo, ut opinor ad propoſitam veritatem confirmandam, ad Philip. 2. *In nomine Jeſu omne genuflectatur, cœleſtium, terreſtrium, & infernorum, &c.* ubi, ex omnium ſententia & expoſitione, genuflectere poſitum eſt pro eo, quod eſt reverentiam exhibere ſeu adorare: & hoc ad literam ſignificat, quamvis vox ex parte metaphorica ſit. Docet ergo Paulus, quod, ſicut in hominibus eſt genuflexio materialis, ita in ſpiritibus cœleſtibus & infernalibus eſt ſpiritualis genuflexio, id eſt, aliquis modus ſeu actus ad veram ac propriam adorationem exhibendam. Quocirca, ſicut ex illis verbis Pauli 1. ad Corinth. 13. *Si linguis hominum loquar & angelorum*, recte colligunt Theologi, præter locutionem humanam & materialem dari ſpiritualem & internam; ita ex eo, quod Paulus ait eſſe genuflexionem in angelis & hominibus, recte evidenter colligimus, præter adorationem, quæ ſignis corporis exhibetur, eſſe ſpiritualem adorationem, quæ internis actibus, ſeu nutibus, quidquid illi ſint, exhibetur. Imo etiam in ſpiritualibus videtur Paulus adorationem a laudatione, vel recognitione diſtinguere, nam ſubdit: *Et omnis lingua confiteatur, &c.* id eſt, tam angelica, quam humana, nam pro eiſdem diſtributio fit, cum dicitur: *Omnis lingua*, pro quibus facta fuerat in illo verbo: *Omne genu*, ut omnes exponunt. Unde D. Thom. ibi ait, in bonis angelis illam eſſe confeſſionem laudis, in malis vero eſſe coactam, quæ fit per recognitionem Dei, qua, vel inviti, credunt & contremiſcunt.

Poterit tandem reſpondere aliquis, his argumentis recte probari, eſſe in angelis adorationem ſpiritualem, non tamen inde inferri eſſe poſſe in hominibus, qui corporales ſunt. Sicut etiam locutio in angelis eſt ſpiritualis, in hominibus vero non poteſt eſſe niſi corporalis. Sed hæc reſponſio in primis per ſe eſt improbabilis, nam homo cum angelis convenit in ſpiritu & mente, & ſuos actus exercet interiores intellectus & voluntatis, quamvis in genere entis

entis minus perfectos, & ita potest eos ordinare in Deum sicut angeli, & formaliter loquendo, potest ex eadem honestate seu intentione cultus divini interius operari: ergo quoad hoc est eadem ratio de hominibus, quæ de angelis. Item ex eisdem testimoniis, præsertim ex loco Pauli, constat, in anima separata posse esse veram adorationem Dei: ergo idem erit in conjuncta, quia quoad hoc etiam eadem ratio intercedit, nec dependentia a phantasmatibus obstat, quia, cum agimus de adoratione pure interna & spirituali hominum, non excludimus cooperationem phantasiæ, sed actiones exteriores corporis. Sicut, cum dicitur esse in homine oratio pure mentalis, non excluditur cooperatio phantasiæ, sed linguæ. Præterea, si fundamentum contrariæ sententiæ, quod in tertia ratione supra est explicatum, alicujus momenti esset, æque procederet in angelis, nam idem dilemma, eademque enumeratio actuum intellectus & voluntatis in angelis fieri potest, quæ ibi fit in hominibus: ergo vel ratio illa idem probat de angelis, vel nihil probat in hominibus.

Tandem adjungere possumus testimonium, in quo in specie est sermo de hominibus, Joan. 4. ***Veri adoratores adorabunt Patrem in spiritu & veritate: nam & Pater tales quærit, qui adorent eum, Spiritus est Deus, & eos qui adorant eum, in spiritu & veritate oportet adorare.*** Nam, licet ex vi horum verborum non excludatur actio corporalis, potest enim esse adoratio exterior, & nihilominus in spiritu & veritate fieri, si fiat ex vera existimatione de Deo, & rebus divinis, & ex Spiritus sancti illuminatione & directione, nihilominus tamen ex illis verbis recte colligimus, ad veram Dei adorationem non esse simpliciter necessariam actionem corporis, sed posse solo spiritu perfici. Primo ex Christi ratione: ***Spiritus est Deus, & eos qui adorant eum, in spiritu & veritate oportet adorare***; illa enim ratio non solum probat ad Deum adorandum esse necessarium spiritum, sed etiam sufficere, si desit corpus, vel actio corporis, nam Deus est solus spiritus: ergo in solo spiritu potest adorari: quamvis etiam possit adorari corpore moto & gubernato ab spiritu. Et quidem mirabile est posse spiritum subjicere corpus suum ad Deum adorandum, & non posse seipsum subjicere & submittere ad eumdem Deum adorandum, cum sit purissimus spiritus. Atque hinc probari secundo hoc potest ex ipsis verbis Christi, quod adoratio Dei esse debet ***in spiritu & veritate***; quia tam veritas, quam actio spiritus, potest esse in solo spiritu: ergo in eo esse potest adoratio in spiritu & veritate. Tertio tandem ex communi Sanctorum expositione: dicunt enim Deum adorari in spiritu & veritate, quando virtutum actibus, præsertim fidei, spei, & charitatis, colitur, ut patet ex Chrysost. & Cyrillo supra Joan. Hilario 2. de Trinit. Ambrosio lib. 3. de Spirit. S. c. 13. Athanas. q. 59. ad Antiochum. Nec dicere possumus, hos patres loqui improprie aut large de adoratione, & non prout significat speciale munus religionis, nisi velimus fateri, eos recessisse a proprio & literali sensu verborum Christi, quæ de propria adoratione necessario intelligenda sunt. Nam Samaritana de illa moverat quæstionem, nam illam exercebant Judæi in monte Sion, Samaritani vero in monte Garizim. Est ergo hæc veritas, ut existimo, valde cõformis Scripturis sacris.

Atque hinc etiam constat sumptam esse veritatem hanc ex communi Patrum doctrina, præsertim Augustini, cujus egregia sunt illa verba lib. 10. de Civit. c. 4. ***Ei sacrificamus hostiam humilitatis, & laudis in ara cordis igne fervidæ charitatis.*** His addo Damasc. lib. 4. de fide c. 13. dicentem: ***Quia ex visibili simul & invisibili natura constamus, duplici quoque proinde adorationis genere illum rerum omnium parentem & architectum afficimus, quemadmodum videlicet, & mente & corporis labiis psallimus, &c.*** Ergo, ex sententia Damasceni, non tantum solo corpore, sed etiam solo spiritu, possumus Deum adorare. Nec potest exponi de adoratione impropria, aut large sumpta; constat enim ex titulo & intentione capitis, de propria adoratione esse sermonem. Neque etiam posset aliter spiritualem adorationem a corporali distinguere, nisi per spiritualem intelligendo eam, quæ in solo spiritu consummatur, cum nulla sit vera adoratio, quæ solo corpore constare possit. Unde expresse illam partitionem comparat cum divisione orationis in mentalem & vocalem. Atque hinc Clichtovæus ibi, corporalem adorationem dicit esse illam, quæ fit genuflexione, manuum ad cœlum protensione, &c. spiritualem autem, quæ fit animi affectu, & ad Deum erectione, sublevatione atque devotione. Et hanc dicit docuisse Christum Samaritanam, Joan. 4.

Ultimo adjungere possumus rationes. Prima & a priori sit, quia, sicut virtus religionis, existens in voluntate, utitur membris corporis per aliquem motum eorum ad adorandum Deum, ita potest uti ipsis facultatibus animæ, mediis aliquibus actibus earum ad idem munus adorandi Deum: ergo affectus adorationis potest immediate cadere in aliquem actum animæ, sicut in actum corporis, tanquam in proximam materiam & objectum suum: ergo potest vera ratio adorationis reperiri in actu animæ, sicut in actu corporis. Major sic ostenditur, nam in primis certum est, virtutem unam posse imperare actus aliarum virtutum etiam Theologicarum in ordine ad suum finem seu motivum, quando illi sunt proportionati & accommodati: sic pœnitentia medio affectu satisfaciendi Deo movet charitatem ad amandum ipsum, & propter ipsum dilectum, detestandum peccatum, quia hic actus est illi fini, & motivo proportionatus: sic etiam religio castitatem offert in cultum Dei, dum vovet illam, quia est medium accommodatum, ut totus homo possit divino cultui dicari. Ex hoc ergo capite non repugnabit, religionem uti actu alterius virtutis ad colendum Deum, ex eo scilicet, quod sint virtutes distinctæ specie, quia, licet hoc obstet, ut actus unius possit ab alia elici, non tamen ut possit imperari, & consequenter possit actus unius esse materia, circa quam actus alterius versatur. Sic ergo affectus adorationis, qui est actus a religione elicitus, versari poterit circa actum fidei, vel charitatis, aut similes, non sub propriis rationibus illarum virtutum, sed solum ut sunt materia, & quasi instrumenta apta ad colendum Deum. Et confirmatur, nam voluntas potest motum pedis vel manus ad hunc finem ordinare; ergo etiam motus intellectus vel voluntatis. Nam, quod in actu corporis per se sumpto non sit aliqua ratio virtutis, in actu autem intellectus vel voluntatis sit aliqua ratio virtutis intellectualis, vel affectivæ, Theologalis, vel moralis, non impedit, imo juvare potest ad illum finem, ut jam dicam.

Solum superest probandum, in actu interiori posse esse sufficientem proportionem ad eum finem: hoc autem facile demonstratur in hunc modum. Nam actus exterior induit rationem adorationis, quatenus est nota vel signum submissionis, & honoris, ut Damascenus dixit: non est autem nota seu signum naturaliter significans, sed ex impositione, ut per se notum est: inde enim fit, ut actiones externæ ex se sint indifferentes quoad cultum, & interdum Deo, interdum vero hominibus accommodentur: & quædam nationes his utantur, aliæ vero aliis: est ergo talis significatio ex impositione; quæ impositio aliquando fit auctoritate publica, si communis & publica sit nota honoris, aliquando propria voluntate, & intentione operantis, ut, quando unusquisque suis actionibus privatim utitur, prout vult, ad Deum adorandum. Solum præexigitur ex parte actionis proportio aliqua, ut ad talem significationem accommodata sit: quod commune est omnibus signis ad placitum, quæ prudenti aliqua ratione imponuntur, quod etiam de vocibus docent Dialectici in libris de interpretatione, sed est maxime verum de his signis, quæ in actione consistunt, ut de sacramentis docent Theologi. Hæc autem omnia melius & perfectius reperiri possunt in actu interiori, quam in exteriori: nam in primis, cum Deus sit supremus spiritus & intueatur corda, non oportet, ut nota vel signum submissionis sensibile sit. Præsertim, cum hoc signum non ad id referatur, ut animus operantis in alterius notitiam deveniat, quia nec Deus tali signo indiget ad cognitionem, neque etiam ipse operans; aliorum vero notitia neque est necessaria, nec per se intenta ex vi adorationis. Sed ordinatur ad exercendam aliqualiter opere ipsam subjectionem & submissionem, quæ in affectu habetur, & ad ipsum affectum magis excitandum. Potest ergo hoc fieri spirituali actu seu signo, sicut corporali. Rursus, cum hæc impositio, seu accommodatio, non semper sit publica, sed uniuscujusque voluntate possit fieri, ex hac parte non repugnat etiam spirituali actui. Præterea, cum homo non solum corpus, sed etiam spiritum Deo submittere debeat, sicut illud facit corporali nota, ita hoc poterit spirituali perficere. Denique proportio illa quasi fundamen-

mentalis, quæ in signo ad placitum præsupponi debet, multo major certe reperitur in actu spirituali ad significandam submissionem spiritus, quam in qualibet genuflexione, vel etiam prostratione corporis ad illud submittendum. Probatur, nam per actum fidei, v.g. captivat homo intellectum in obsequium Dei: est ergo talis actus ex se valde proportionatus, ut sit nota animi submissi ad Deum. Simile est de actu amoris, quia illo non quomodocumque diligimus Deum, sed ut supremum principium, & ultimum finem nostrum, cui nos totos dicamus & consecramus. Propter quod dixit de tali actu Augustin. lib. 10. de Civit. cap. 4. *Hic est Dei cultus & vera religio, hæc tantum Deo debita servitus.* Est ergo in his & similibus actibus maxima proportio, ut possint assumi tanquam notæ spiritualis submissionis & subjectionis ad Deum: ergo potest in eis vera ratio adorationis reperiri.

Secundo a simili possumus argumentum sumere ab oratione, nam, si potest esse oratio pure mentalis, cur non poterit etiam esse adoratio? Sicut enim mente possumus affectum nostrum, seu desiderium Deo manifestare, ad eum loquendo, ita etiam possumus ipsi manifestare affectum nos ipsos ei subjiciendi, nam hunc affectum possumus verbis & actionibus corporis exprimere & manifestare Deo: ergo etiam possumus verbis mentis. Sed illa manifestatio facta per signa corporea, sive illa sint verba, sive actiones, habet rationem adorationis: ergo etiam facta per verba mentalia. Et confirmatur, nam ipsamet oratio potest ex affectu adorationis oriri, & veram rationem adorationis habere. Oratio enim & adoratio plane differunt secundum rationes formales, & interdum etiam re ipsa: est enim aliqua adoratio, quæ non est petitio, ut genuflexio, & aliqua petitio intelligi potest, quæ non sit adoratio, ut inter homines constat. Interdum vero eadem actio potest esse & oratio, & adoratio. Oratio quidem, in quantum est petitio alicujus rei, quam a Deo obtinere desideramus. Adoratio vero, in quantum ipsammet petitionem assumimus, ut notam submissionis, & reverentiæ ad Deum. Unde, si oratio præcise consideretur, quatenus procedit ex affectu obtinendi rem postulatam, ut sic non est actus religionis, sed erit, vel virtus spei, vel alterius, ad quam pertinere potest affectus illius boni, quod postulatur, ut, si quis castitatem postulet ex affectu illius, nullum aliud motivum respiciens. Imo interdum nullius erit virtutis actus, sed potius vitii, ut si quis ex aliquo inordinato affectu a Deo petat aliquid indecorum & inhonestum. Ut ergo oratio ad religionem pertineat, oportet ut honesta sit, & in honorem Dei fiat, seu ad exhibendam Deo reverentiam, ut expresse docuit D.Th. 2.2. q. 83. art. 3. exhibere autem reverentiam, & adorare, idem sunt: ergo oratio, ut est actus religionis, est adoratio quædam seu honoratio Dei ut supremi, & omnipotentis Domini, ut etiam Cajetanus in illo articulo notavit, quod saltem concludit, orationem, ut ad religionem pertinet, includere rationem cultus, & honoris Dei. Hinc vero ulterius efficitur, etiam posse assumi ut notam submissionis, & adorationis, etiam si strictissime sumatur, quia in eo maxime se ostendit homo inferiorem & subjectum. Unde Cajetanus supra recte considerat, per mentis petitionem subjicere nos id, quod est nobilissimum in nobis ad honorandum Deum. *Et sic orando* (inquit) *offerimus & sacrificamus mentem Deo, sicut genuflectendo, genua offerimus & sacrificamus Deo, ipsis ad Dei honorem utendo.* Quam doctrinam sumpsit ex D.Thom. ibidem præsertim solut. ad tertium, ut idem Cajetan. notat. Et eadem significat Durand. in 3. dist. 9. q. 1. num. 7. ubi ait, actum latriæ procedere ex electione, qua quis eligit exhibere Deo aliquem cultum, sive exhibendo Deo sacrificia, sive genuflexiones, sive orationes vocales, sive mentales.

Tertio a posteriori seu ab incommodis; duo enim ex illa sententia sequuntur, quæ mihi maxima esse videntur. Unum est, non posse hominem adorare Deum, si omnino non possit membra corporis exteriora movere. Quod est contra praxim omnium spiritualium virorum; & contra rationem; cur enim spiritualis animus ita dependebit a corpore in perfectissimo actu virtutis? Neque enim satis est dicere, posse hominem tunc habere affectum adorationis: quia desiderare adorationem non est adorare, nisi re ipsa exhibeatur. Secundum inconveniens est, quia sequitur, inter angelos non posse esse virtutem observantiæ, neque mutuum honorem, quod plane est incredibile, quia suam constituunt rempublicam, & civilem societatem: & ideo conveniens ordo postulat, ut mutuum honorem possint invicem deferre; & uniuscujusque dignitatem & gradum recognoscere. Sequela probatur, quia si non est adoratio mere spiritualis respectu supremi principis, neque etiam erit respectu inferiorum principum, neque etiam honoratio respectu æqualium: nam eadem est ratio in his omnibus, cum omnia fiant exhibendo notam honoris proportionati excellentiæ ejus, cui exhibetur.

Atque ex his fere declaratum est, quisnam possit esse hic actus adorationis, qui corpore non exercetur, explicuimus enim consistere in actu fidei, spei, charitatis, & orationis, quatenus hi actus sumi possunt ut notæ submissionis & honoris. Sed aliquid aliud addendum superest, quia per hoc actus solos non satis hæc spiritualis adoratio explicatur. Primo quidem, quia in puris naturalibus esset religio & adoratio Dei, non solum corpore, sed etiam mente pura, tam in angelis, quam in hominibus, vel animabus separatis, & de facto ita exercetur ab animabus infantium in lymbo existentibus, quæ nec fidem habent, nec spem, nec charitatem, neque aliquid fortasse a Deo petunt. Deinde, Beati non habent fidem, & tamen intellectu adorare possunt Deum: & licet nunc petant, tamen post diem judicii oratio cessabit, non autem adoratio. Rursus non sperant, & licet ament, amore tamen necessario, qui propterea non potest ex affectu adorationis proficisci. Igitur, præter dictos actus, necesse est adjungere alios, quibus possit hæc interna adoratio exerceri. Itaque in intellectu proprius & accommodatissimus actus ad hanc adorationem esse videtur recognitio & recogitatio divinæ excellentiæ & submissionis creaturæ ad Deum: nam, dum homo, ex affectu honorandi Deum, & submittendi se illi, hoc secum recogitat, cum actum assumit ut notam sui submissi animi ad Deum; & ita illo actu ipsum adorat: & hic actus locum habet, sive illa recogitatio fiat per fidem, sive per naturalem cognitionem veri Dei, sive per aliquam cognitionem evidentem infusam, ut in anima Christi, & Beatis extra beatificam visionem, nam illa, eo quod libera non sit, non videtur ad hoc munus accommodata. Atque in hoc actu constituere videntur interiorem reverentiam Henr. & Palud. locis citatis, dum ajunt revereri aliquem esse, bonum ejus magnum reputare.

Rursus in voluntate, præter actum amoris liberum (qui etiam in Beatis esse potest præter necessarium, ut est probabilior opinio) potest intelligi alius actus ad adorandum aptissimus, qui a Theologis *timor reverentialis* appellatur, & de illo frequentius intelligunt illud Psal. 18. *Timor Domini sanctus permanet in seculum seculi.* De quo etiam intelligi potest illud Job. 26. *Columnæ contremiscunt, & pavent ad nutum ejus*, unde Ecclesia assumpsit illud: *Tremunt potestates.* De quo timore quid sit diximus superius q. 7. & ex ibi dictis constat esse aptissimum, ut assumatur tanquam nota animi submissi ad Deum. Unde frequenter Scholastici dicunt, sic timere Deum esse, ipsum revereri, ut patet ex D.Th. 1.2. q. 67. a. 4. ad 2. & 2.2. q. 19. a. 11. & q. 81. a. 2. ad 1. & q. 131. a. 2. ad 1. & in 3. d. 34. q. 1. a. 3. ubi Magister & alii Theologi idem sentiunt, & Alens. 3. p. q. 5. mem. 2. a. 1. §. 3. & q. 66. mem. Altisiod. 3. p. sum. tract. 8. c. de timore fil. q. 3. & sumitur ex August. tract. 85. in Joan. & tract. 9. in 1. Canon. Joa. & ex Greg. 17. Moral. c. 15. & ex aliis Patribus supra q. 7. citatis.

Præter hos actus potest intelligi alius in voluntate, quo homo vult subesse Deo, & complacet in hoc, quod est esse subjectum Deo, & habere ipsum ut supremum dominum. Qui actus, secundum diversa motiva, potest ad diversas virtutes pertinere: nam, si respiciat illam subjectionem in ordine ad reddendum Deo obedientiæ debitum, erit actus obedientiæ; si vero respiciat illam subjectionem ut convenientem suo statui & conditioni seu humilitati, sic erit actus humilitatis, quæ moderatur affectum excellentiæ, & continet hominem, ut in gradu suo sistat, & excellentiorem & majorem non appetat inordinate. Si vero tendat in illam subjectionem, ut se totum consecret divino obsequio & cultui, sic est actus elicitus a religione: hic est enim proprius actus devotionis, ut D. Th. docet 2.2. q. 82. art. 1. & 2. ubi ait, devotionem esse spe-

specialem actum voluntatis, quo homo se Deo devovet, ut ei se totaliter subdat, & tradat ad ea, quæ pertinent ad Dei famulatum, quod ad religionem pertinet. Si vero sistat in pura simplici complacentia servitutis & subjectionis ad Deum, est etiam actus religionis, qui ad devotionem reducitur. Cum enim homo vere sit servus Dei, dum hoc secum recogitat & recognoscit, potest in hoc complacere & gaudere. Atque hic actus videtur esse proprius actus latriæ maxime internæ, & posteriori modo conceptus videtur quasi affectus simplex servitutis ad Deum: priori autem modo est voluntas efficax exercendi opera illius servitutis, seu exhibendi sese ut Dei servum: unde ex se & prout directe tendit in tale objectum, non tam est adoratio, quam affectus adorationis, vel virtualis, vel formalis, vel in speciali, vel saltem sub generali ratione divini famulatus, qui adorationem etiam comprehendit: si vero consideretur ille actus voluntatis, quatenus ipsemet voluntarie exercetur, & hac ratione in se ipsum reflectitur (sive hæc reflexio per eumdem, sive per diversum actum fiat, nil enim nunc refert) sic ille actus, quatenus sic volitus est, potest veram rationem adorationis habere, nam potest quis velle, eum actum exercere, ut per illum se submittat, & exhibeat quandam notam & significationem suæ submissionis ad Deum: atque adeo ut per ipsummet actum Deum honoret ac revereatur. Atque hoc modo dixit D. Th. 2.2. q.84. a.2. spiritualem adorationem consistere in interiori mentis devotione, quia hæc adoratio est maxime interna & spiritualis, & ab illa omnis alia vera adoratio proficiscitur.

Ultimo ex dictis intelligitur, quid de opinionibus in principio recitatis sentiendum sit. Prior enim opinio falsa est, & contra communem Theologorum, paucis exceptis, qui obscure satis locuti sunt. Posterior autem sententia potest habere veritatem, si recte explicetur. Modus enim ille explicandi ex Scoto ibi relatus ambiguus esse potest, nam, si intelligat, interiorem actum latriæ esse actum ut voluntatis elicitum a religione, & habere pro objecto solum Deum ut summum bonum, non est vera sententia, quia virtus religionis per actum a se elicitum non attingit immediate Deum in se, alioqui esset Theologalis virtus, sed versatur circa cultum Dei: & ita semper respicit ut proximam materiam aliquid creatum, quamvis in ordine ad Deum, ut notavit D.Th.2.2.q.81. art.5. Unde actus ille, quem ponit Scotus, quo homo in corde suo extollit divinam bonitatem ut summam, &c. intelligi potest fieri per judicium, vel æstimationem intellectus, & sic est elicitus a fide, vel alio habitu intellectus; aut potest intelligi fieri per affectum, seu appretiationem voluntatis, & sic pertinet ad charitatem eliciti-ve, quia nihil aliud est, quam velle bonitatem Dei ut summe amabilem propter se, vel ut ultimum finem, & primum principium omnium. Vel potest etiam pertinere ad spem, si bonum illud homo sibi concupiscat præ omnibus bonis, & omnibus his modis non potest ille actus elici a religione, sed ad summum imperari. Quod si talis actus non sumitur, ut attingit immediate & directe excellentem Dei bonitatem, quam homo judicio vel affectu extollit, sed ut ulterius procedit ad subjectionem hominis respectu Dei, jam ille actus non habet pro objecto solum Deum, ut Scotus dicit, sed aliquid etiam creatum in ordine ad excellentiam Dei. Si vero non intelligat Scotus hunc actum interioris adorationis, quo homo in corde suo extollit Deum, esse elicitum a religione, sed imperatum, sic verum est, adorationem internam posse in tali actu consistere, quamvis non in solo illo; quia ille actus, quo homo extollit Deum in suo corde, sive judicio, sive affectu, potest commodissime exerceri ut nota submissionis & reverentiæ debitæ Deo, quamvis præter illam possint esse aliæ, ut a nobis explicatum est. Neque est inconveniens, ut religio per actum a se imperatum immediate attingat Deum, quia inde non fit, quod sit virtus Theologica, quia per actum a se elicitum non attingit Deum, sed per actum alium, quem imperat, & hic est, qui immediate attingit Deum. Sic enim etiam pœnitentia imperare potest actum, qui immediate feratur in Deum, scilicet amorem super omnia: & ipsa religio, quæ est in voluntate, imperat orationem seu petitionem intellectus, quæ potest immediate cadere in Deum, non solum quia a Deo petimus; id enim non satis esset; sed etiam quia possumus a Deo petere ipsum Deum, qui est merces nostra magna nimis, quam speramus.

Reliqua, quæ in illa opinione dicuntur, nobis non sunt contraria, sed nostram potius sententiam confirmant. Solum adverto, ad orationem exteriorem seu corporalem semper quidem supponere intentionem vere adorandi, non tamen semper supponere propriam adorationem interiorem, nisi forte materialiter (ut sic dicam) non tamen semper formaliter: supponit enim æstimationem excellentiæ & affectum honorandi alium juxta qualitatem seu dignitatem ejus, aliàs non erit adoratio, sed fictio, vel potius inhonoratio: & hoc saltem modo adoratio exterior est signum interioris reverentiæ, quia est signum hujus æstimationis & affectus. Non est tamen necesse, ut adoratio exterior semper supponat formalem intentionem interius adorandi, quia ille affectus potest immediate cadere in actum exteriorem, & tunc æstimatio excellentiæ, quæ supponitur ad illum affectum, ut sic non habet rationem adorationis, cum non procedat ex intentione adorandi, sed ad illam potius supponatur. Verumtamen, quia de se apta est, ut ad interius adorandum possit referri & ordinari, ideo quasi in actu exercito seu materialiter dici potest adoratio. Atque hoc modo semper adoratio exterior est signum interioris, vel formalis, si ad illam etiam feratur intentio adorantis, vel saltem materialis, ut declaratum est.

Ad fundamenta prioris sententiæ, quod ad D.Thom. attinet, satis ostensum est, illum non in solis exterioribus actibus, sed maxime in interioribus, veram adorationem constituere. Neque in illo titulo quæst.84. 2. 2. oppositum insinuat, cum in art. 2. ejusdem quæstionis veram sententiam doceat. Solum ergo colligitur ex illo titulo, esse aliquam adorationem exteriorem, quæ per actus corporis exerceatur, de qua specialiter tractare voluit D. Th. in illa quæstione. Unde, quod statim proponit agere de adoratione, per quam aliquis suum corpus ad Deum venerandum exhibet, non est ita intelligendum, ac si per illa verba adorationem adæquate descripserit, sed ita, ut illa verba contineant differentiam contrahentem adorationem ad solam corporalem, de qua ibi peculiariter agere volebat. Unde in virtute potius ibi significat, quandam esse adorationem, per quam aliquis exhibet suum spiritum ad honorandum Deum, & aliam, per quam exhibet corpus suum. Falsum autem est, D.Th. nunquam de priori adoratione disseruisse, nam q.81.art.8. & q.82.art. 1. & 2. & q.84.art.2. satis illam docuit, & declaravit.

Ad secundum concedimus, adorationem esse submissionis & honoris notam, negamus tamen esse necessarium, ut illa sit nota sensibilis & externa. Neque hoc Damascenus unquam dixit, ostendimus autem, etiam posse esse actus interiores & mentales, quibus nostri animi submissionem ad Deum significemus.

Unde ad tertium negamus assumptum, scilicet, nullum esse interiorem actum, qui rationem adorationis induere possit. Et ad inductionem ibi factam satis responsum est, declarando, quomodo per actus intellectus & voluntatis, imperatos, vel elicitos a religione, possit interior adoratio exerceri. Unde ad primam confirmationem in primis posset in rigore negari sequela: quamvis enim dicamus, per aliquos actus internos virtutum posse adorari Deum, non inde consequitur ex vi illationis omnes actus virtutum posse ad Deum adorandum imperari, quidam enim possunt esse magis proportionati, & accommodati ad illum finem, quam alii. Sicut, licet adoretur Deus per actus externos, non ideo per omnes adorari potest, nam in aliquo est proportio ad eam significationem, & non in alio, ut v.g. genuflexio est accommodata ad significandam submissionem & humilitatem, deambulatio vero non item. Sic ergo in intellectu fides, v. g. est proportionata ad significandam submissionem animi, & tamen prudentia, vel ars non habet illam proportionem: & in voluntate similiter amor ultimi finis, quia respicit illum ut summum bonum ut supremum respectu amantis, potest esse accommodata nota submissionis: amor vero proximi, ut illum respicit, non potest esse nota submissionis, quia tendit in illum ut æqualem.

Unde dicitur secundo omnem actum virtutis tam internum quam externum, in quo fuerit proportio aliqua ad significandam animi submissionem, posse esse objectum & materiam, circa quam proxime versetur interior affectus adorationis, sive in tali actu sit alia honestas

ad

ad aliam virtutem spectans, sive non: quia, ut probavimus, concomitantia (ut sic dicam) alterius honestatis non potest impedire, quo minus actus sumatur ut nota honoris, si aliunde proportionem habeat. Quod in actibus etiam exterioribus cernere licet: nam, verbi gratia, proprii corporis castigatio ex se habet honestatem pœnitentiæ,& nihilominus rationem adorationis induere potest, si efficiatur ad subjiciendum Deo corpus proprium in ejus venerationem: & e contrario genuflexio, quæ est nota adorationis, potest esse actus pœnitentiæ propter pœnalitatem,quam habet adjunctam. Et similiter tunsio pectoris, quam omnes ponunt ut notam adorationis, esse etiam potest pœnitentiæ signum,vel etiam humilitatis, si eo animo fiat. Quod ergo in exterioribus actibus experimur, potest facile in actu interiori intelligi, nam idem actus, qui ex se seu ex objecto suo est actus fidei,v.g. potest habere proportionem,ut exhibeatur tanquam nota submissionis, servitutis, vel humilitatis.

Unde hinc potius sumi potest confirmatio doctrinæ traditæ,quia non repugnat, actum unius virtutis habere proportionem vel utilitatem, ut possit alteri virtuti deservire, & ea ratione ab ipsa imperari, & esse materiam, circa quam ipsa versetur: sed non repugnat dari actum interiorem proportionatum,ut sit nota humilitatis respectu Dei: quis enim neget posse humilitatem interius exerceri, non solum quantum ad affectum, sed etiam quantum ad usum, & actuale exercitium humilitatis? ergo neque repugnat dari actum interiorem habentem sufficientem proportionem,ut sit nota adorationis.Omne enim signum humilitatis respectu Dei potest etiam esse signum adorationis, si ex proprio & accommodato motivo exhibeatur juxta dicta sect. præcedente.

Quæret autem aliquis, an in omnibus virtutum actibus, tam internis, quam externis, reperiatur hæc aptitudo seu proportio, ut possint assumi, tanquam notæ divinę adorationis.Quidam enim simpliciter affirmant.Imo videtur esse sententia D.Thomæ in 3. dist. 9. q. 1. art. 1. quæstiun.2. ubi ait, quod licet latria in se sit specialis virtus, quia habet specialem rationem objecti & actus, scilicet,ut exhibeatur aliquid Deo in recognitionem servitutis, potest tamen dici generalis, quantum ad hoc quod utitur actibus aliarum virtutum materialiter sub prædicta ratione proprii objecti. Ubi, cum indifferenter hoc tribuat aliis virtutibus, videtur sentire, hoc esse commune omnibus. Quod amplius videtur colligi ex solutione ad tertium, ubi ait, actus aliarum virtutum, secundum quod in gloriam Dei fiunt, sic materialiter assumi a latria.Et eamdem fere doctrinam habet 2.2.quæst.108.art. 4. ad primum & secundum, & in art.1. ad primum, ita explicat illud Jacobi 1. *Religio munda & immaculata, visitare pupillos, &c.* Ex quibus verbis colligi etiam potest ratio hujus sententiæ, nam omnis actus virtutis, hoc ipso,quod honestus est, potest cedere in Dei honorem ac gloriam: sed religio respicit Deum ut supreme honorabilem: ergo potest sub hac ratione versari circa quemlibet actum virtutis imperando illum.

Est ergo hæc sententia satis probabilis. Erit autem verisimilior,si in hunc modum explicetur. Aliud est enim loqui de cultu Dei in communi: aliud de proprio cultu adorationis.Cultus enim Dei priori modo sumptus comprehendit omnem actum honorandi Deum, sive in voto, sive in juramento, sive in oratione, &c. adoratio vero Dei specialiter dicit cultum servitutis seu submissionis debitæ ac proportionatæ divinæ excellentiæ. Loquendo igitur de cultu priori modo est verum posse religionem referre in Dei honorem & gloriam quemlibet actum virtutis, juxta illud Pauli 1. Corinth. 10. *Omnia in gloriam Dei facite.* In qua relatione non considerantur virtutum opera solum ut Deo placent, sic enim illa relatio potius pertinebit ad charitatem, vel obedientiam: sed considerantur ut in honorem Dei cedunt, & sic ea referre ad religionem spectat. Neque ad hoc oportet spectare aliam proportionem præter honestatem, secundum quam sunt speciali modo participationes divinæ voluntatis,ejusque bonitatis,quam prædicant & declarant proprio quodam, & singulari modo, & ideo sunt in illum specialiter referibilia,& ab Augustino interdum vocantur sacrificia lib. 10. de Civitat.cap.6.Et confirmatur, nam propter hanc causam quilibet actus virtutis, qui meliorem non impediat, potest per votum Deo offerri, cum tamen votum sit actus religionis. Neque enim satis est,si quis respondeat, per votum fieri actum materiam religionis, quia fit debitum Deo, & ad religionem pertinet persolvere Deo debita; nam in voto non solum ad religionem spectat, implere actum jam promissum, sed etiam ipsum promittere est actus religionis: ante promissionem autem non erat opus debitum: ergo ante tale debitum est in ipso opere aliqua proportio, ut possit esse materia actus religionis: ergo, sicut est talis materia respectu actus promissionis, ita esse potest respectu imperii seu voluntariæ relationis in honorem & cultum Dei, & hæc sine dubio est sententia D.Th. citatis locis,& in hac etiam generali significatione solet interdum sumi adorationis nomen.

At vero, si loquamur strictius de adoratione pro significatione servitutis ad Deum, sic non videtur quilibet actus virtutis ita aptus seu proportionatus ad adorandum Deum, quod non solum est verum de actibus internis, sed etiam de externis: quia hujusmodi adoratio, ut diximus, fit per actum externum seu imperatum, tanquam per signum ad placitum: de cujus ratione est, ut proportionem habeat cum significatione, ad quam imponitur: hæc autem proportio ad hanc subjectionem & submissionem significandam non reperitur in quolibet actu exteriori, etiam si aliàs honestus sit, ut per se notum videtur in solutione debiti, in actu eutrapeliæ, & similibus. Atque hinc fit, ut interdum actus, qui per se non spectat ad aliam virtutem, aptior fit ad Deum adorandum,quam actus alterius virtutis, ut prosternere se, deosculari terram, aptius est ad Deum adorandum, quam temperate comedere, & sic de aliis. Imo addit D. Thomas in tertio, ubi supra, hos actus, qui non sunt propie alicujus virtutis elicitive, esse maxime proprios actus latriæ, & in 2. 2. quæstione 81. articulo primo, ad primum, hos vocat actus elicitos, *sicut sunt* (inquit) *sacrificare, adorare, &c.* quod intelligendum est moraliter & respectu habitus virtutis, nam physice, & respectu potentiarum, etiam isti actus sunt imperati a voluntate: non enim elicit voluntas genuflexionem, sed imperat, seu movet proximam facultatem. Unde nec religio, quæ est dispositio voluntatis, potest illum actum physice elicere, sed imperare. Proxime ergo elicit affectum adorationis, & mediante illo, imperat actum alterius potentiæ, per quam fit adoratio. Quod si interdum adoratio fiat per alium actum ipsius voluntatis, sub ea ratione imperatus est, licet alioqui sit elicitus a voluntate. Quando vero talis actus, etiam si sit alterius potentiæ, ex se non pertinet ad aliam virtutem, dicitur elicitus a religione, quia immediate oritur ex affectu ejus, nulla alia virtute interveniente. Quomodo etiam oratio, quæ est in intellectu, dici solet elicita a religione. Et eodem modo dicit D. Thom. citato loco,sacrificium esse actum elicitum a religione,& idem dicit de adoratione. Ubi videtur adorationis nomen adhuc strictius sumpsisse non solum pro illo actu reverentię, qui ex se non habet aliam honestatem priorem honestate cultus religionis,& adorationis:nam hoc modo etiam sacrificium est quædam adoratio, & in Scriptura ita sæpe appellatur,ut alibi latius tradit:sed sumit pro adoratione illa, quæ tantum fit aliqua actione hominis, quæ nec circa materiam exteriorem versatur, sed circa ipsamet hominis membra, vel potentias, nec ex se habet aliam priorem honestatem. Actus enim,qui habet aliam propriam speciem virtutis,quamvis per extrinsecam relationem, & imperium ad munus adorationis assumatur, non amittit propriam speciem virtutis,a qua simpliciter denominatur, licet,ut subest imperio religionis,vera sit adoratio.

Ad secundam confirmationem,quæ sumebatur ex vitio contrario adorationi, absolute loquendo falsum est, quod in illa assumitur, in solo actu interiori non posse consummari malitiam adorationi Deo debitæ contrariam: nam, sicut non repugnat,interiori actui fidei conjungi honestatem adorationis, ita non repugnabit, interiori actui infidelitatis,vel hæresis conjungi malitiam sacrilegii, & sic de aliis, si eadem proportio observetur, nimirum, quod ille actus ex tali intentione, vel imperio fiat,quod ad malitiam illam communicandam sufficiat. Actus enim hæresis, v.g. vel odii Dei, ex se habet propriam malitiam inseparabilem, quacunque intentione, vel animo fiat; potest vero superbiæ, iræ, aut alterius si-

milis vitii malitiam participare, si ex ejus imperio, & relatione fiat. Sic ergo in actu hæresis potest reperiri malitia contraria honestæ adorationi, si quis talem actum exerceat intentione colendi Deum, aut intentione tribuendi alteri, quam Deo, honorem soli Deo debitum; ut si quis existimet ad excellentiam Dei pertinere, ut una tantum in eo sit persona, & eam fidem exerceat, & secum recogitet, animo exaltandi intra se divinam excellentiam, erit non solum hæreticus, sed etiam sacrilegus. Rursus, si quis credat esse alium omnipotentem præter unum Deum, seu primum auctorem alicujus beneficii; & ea ratione illi interius gratias agat, vel supplex deprecetur, ut omnipotentem, vel supremum auctorem, peccabit interius, non solum contra fidem, sed etiam contra honorem Deo debitum, quod peccatum, licet ab infidelitate ducat originem, diversum tamen ab illa est. Idem reperiri potest in odio Dei: nam, si quis illud exerceat, animo inferendi Deo injuriam, seu privandi illum honore ei debito, in illo actu præter malitiam odii est malitia sacrilegii interius consummati, & sic possunt in aliis exempla adhiberi, & interdum etiam potest intelligi hæc malitia quasi per defectum, ut si quis nolit firmum, & certum assensum rebus fidei adhibere, sed solum formidolosum, ac dubium, & illum actum velit exhibere, ut sufficientem notam honoris Deo debiti, erit non solum hæreticus, sed etiam sacrilegus, quia Deum facit creaturis æqualem. Ex quibus, & similibus exemplis potest argumentum factum in contrarium retorqueri, nam si injuria, & inhonoratio divina potest interius consummari, cur non etiam poterit adoratio? Dixi autem, necessarium esse ad consummandam interius hanc malitiam, ut intentio cultus intercedat, quia media tali intentione communicanda est malitia, eo quod opposita bonitas non sit intrinseca actui, sed ex imperio, & relatione extrinseca proveniens: tunc enim malitia opposita, cum non in sola omissione, sed in commissione consistat, non potest, nisi per contrarium imperium, seu intentionem, communicari, quod non solum actibus internis, sed etiam externis commune est. Si enim exercere actum externum humilitatis, per se non habet honestatem religionis, potest tamen illam habere, si ex peculiari intentione, & imperio fiat. Unde e contrario exercere externum actum superbiæ in propriam exaltationem per se non habet malitiam sacrilegii adorationi Dei contrariam; si tamen fieret intentione usurpandi sibi divinum honorem, haberet illam: & ratio generalis est, quia contraria bonitas non est debita illi actui secundum se, sed tantum, ut tali imperio, vel intentioni subest.

SECTIO III.

Quotuplex sit adoratio.

PRæter communem, & generalem rationem adorationis a nobis explicatam, oportet, ut ea, quæ de Deo, & hominibus dicenda sunt, intelligi possint, nonnullas adorationis partitiones præmittere, & tam singularum vocum communiorem usum, & significationem, quam proprias singularum rerum rationes diligenter exponere. Et imprimis omitto divisionem adorationis in fictam, & veram, quia hæc omnia jam a nobis explicata sunt, & nunc de vera adoratione agimus, ficta enim neque adorationis nomen meretur. Omitto etiam divisionem in honestam, & superstitiosam adorationem, quia de honesta tractamus, qua explicata constabit, quæ nam superstitiosa sit, & præter objecti dignitatem.

Adorationis divisio in internam, & externam. Primo, ergo dividi solet adoratio in internam, & externam. In qua divisione distingui potest actus voluntatis volentis cultum ab ipso cultu, qui per illum exhibetur, ita ut ille dicatur interior adoratio, hic exterior: in quo sensu adoratio exterior dicetur non solum, quæ fit per membra corporis, & sensibus objici potest, sed etiam quilibet actus interior, etiam si sit intellectus, vel ipsius voluntatis, quatenus sub prædictum actum voluntatis cadit, & ab illo imperatur: cultus enim, & adoratio non solum externis, sed etiam internis actibus exhiberi potest, ut statim dicam: unde non est hic proprius, & usitatus sensus hujus divisionis, quia non voluntas colendi, sed ipse cultus adoratio vocatur. Et hæc distinguitur in internam, & externam. Externus cultus dicitur, qui per signa externa, & sensibilia fit, cujus varias partes numerat Aristot. 1. Rhetoric. cap. 5. *Honoris*, inquit, *partes sunt, sacra, memorationes, decantationes carminum, aut soluta orationis ad laudem recitatio, præmia, delubra, vel primi consessus, sepulchra, imagines, publici ritus, adhæc etiam barbara, ut inclinari, loco cedere, munera quoque, &c.* quæ omnia solum materialiter differre possunt, si ejusdem excellentiæ testimonia existant, & ad eam significandam referantur. Interioris autem cultus Aristoteles non meminit, quia de cultu, & honore, qui inter homines exhibetur, sermonem facit, non enim possunt homines se mutuo colere, nisi externo cultu, quia non intuentur cor, nec cognoscunt internos actus, nisi per exteriora signa: unde cum adoratio sit quædam testificatio, & recognitio excellentiæ alteri manifestata, non potest ab homine exhiberi homini, nisi per exteriores actus. Interior igitur cultus dicitur, qui per interiores actus mentis, scilicet intellectus, & voluntatis exhibetur, qui maxime ad Deum refertur, qui summus spiritus est, & interiores actus mentis videt: extendi autem etiam potest ad creatos spiritus beatos, quatenus interiores actus ad illos relatos cognoscere possunt, ut infra declarabitur. Et hoc modo dixit August. in Ench. cap. 3. & 6. & lib. 12. de Trinit. cap. 14. *Christianam religionem maxime colere Deum Fide, Spe, & Charitate*: quod dupliciter potest intelligi, primo, quia ex Fide, Spe, & Charitate movetur homo ad colendum Deum vero religionis cultu, ut D. Thom. exposuit 2.2. quæst. 81. art. 5. ad 1. vel e contrario, quia ipsa virtus religionis ordinat, & refert actus illarum virtutum, ut per illos Deum colat, ut idem D. Thom. exposuit in 3. dist. 9. q. 1. art. 1. quæstiun. 3. ad 1. Quamquam enim religio sit specialis virtus, quia speciale habet objectum (ut supra explicatum est) utitur tamen actibus aliarum virtutum, ut per illos cultum Deo exhibeat, & hoc modo potest etiam uti actibus Fidei, Spei, & Charitatis, quia licet perfectiores sint, hoc tamen non obstat, quominus possint ad finem religionis ordinari. Hi ergo actus proprie pertinent ad cultum internum, & ad eundem etiam spectare potest interior reverentia, seu timor, (ut supra dicebam) detestatio peccati, mentalis oratio, & similes actus, si ex voluntate colendi Deum proficiscantur. Legatur de hac distinctione D. Thom. 2.2. quæst. 84. art. 2. & quæst. 103. art. 1.

Quæri autem hic solet, quænam istarum adorationum sit propria adoratio, an interior, vel exterior? In quo breviter dicendum est, si comparemus adorationes tam internam, quam externam, posteriori modo sumptas ad ipsam voluntatem adorandi, neutram earum habere veram rationem adorationis, nisi prout subest tali voluntati procedenti ex tali judicio, & existimatione rei, qualis per adorationem indicatur. Quia si omnino deesset voluntas, non solum non haberet rationem adorationis, sed neque actionis humanæ: si autem deesset veritas, seu conformitas cum existimatione rei, non esset vera adoratio, sed fictio adorationis, & irrisio, ut dictum est: unde, ut sit adoratio honesta, de qua nunc agimus, oportet, ut ex voluntate honesta procedat. At vero e contrario, sola voluntas adorandi, si in nullum actum adorationis prodeat, potest dici interna adoratio, vel magis proprie, adorationis propositum, sicut sola voluntas occidendi potest dici homicidium internum, non tamen simpliciter homicidium, quia hæc vox externum actum humanum significat. Comparando autem adorationes, internam, & externam posteriori modo explicatas inter se, quatenus, unaquæque earum conjuncta est cum suo actu voluntatis, sic utraque est adoratio, & perfecta in sua specie, licet una possit esse alia perfectior, sicut oratio vocalis, & mentalis in ratione orationis comparari possunt.

Divisio adorationis in latriam, duliam, & hyperduliam. Secundo dividi solet adoratio ex parte objecti, & excellentiæ rei adoratæ, in latriam, & duliam, & hyperduliam. In qua divisione, primum explicanda est nominum ratio, & impositio, λατρεύω enim Græce, idem est, quod Latine, *revereor*, aut *colo*, δουλεύω, vero, idem est quod *servio*, unde hæc duo verba apud Græcos frequenter pro eodem accipiuntur, ut tam Deo, quam creaturis communia sint. Quo fit, ut tam in Græca, quam in Latina lingua (& idem est de Hebræa) nullum sit nomen, quod ex propria, & primæva significatione sua, singularem Dei cultum, aut honorem creaturis debitum specia-

liter

liter significet: nisi fortasse componendo vocem ex ipso nomine Dei, ut est in Græco vox θεοσέβεια, cui nulla est similis Latina. Nomina enim *adorationis cultus*, *servitutis*, & similia eis communia sunt, quamvis interdum, quasi per antonomasiam ad significandum singularem Dei cultum usurpentur, ut in sequentibus frequenter videbimus explicando varias locutiones Patrum, quæ ex hac nominum ambiguitate ortæ sunt. Quod certe est valde considerandum, & memoriæ mandandum. Ad hanc ergo ambiguitatem tollendam schola Theologorum communia nomina ad significandas adorationis species accommodavit, & *latriam* appellavit singularem, & excellentem adorationem, quę Deo propter summam ejus excellentiam debetur. Cujus accommodationis fortasse ratio fuit, quia (ut Phavorinus dicit in Lexico) ipsa vox Græca vehementiam quandam timoris significat, aut certe, quia apud Sanctos Patres fere semper hac voce, adoratio Deo propria significata est: ut patet ex VII. Synod. fere tota, & August. lib. 10. de Civit. cap. 1. & lib. 1. de Trinit. cap. 6. & lib. 20. contra Faust. cap. 21. & q. 61. in Gen. ubi advertit, propterea falsorum deorum cultum *idololatriam* fuisse appellatam, quia *latria* proprium cultum vero Deo debitum significat, & eodem modo utitur hac voce Damasc. orat. de imagin. Tharas. in dicta epist. ad Constant. & Irenem, qui notat in illis verbis Deuter. 6. & Matth. 4. *Illi soli servies*, Græce esse verbum λατρεύω, & ideo addi particulam, *soli*: verbum, autem προσκυνεῖν, seu adorare, commune esse, & ideo cum dicitur, *Deum tuum adorabis*, non addi *solum*, ideo notat Anastasius Episc. in act. 4. VII. Synodi, & notaverat August. dict. q. 61. in Genes. De eadem re videri potest Basil. exponens 1. cap. Esai. & alii de hac materia scribentes. Nomine autem *duliæ* significatus est honor, vel cultus, qui creaturis excellentibus dari potest, nam quia certum est hos cultus esse diversos in re ipsa (ut jam dicemus) oportuit etiam diversis nominibus significari, ut secure, & sine suspicione erroris loqui possemus; & licet nomen *dulia* uno modo significet propriam servitutem, & subjectionem humanam, ut constat ex D. Thom. 2. 2. q. 103. art. 3. & 4. & in 3. d. 9. q. 2. art. 1. ad 1. & Durand. ibi q. 3. proprie tamen, ut nunc illo utimur, significat sanctorum cultum: sicut enim nomen *latriæ* Deo, ita nomen *duliæ* Sanctis accommodatum est. Significabat enim *dulia* communem servitutem, ut notavit Beda lib. 1. in Luc. in fine: & ideo accommodata est hæc vox inferiori cultui, seu adorationi, quæ sanctis datur: licet Ayala in 3. part. de tradit. consider at. 7. dubitet, an hujusmodi officium debuerit *dulia* appellari, quia veneratio, quæ communiter exhibetur sanctis, non est in signum servitutis. Sed non est quod dubitemus, quia hæc vox non propriam tantum, & vilem servitutem, sed etiam honorariam subjectionem significat, quomodo dixit Paul. ad Galat. 5. *Per charitatem servite invicem*, ubi Græce habetur verbum δουλεύετε, quod notavit August. lib. 1. de Trinit. cap. 6. qui egregie serm. 7. ad frat. in eremo, ait; *Quando duliam damus prælatis, & sanctis, Deo vero latriam reservamus, tunc dare nos quæ sunt Cæsaris, Cæsari, & quæ sunt Dei, Deo.* Ex his ergo, quæ de significatione vocum dicta sunt, constat ratio, & sensus prædictæ divisionis; cum enim adoratio alicui exhibeatur propter excellentiam ejus, pro diversitate excellentię erit etiam adoratio diversa: quia ergo excellentia alia est increata, alia vero creata, adoratio, quæ exhibetur propter increatam excellentiam *latria* dicitur: quæ vero propter creatam, generali nomine dicitur *dulia*, præsertim quando illa excellentia est gloriæ, vel sanctitatis creatæ. Quod si illa sanctitas sit singulari ratione excellens, adoratio illi respondens *hyperdulia* vocatur. Quæ omnia constant ex usu Theolog. in 3. distin. 9. & D. Thom. hic, & 2. 2. q. 103. art. 3. & 4. Advertit autem Scotus ibi, quæst. unica cum Bonavent. art. 2. q. 1. has voces *latria*, & *dulia*, non solum actibus, sed etiam habitibus tribui, frequentius tamen significare actus, & hoc modo illis nunc utimur, quamvis multa ex iis, quæ dicemus, possint proportione servata de habitibus intelligi. Ex his vero constat, adorationis nomen commune esse Deo, & creaturis, ut evidenter constat ex Scripturæ usu Gen. 23. & 42. & infinitis aliis locis: unus vero pro multis sufficit 1. Paralip. 29. *Incurvaverunt*, inquit, *se & adoraverunt Deum, & deinde Regem*.

Quæri vero hic potest, sicut in præcedenti divisione, an hæ duæ adorationes univoce, vel tantum analogice, in ratione adorationis conveniant. Quod dubium non invenio a Theologis tractatum, quia revera parvi momenti est, ac fere de nomine; Petrus tamen Bergomensis in tabula, seu concordantiis D. Th. verbo adoratio n. 3. sic inquit: *Ex mente D. Tho. adoratio exhibita Deo, & creaturæ, non dicitur univoce, sed analogice*, & profert tria loca. Primus est in 2. 2. q. 84. art. 1. ad 1. ubi solum dicit excellentiam Dei non communicari creaturæ secundum æqualitatem, sed secundum quandam participationem, & ideo aliam venerationem Deo, aliam vero excellentibus tribui creaturis. Secundus locus est in 2. 2. q. 94. art. 1. ad 2. ubi non comparat latriam cum dulia, sed cum idololatria, quas dicit univoce convenire in ratione cultus, qui per actum humanum exhibetur, quamvis in ratione virtutis, & religionis, idololatria æquivoce dicatur religio, seu latria.

Tertius locus est in 3. dist. 9. q. 1. art. 2. quæstiun. 7. ubi similiter non comparat latriam, nisi cum idololatria. Potest vero hæc sententia suaderi, quia excellentia, vel dominium Dei, & creaturarum non univoce, sed analogice tantum conveniunt in ratione excellentiæ, vel dominii; ergo & cultus exhibiti propter has excellentias solum analogice possunt in ratione adorationis convenire. Et hanc sententiam tenet Bonav. in 3. dist. 9. art. 2. ad 4. ubi inquit, sicut *Dominus* dicitur analogice de Deo, & creatura: ita & duliam in communi sumptam, prout abstrahit ab adoratione Deo, & creaturæ debita, analogice dici. Et favent Sancti, qui interdum loquentes de adoratione simpliciter, negant illam esse exhibendam creaturæ, utentes illa voce quasi analoga, ut convenit principali analogato, seu divino cultui. Potest etiam confirmari ex Arist. lib. 2. magnor. moral. c. 11. dicente, amicitiam propter jucundum, vel utile solum analogice esse amicitiam, si cum ea, quæ est propter honestum, conferatur.

Nihilominus contrarius loquendi modus mihi videtur probabilior, qui satis colligitur ex D. Thom. citata q. 94. ex 2. 2. art. 1. ad 2. ubi dicit, latriam, & idololatriam in ratione actus humani ad cultum pertinentis univoce convenire, sicut solutio tributi (inquit) univoce dicitur, sive tribuatur vero Regi, sive falso. Sic ergo adoratio, de qua loquimur, sumpta sub ratione communi actus humani ordinati ad honestum, & rationabilem cultum alterius, univoce dicetur, sive talis cultus ad Deum, sive ad creaturam referatur. Et confirmatur manifestis exemplis, nam fides univoce dicitur de divina, & humana, quamvis altera divina, & increata, altera humana, & creata auctoritate nitatur. Amor etiam Dei, & amor proximi univoce in ratione amoris conveniunt, quamvis amor Dei sit propter bonitatem increatam, & amor proximi propter creatam. De hoc enim amore sermonem habeo. Præterea oratio, quæ ad Deum, & ad sanctos fit, sine dubio conveniunt univoce in ratione communi orationis, cum tamen oratio ad quendam etiam cultum pertineat. Deinde explicatur ratione, quia actus voluntatis, a quibus adoratio proficiscitur, & habet esse humanum, seu morale adorationis, univoce conveniunt in ratione actus humani, & liberi, & in ratione virtutis, seu actus honesti, & solum differunt in specificis differentiis, quæ per se constituunt illos in hac, vel illa specie virtutis: ergo solum conveniunt univoce in genere, & differunt specie, & nulla ratio analogiæ inter eos intercedit; ergo idem est dicendum de adoratione secundum genericam rationem suam, & de universis illius speciebus. Sicut etiam habitus ipsi univoce conveniunt in ratione virtutis, & differunt specificis differentiis, quæ in suo ordine absolutæ sunt, & perfectæ, quamvis una sit alia perfectior. Tandem (ut rationem in contrarium dissolvamus) objecta actuum, vel habituum, non per se, & intrinsece illos constituunt, sed habitudo ad objectum est hujusmodi actibus, vel habitibus intrinseca. Unde fit, ut licet unum objectum increatum sit, aliud vero creatum, & ideo in suo esse univoce non conveniant: nihilominus habitudines ad illa, quæ creatæ sunt, & actus, ac habitus, qui illas includunt, possint univoce rationem aliquam participare, præsertim quia interdum habitus, vel potentia, quæ in se omnino una est, potest objectum respicere, quod secundum analogiam tantum unum est, ut in intellectu, & voluntate videre licet. Solum in usu no-

Latria, & dulia univoce conveniunt in ratione adorationis.

nominum eſt obſervandum, aliud eſſe loqui de nominibus ſignificantibus rationes communes, & abſtractas, in quibus procedunt omnia, quæ diximus, tale enim nomen eſt, *adoratio*, taliſque eſt ratio, quam per ſe primo ſignificat. Aliud vero eſt loqui de nominibus ſignificantibus rationes ſpecificas, in quibus contingit, ut nomen unius ſpeciei per attributionem, & analogiam tribuatur alteri, ut cum homo dicitur leo: ſic enim fortaſſe dici poteſt ſub ratione cultus religioſi adorationem duliæ eſſe analogice cultum, ſi cum latria conferatur, quia religio proprie, & per ſe ſignificat ſpecialem virtutem ad colendum Deum inſtitutam, ſicut e contrario interdum indicat D. Thom. religionem dici pietatem, vel duliam per quandam quaſi analogiam, qua nomina creaturarum transferuntur ad Deum ſecundum quandam excellentiam, ut loquitur D.Thom.2.2.q.101.a.3. ad 2.& 103.a.3. ad 1.

Adorationis diviſio in abſolutã, & reſpectivam.

Tertio principaliter dividi poteſt adoratio in abſolutam, & reſpectivam, ſicut enim poteſt voluntas rem aliquam amare, vel per ſe, quia in ſe bona eſt, quæ poteſt dici abſoluta dilectio: vel propter aliud ad quod eſt utilis, quæ poteſt dici dilectio reſpectiva, ſeu electio: ita poteſt velle rem aliquam adorare, vel propter ſe, ſeu propter intrinſecam excellentiam, quam habet, & hæc dicitur adoratio abſoluta, vel propter aliud, ſeu propter excellentiam, quæ eſt in aliqua perſona, ad quam talis res aliquam habitudinem habet, vel conjunctionem, & hæc dicitur adoratio reſpectiva. Priori modo tantum eſt adorabilis res intellectualis, quia ſola illa eſt capax honoris, & excellentiæ propter ſe honorabilis, ſeu adorabilis, ut virtutis, ſanctitatis, dominii, &c. Præſertim, quia cum homo ſit naturæ intellectualis, non poteſt prudenter, honeſte, ac juxta dignitatem ſuam ſe alteri rei ſubmittere propter ejus dignitatem, niſi ſit ejuſdem, vel excellentioris naturæ, & excellentiam aliquam, vel dignitatem habeat, naturæ intellectuali convenientem. Poſteriori autem modo adorabiles ſunt res inferioris ordinis, quia cum non propter ſe, ſed propter alicujus rei dignitatem, & excellentiam colantur, honor illis exhibitus non in illis ſiſtit, ſed in ipſas perſonas, propter quas adorantur, redundat. Quæ omnia fuſius in ſequentibus diſputationibus explicanda ſunt. Neque oportet iterum hic moroſe diſcutere, an hæc diviſio univoca ſit, vel analoga, nam de re fere dialectica ſatis dictum eſt, & quę in præcedenti diviſione ſunt dicta, facile poſſunt hic accommodari. Iſti enim actus morales in communibus rationibus univoce conveniunt, quamvis ſub nominibus ſignificantibus ſpeciales aliquas perfectiones, poſſint interdum per translationem, ſeu analogiam denominari. Quæ omnia notanda ſunt, multum enim conferent ad ea intelligenda, quæ in diſputationibus ſequentibus tractabimus.

SECTIO IV.

Quomodo Chriſtus ut Deus adorandus ſit.

QUæſtio hæc de tota Trinitate, & de ſingulis perſonis, quatenus ſunt unus Deus, verſari poteſt, cum enim de fide certum ſit, Chriſtum eſſe verum Deum, unumque, ac eundem cum Patre, ac Spiritu S. conſequens ſit, eamdem, quæ Deo, & cæteris perſonis, adorationem illi eſſe debitam: agamus igitur ſimpliciter de Deo, inde enim, quid de Chriſto, ut Deo dicendũ ſit, facile conſtabit.

Adoratio Deo debita ſingularis, & nulli creaturę communicabilis.

Principio igitur Deum eſſe adoratione dignum, per ſe notum eſt, neque probatione indiget, cum nomine Dei rem ſumme excellentem ſignificemus. Unde etiam ſit, ſicut excellentia Dei ſingularis eſt, & omnes creaturas ſuperans, ita cultum, & venerationem illi debitam ſingularem eſſe, omnique creaturæ incommunicabilem per ſe, & abſolute: quod totum de fide eſt, ut conſtat Matth. 4.Deuter.9.& 10.*Dominum Deum tuum adorabis, & illi ſoli ſervies*, ubi Græce eſt verbum λατρεύσεις, quo ſingularis Dei cultus ſignificatur, ut dictum eſt, & notarunt Auguſt.lib.3.cont. Maxim.c.23.& Anaſtaſ. Epiſc.VII. Synod.act.4. poſt medium. Et de hac Dei adoratione loquitur Paul.1.ad Timot.1.cum dicit: *Soli Deo honor, & gloria*, & ad Rom.1. *Cum cognoviſſent Deum, non ſicut Deum glorificaverunt*. Et in eandem rem multa congeruntur ex patribus in VII.Synod.act.7.& quæ ſupra adduximus de nomine latriæ hoc confirmant. Ratione præterea confirmari poteſt, quia divina majeſtas, & poteſtas, prout in ipſo eſt, nulli creaturæ communicari poteſt. Propter quod vera de Deo exiſtimatio alteri communicabilis non eſt, ſed adoratio divina ex tali exiſtimatione procedit, & in propria Dei excellentia nititur, & ideo ſingularis eſt, & illius propria. Sicut etiam ſingularis fides, & amor illi debentur, quia proprie, & excellenti quodam modo verax, & bonus exiſtit.

Dubium.

Duo vero occurrunt circa veritatem hanc explicanda. Primum eſt, an hæc adoratio latriæ, prout in Deum ipſum ſingulariter convenit, ſit unius rationis, vel plurium. Et ratio dubitandi eſſe poteſt, quia Damaſc.orat.3. de imaginib. fol. 5. quinque diſtinguit titulos, propter quos Deus latria coli poteſt. Primus eſt ſupremum dominium Dei. Secundus ſuprema gloria, & ſanctitas. Tertius maxima beneficentia erga homines. Quartus quoniam ab illo ſperamus omne bonum. Quintus denique quia illum offendimus. Quinimo poſſemus hoc modo plures alias, ac pene infinitas rationes colendi Deum ratione diſtinguere, nimirum, quia eſt ſapiens, quia juſtus, quia miſericors, &c. Nam propter hæc ſingula attributa dignus eſt ſummo honore. Nec refert, quod attributa hæc non re ipſa, ſed ſola noſtra ratione diſtinguantur, hoc enim ad diſtinguendas virtutes ſufficit, ſicut charitas, & fides virtutes diſtinctæ ſunt, quia altera divina bonitate, altera veritate nititur, quamquam in Deo bonitas, & veritas ſola ratione diſcernantur. Et eodem fere modo charitas, & ſpes inter ſe diſtinguuntur, quia altera in Deum, prout eſt bonus in ſe, tendit; altera, prout eſt bonum noſtrum: ſic igitur adorationes diſtingui poterunt. Et confirmatur ex Auguſt. q. 94. in Exod. dicente, *Deo ut Deo latriam, ut Domino vero duliam deberi*, quod hic retulit D.Th. ex gloſſa in Pſal.7. at vero dulia, & latria diverſæ adorationes ſunt. Confirmat denique ex S.Th. in 1.2.q. 102. art.3. ad 3. ubi tria ſacrificiorum genera, quæ Deo offeruntur, diſtinguit. Unum eſt holocauſtum, quod offertur Deo, ut in ſe eſt ſupremæ majeſtatis, & excellentię; aliud eſt hoſtia pacifica, quæ reſpicit Deum ut ſupremum benefactorem: tertium denique eſt hoſtia pro peccato, quæ offerrur Deo, ut Salvatori. Unde Scot. in 3.d.9. obiter indicat quæſtionem, an hæ tres rationes Dei ut ſic, Creatoris, & Salvatoris, ſpecies adorationum diſtinguant: an poſteriores duæ ad latriam pertineant, quia videntnr, quodammodo eſſe rationes creaturæ, & extrinſecæ Deo. Propria vero latria in excellentia increata, & intrinſeca Deo fundari debet. Et nihil definit.

Reſponſ.

Nihilominus dicendum eſt, unam & eandem eſſe virtutem, quæ propter has omnes rationes Deum colit, & adorat, quæ communis eſt Theologorum ſententia in 3.d.9. præcipue D.Thom.q.1.art.3. Alenſ. 3.part. q.30. memb.1.art.3.§.2.& 3. Gabr.lect.49. in can. Quod ita oſtendit D.Thom 2.2.q.81.art.3.ad 1.& q.84.art.1.ad 2 latria datur Deo, ut eſt primum principium, & pater omnium Malach.1. *Si ego pater, ubi eſt honor meus?* Sed in ratione primi principii omnia divina attributa continentur, ex quibus unica, & ſimpliciſſima excellentia divina per quandam ineffabilem identitatem veluti reſultat; ergo virtus religionis una eſt, quæ hanc Dei excellentiam reſpicit, ut formale objectum, & fundamentum cultus, quem Deo exhibet. Cui rationi addi poteſt, idem omnino eſſe, ſi Deus in ratione Salvatoris, vel prout in ſe eſt, ſupremæ majeſtatis, conſideretur: quia ſub quacunque harum rationum omnia divina attributa formaliter includit. Quod ſi divinam eſſentiam a ſuis attributis ratione diſtinguamus, id nihil obſtat, quia eadem virtus, quæ naturam divinam propter ſuam eminentiam veneratur, conſequenter etiam in illa colit perfectionem omnem, quæ ex natura rei cum illa conjuncta eſt, aut noſtro intelligendi modo ab illa manat. Sicut virtus, quæ honorat hominem, quia homo eſt, eundem etiam, quia intellectum, ut voluntatem habet, honorabit.

Una, & eadem virtus religionis, etiã propter diverſos titulos Deum adorat, & colit.

Dubium.

Sed quid eſt dicendum de actibus? Multi enim dubitant, propter rationes in principio factas, & quia nihil obſtat, quominus idem habitus plures, ac differentes actus eliciat, ſicut eadem potentia diverſorum actuum, & habituum eſt capax. Qui modus dicendi fortaſſe non eſt improbabilis. Contrariam tamen ſententiam, ſicut communiorem, ita & probabiliorem exiſtimo. Itaque omnes illi actus in ratione divini cultus, & latriæ ejuſdem ſpeciei eſſe videntur. Et ratio reddi poteſt primo, quia nulla divina perfectio eſt ſufficiens latriæ funda-

Reſponſ.

men-

mentum, nisi prout simpliciter infinita est, & increata; ergo licet nostris conceptibus hæc attributa distinguamus, tamen nullum eorum est ratio exhibendi Deo cultum latriæ, nisi prout includit reliqua, & in se, & in apprehensione nostra saltem implicita, & confusa, nimirum quatenus in quolibet eorum increatam, & infinitam excellentiam, ipsique Deo propriam, & singularem spectamus. Exemplum hujus rei esse potest charitas, quæ, si Deum diligit super omnia actu supernaturali, & infuso, actus ejusdem rationis erit, sive tendat in Deum explicite consideratum, ut infinite bonum, sive infinite sapientem, aut potentem, &c. Quia revera amor semper fundatur in infinita Dei bonitate, & perfectione, quæ omnia hæc includit, & est propria, & adæquata ratio talis amoris: quamvis modus concipiendi ex parte nostra diversus sit, qui in ipsis conceptibus efficit diversitatem, quia speciebus intelligibilibus, & mediis, quibus intellectus ad concipiendum utitur, commensuratur: at vero actus voluntatis non inde distinguuntur, quando ratio, quæ in objecto concipitur, & voluntatem movet, ejusdem rationis existit.

Anton. de Cordub. libr. 1. Theologic. quæstionum q. 5. dub. 2. Ex quo infero dubium non esse, quin honor datus Deo titulo Creatoris, vel Salvatoris vera latria sit, & ad religionem pertineat; quidquid enim sit de differentia specifica actuum, quæ in quæstionem verti potest, tamen de veritate latriæ nulla dubitatio, vel incertitudo admitti debet: quia totus hic honor est singularis, ac proprius Dei, sicut & excellentia ipsa; est ergo latria. Deinde si attente res consideretur, non fundatur in ratione creata, sed in excellentia increata. Quod ita declaro, quia in titulo Creatoris duo expectari possunt; alterum est creatum bonum, quod in creatura ponitur: alterum est potestas, quam Deus retinet in creaturam suam, quæ revera est dominium supremum, & excellens Dei: honor igitur non datur Deo propter bonum, quod in creatura posuit, ita ut hoc sit proximum motivum adorandi: sed propter dominium, & potestatem, quam in se habet. Quæ potestas increata est, ad singularem Dei excellentiam spectans; pertinet ergo dictus honor ad veram, & perfectam latriam. Et eadem ratio est, si Deus sub ratione Salvatoris, aut Benefactoris consideretur.

Dubium. Quod si fortasse aliquis specialiter inquirat, quid sit dicendum de actu gratitudinis, seu de singulari debito, & obligatione, quæ ad gratias Deo agendas pro beneficiis susceptis ex eisdem resultat, & in eisdem quamvis creata sint versatur, ea referendo in benefactorem Deum, & pro illis gratias ei agendo. Unde proxime ea respicit, ut materiam circa quam versatur. Respondetur, hunc

Respons. actum diversum sine dubio esse posse ab eo, de quo agimus, sicut enim orare actus esse potest ab adoratione diversus: ita & gratias agere, quamvis in eandem virtutem religionis omnes referantur, ut latius tractat D. Th. 2. 2. q. 83. a. 17. & q. 106. a. 1. ad 1. posset vero ipsamet gratiarum actio sumi in notam adorationis, sicut de oratione diximus sect. 1. Et idem dicendum est de satisfactione, quę pro peccatis in Deum commissis illi offertur: est enim esse actus hic ab illo cultu, de quo nunc agimus, valde diversus, ut latius in materia de pęnitentia tractandum est.

Respōsio ad argumenta. Ad rationem ergo dubitandi in principio positam respondetur, distinctionem rationis inter attributa divina non semper sufficere ad virtutes, vel earum actus distinguendos, nisi vel diversus modus operandi nostrarum potentiarum ad distinctionem efficiendam concurrat, ut in amore, & cognitione videre licet; vel certe in diversa habitudine, seu ratione, quæ in talibus attributis consideratur, honestas veluti genere diversa reperiatur, ut contingit in charitate, & spe, quarum prior ad amorem amicitię, posterior vero ad amorem concupiscentiæ pertinet: in præsenti vero nulla ratio hujus distinctionis reperitur.

Ad primam confirmationem respondeo, duliam, prout Deo ut supremo Domino accommodatur, revera latriam esse: vocari vero ab August. duliam, tum ut indicet omnem rationem veræ adorationis in cultu Deo debito eminenter contineri, ut insinuavit D. Thom. 2. 2. q. 103. art. 3. ad 1. tum etiam, quia sicut nomen dominii aliquo modo commune est Deo, & creaturæ: ita & nomen duliæ, cujus ratio in dominio fundatur, commune est utrique, quamvis nomen latriæ soli divinæ adorationi tributum sit, ut diximus. Ita D. Thom. in 3. d. 9. q. 2. art. 1. ad 1. Sed urgebis, ex hac responsione sequi, latriam, & duliam prout Deo attribuuntur non esse adorationes specię diversas, sed eandem conceptibus vel nominibus generis, & speciei, conceptam vel nominatam: consequens est contra D. Thom. artic. 2. ubi hoc exemplo probat distinctionem latriæ, & duliæ respectu Christi secundum diversas rationes. Respondetur D. Thomam non uti illo exemplo, ut efficaci probatione, sed solum ut per quandam proportionem rem declaret, ut Cajetan. insinuavit. Nam sicut in Deo propter rationes adorandi nostra solum conceptione, & ratione distinctas, duo etiam conceptus, & denominationes adorationis distinguuntur: ita in Christo, propter duas rationes adorandi re distinctas, poterunt duæ adorationes specie distingui.

Ad 2. confirmat. patet responsio ex dictis, nam si illa tria genera sacrificiorum ad divinum cultum proxime referantur, poterunt quidem in materia, vel actu exteriori differre, non tamen in interiori actu, seu ratione formali cultus: si vero unum referatur ad Dei adorationem, & testimonium divinæ excellentiæ, aliud in gratiarum actionem offeratur, aliud denique in satisfactionem pro peccato, poterunt in interiori actu habere diversitatem, etiam si exterior fortasse interdum idem sit.

Secundo loco explicandum est, quænam sit hæc adoratio soli Deo debita, & creaturæ incommunicabilis, tam interna, quam externa. In qua re notanda est differentia inter actus internos, & externos. Interni enim, quoniam Deum ipsum, ut proprium suum objectum attingunt, vel repræsentant, idcirco ex se, & natura sua tales esse possunt, ut ad solius Dei cultum referri valeant, hujusmodi sunt actus fidei divinæ, actus spei, charitatis, pœnitentiæ, & alii similes. Actus vero exteriores non sunt ita ex se determinati, quin tam ad venerandum Deum, quam ad honorandam creaturam exerceri possint, quod notavit August. d. lib. 10. de Civit. cap. 4. Greg. Nyssen. citatus a D. Th. in catena circa illa verba Luc. 22. *Positis genibus orabat*, ubi sic inquit; *Quia humana natura nihil habet Deo condignum; ideo honorifica signa, quæ invicem exhibemus, transsumpsimus ad obsequium incomparabilis naturæ*. Quo fit, ut distinctio latriæ soli Deo debitæ ab adoratione creaturæ in his externis actibus potissimum ex interiori intentione pendeat, ut Leontius tradidit in VII. Synod. act. 4. circa finem. Leontius, Corduba sup. dub. 6 & Wal. 3. tom. de Sacramētalibus c. 117. n. 4.

Secundo spectari etiam debet usus, interdum enim actus de se indifferens usurpatus est, & ad solum divinum cultum, vel semper vel plurimum accommodatus: ut nonnulli censent de pectoris percussione, quia est signum petendi veniam peccatorum, quæ a solo Deo expectanda est. Et idem aliqui existimant de hoc verbo, *Miserere nostri*, quia in Litaniis solum ad divinas personas hoc modo Ecclesia loquitur. Sed hæc non sunt certa, nec semper vera, quia & verba illa possunt in alio sensu proferri, ut per se manifestum est, & infra etiam dicetur: & ab homine potest etiam venia postulari de injuria in illum commissa, & hæc animi submissio posset eodem exteriori signo indicari. Potissimum ergo in his signis externis attendenda est præter intentionem internam, publica impositio, nam si hæc signa sufficienti auctoritate, & potestate ad significandum Deum, & cultum ejus, sunt imposita, solum ad divinum cultum usurpari possunt: & si creaturis communicetur talis cultus, erit idololatria, saltem exterior, si non ex animo, neque ex falsa æstimatione fiat. Hæc autem impositio in vocibus notior est, nomen enim Dei proprie sumptum, aut nomen Creatoris, & similia solum verum Deum, & perfectiones ejus significant, & ideo, si ad creaturam, & laudem ejus deputentur, idololatria est. At vero in aliis actionibus, sacrificium in proprium Dei cultum maxime institutum est, teste August. 8. de Civit. cap. 27. & lib. 10. cap. 19. & lib. 20. contra Faust. cap. 21. & Theodor. lib. 8. ad Græcos, D. Th. 2. 2. q. 84. & 85. Propter quod Exod. 22. dicitur. *Immolans, vel sacrificans nisi Domino soli, eradicabitur*; & propterea monuit Angelus Manue Judic. 13. *Si vis holocaustum facere, offer illud Domino*. Et hunc fuisse gentium omnium sensum, & consuetudinem, non obscure indicarunt Laodiceni Act. 14. qui cum errarent, Paulū & Barnabā Deos esse existimantes, eis statim sacrificiū offerre tentarunt. Est enim sacrificium actio quædam, qua res aliqua in Dei honorem mactatur, vel consecratur in recognitionem, & testimonium supremi dominii, & majestatis divinæ. Hanc vero significationem (ut bene August. notavit) ab Quinam cultus soli Deo sit debitus.

impo-

impositione habet, non a natura, occisio enim vituli de se non significat Deum esse auctorem vitæ, & mortis, unde remota impositione non continet divinum cultum: tamen postquam imposita est, jam habet rationem sacrificii, & divino cultui contrarium esset illam alteri offerre. Et ad hunc modum in lege Evangelica, cultus sacramentorum adorationem latriæ continet, & maxime nostrum incruentum sacrificium, in quo Deus ipse est, qui offertur: & ideo natura, & dignitas talis rei oblatæ postulat, ut soli Deo offeratur, quamvis hæc ipsa oblatio, & sacrificium ex institutione ortum habeat.

Ex quo tandem colligit August. sacerdotes, templa, delubra, altaria, aras, per se primo soli Deo dicari posse, hæc enim omnia, cum ad sacrificium referantur, latriæ cultum continent. Quomodo autem interdum templa, & alia hujusmodi ad honorem Sanctorum ordinentur, in sequentibus explicabimus. Dices: esto sacrificium soli Deo offerendum sit, tamen sacrificium non est adoratio, sed actus religionis distinctus, ut sumitur ex D.Thom. 2.2.q.84.& 85. ergo inde non habemus aliquam adorationem externam soli Deo dicatam. Respondetur, licet non omnis adoratio sit sacrificium, tamen sacrificium essentialiter esse adorationem, quia offertur in signum subjectionis, & honoris debiti supremo Domino, ut D. Th.d.q.84.art.1.tradit, & art.3.ait, Sacrificium inde habere laudem, quod in divinam reverentiam fit, idem autem est divina reverentia, quod adoratio. Unde in Scriptura verbum adorandi pro verbo sacrificandi ponitur, Gen.23. *Postquam adoraverimus, revertemur ad vos.* Ubi Abraham loquitur, quando ibat ad sacrificandum filium. Et ita etiam multi intelligunt illud Joan.4. *Patres nostri in monte hoc adoraverunt*, &c. Nil ergo obstat, quod D.Th. in 2.2. prius de adoratione in q.84. postea de Sacrificio in 85. differuerit, nam communior est adoratio, quæ quoad signa externa peculiari modo per sacrificium exercetur, & ideo oportuit propria quæstione illud explicare. Non inficior, solere interdum nomen adorationis applicari ad alias actiones adorandi, quæ neque sunt sacrificia, neque habent alia peculiaria nomina, sicut nomen commune solet interdum accommodari uni rei singulari, vel specificæ, quomodo videtur voce usus D.Thom. 2.2. q.81. art.1. ad 1. Sed tamen id solum spectat ad usum vocis, tamen res ipsa, & ratio adorationis propriissimæ in sacrificium convenit, solumque in signo externo, seu materialiter, ab aliis actibus propriæ ac divinæ adorationis differt in esse virtutis, & cultus, quod est etiam notandum ad intelligendam vim plurium vocum aliarum, in hac materia occurrentium.

DISPUTATIO LII.

In tres Sectiones distributa.

De adoratione Sanctis hominibus, vel Angelis exhibenda.

DUo breviter in hac disputatione tractanda sunt. Primum utrum adoratio sanctorum licita sit. Secundum qualis illa sit, vel esse debeat. Loquimur autem de sanctis vita functis, quos supponimus beatos esse, & cum Christo regnare, ut in 1.2. quæst.4. latius probatum est. Quamvis vero oratio, seu petitio quendam cultum contineat, quia vero hic solum in communi de adoratione agimus, ideo quæstionem de sanctorum invocatione in præsenti remittemus in 2.2.q.83. attingemus vero nonnulla inferius de Beatissima Virgine disputantes.

SECTIO I.

Utrum Sancti, & beati Angeli, vel homines sint adorandi.

FUit antiqua hæresis, quæ simpliciter negavit Sanctis esse adorationem tribuendam, cujus præcipuus auctor dicitur fuisse quidam Eustathius Sebastiæ Episcopus, quamquam Nicephor. lib.9. histor. cap.16. & 45. & Socrates lib.2. cap.33. ejus errores referentes, hujus mentionem non fecerunt. In Concilio tamen Gangrensi, quod adversus illum congregatum est, licet non expresse asseratur, indicatur tamen, illum fuisse in hoc errore versatum, nam canon.20. ita definitur. *Si quis sanctorum memorias contemnendas putaverit, anathema sit.* Fuit autem multo antiquior hic error, illum enim in Gnosticis reprehendit Irenæ. libr.3. cap.20. & eundem fuisse secutum Eunomium, & Porphyrium refert Lindanus dialog.2. & postea ipsum secutus est Vigilantius teste Hier. ac deinde Wicchleph teste Walden. libr.3. de sacramentalibus titul.13. Ac denique Lutherus, Calvinus, Zuinglius, ut ex Prateolo constat, & fere reliqui recentiores hæretici hanc hæresim excitarunt. Nec solum hæretici, sed etiam Gentiles Christianis objiciebant, quod martyres tanquam Deos colerent, ut est apud Euseb. lib.8. hist. cap.6. & Cyril. qui hoc de Juliano apostata refert, lib.6. contra illum post med. respondens; *Nos non adorare sanctos, ut Deos, sed honorare, ut primarios viros.* Idem indicat de hoc Juliano Nazianz. orat.3. quæ est 1. contra illum a num.27. & orat.10. prope ab initio. Idem nobis objecit Maximus Grammaticus apud Aug. epist.43. & Faustus Manich. apud eundem lib.20. contra Faustum cap.21. cujus illa sunt verba; *Idola vertitis in Martyres, quos votis similibus colitis.* Quin etiam Judæos Sanctorum adorationem, tanquam idololatriæ vitium in Christianis damnasse, auctor est Euseb. lib.4. histor. cap.15. ubi de more colendi Martyres nonnulla refert. Denique etiam Mahometum idem nobis imposuisse, ideoque omnem Sanctorum cultum prohibuisse, Prateol. refert verbo Mahometus num. 7. Fundamenta hujus erroris varia sunt, quæ mox videbimus: unum tamen videtur esse præcipuum, & omnibus commune, quia Sancti nec adorari possunt cultu religioso (hic enim soli Deo debetur), nec cultu, seu honore civili, & humano, quia hic honor non datur hominibus absentibus, præsertim mortuis, qui nec vitam politicam nobiscum agunt, nec fortasse, quid operemur, agnoscunt.

Hæresis adorationem Sanctis negantium.

Dicendum tamen est, sanctos Angelos, & homines dignos esse honore, & ideo a nobis esse colendos, & adorandos. Hæc est veritas fidei definita a Felice I. cum Concilio Romano in sua epist.2. Decretal. & in Concilio Gangrensi supra citato, & in VII. Synod. frequenter, ac tandem in Trident. Sess. 25. & habet fundamentum in Scriptura sacra, in qua legimus sæpe justos, & prudentes homines adorasse sanctos Angelos, & homines viventes, ac mortuos, ratione sanctitatis. Sic Genesis 18. & 19. Abraham, & Loth, adorarunt Angelos, & Josue 5. *Apparuit ei Angelus in specie viri habens in manu gladium, cui dixit Josue, Noster es, an adversariorum? & ille; Nequaquam, sed princeps sum exercitus Domini: continuo cecidit Josue pronus in terram, & adoravit.* Simili modo Judicum 13. Manue, & uxor ejus, cum vidissent, & cognovissent, eum, qui locutus eis fuerat, fuisse Angelum, *Proni ceciderunt in terram,* & Numer. 22. Balaam, *pronus in terram adoravit Angelum.* 1. Regum 28. Saul adoravit Samuelem, cum ei post mortem suam apparuit, qui non est ab eo reprehensus, & 3. Regum 18. Abdias adoravit Eliam, quia sanctus erat, & Propheta Domini, & simili modo filii prophetarum adoraverunt Elisæum, quia spiritum Eliæ in eum requievisse intellexerunt 4. Reg. 2. Tertio accedit communis doctrina, & traditio Sanctorum, Cyril. Irenæ. Nazianz. August. & aliorum, quos in principio hujus sectionis retuli, & plura videri possunt in August. epist.44. & Damasc. lib.4. de fid. c.16. & in concionibus de Sanctis passim hoc docent, & in sequenti sectione, & infra de reliquiis, & imaginibus disputantes, plura Sanctorum testimonia indicabimus. Quarto ratione, quia honor debetur virtuti, teste Aristot. 1. Ethic. cap.5. & lib.4. cap.3. & ideo Christus Joan.12. justo promittit; *Honorificabit eum Pater meus,* id est, honore afficiet, vel honorari faciet unde 1. Reg.2. *Qui honorificavit me, glorificabo eum,* & Psal.138. *Nimis honorificati sunt amici tui Deus,* ac denique Paul. ad Rom.2. *Gloria, & honor omni operanti bonum;* ergo Sanctis debetur honor; ergo a nobis exhibendus illis est hujusmodi honor. Probatur hæc ultima consequentia, quia quod mortui sint, & nobiscum non degant, non illos reddit minore honore dignos, cum sint in feliciori, & securiori statu, atque sanctiorem vitam agant, & cum Christo regnent. Et quamvis corporali absint præsentia, tamen spiritu, ac mente, quodammodo præsentes sunt, quatenus, omnia, quæ ad eorum statum pertinent, cognoscunt, & nostrarum rerum curam gerunt, pro nobis orando, & intercedendo. Adde etiam, Philosophos agno-

Sancti digni cultu, & adoratione.

agnovisse, viros probos, etiam post mortem esse honore dignos, ut ex Platone, & aliis refert Euseb. lib. 13. de præparat. Evang. c. 6. & 7. Denique possumus loqui cum Sanctis, & ad illos orationes fundere, ut suppono ex 2.2. q. 83. & attingam infra in disputationibus de Beata Virgine, & satis constat ex usu Litaniæ, quem Gregorius tempore cujusdam pestis induxit, ut refert Walfridus Strabo lib. de rebus ecclesiast. cap. 28. & legitur in lib. 1. vitæ ejus cap. 42. quem usum adhuc Ecclesia retinet, & varia Concilia probarunt, ut constat ex Toletano V. & VI. cap. 1. & 2. Brachar. II. cap. 9. & Gerundens. cap. 3. & aliis, cur ergo non erunt etiam a nobis adorandi, & colendi?

Objectio. Sed objiciuntur nonnulla Scripturarum exempla. Esther enim 3. Mardochæus noluit adorare Amam, cujus facti rationem reddens c. 13. sic inquit: *Tu nosti, quia non pro superbia, & contumelia, aut gloriæ cupiditate hoc fecerim, sed timui, ne honorem Dei mei ad hominem trāsferrem, & ut neminem adorarem excepto Deo meo*. Secundo Apoc. 19. & 22. cum Joannes vellet adorare Angelum, ille prohibuit dicens, *Deum adora*. Tertio Act. 10. cum Cornelius vellet adorare Petrum, ipse similiter vetuit, subjungens; *Surge, & ego ipse homo sum*. Quarto propter hanc causam sancti sæpe negant, creaturam aut sanctos esse adorandos. Unde in VI. Synod. post sess. 18. c. 7. sic dicitur: *Solo Deo creatore suo adorato, invocat Sanctos, ut pro se intercedere apud majestatem divinam dignentur*; & Athan. serm. 3. contra Arianos fol. 8. *Creatura*, inquit, *creaturam non adorat*; & D. Hieron. tom. 2. epist. 53. ad Riparium contra Vigilantium, inquit: *Nos autem non Angelos, non Archangelos, non Cherubim, non Seraphim, & omne nomen, quod nominatur, & in præsenti seculo, & in futuro, colimus & adoramus, ne serviamus creaturæ potius, quam creatori*. Et ad eundem modum loquitur lib. contra Vigilant. *Quis Martyres adoravit? Quis hominem putavit Deum?* Damasc. orat. 1. de imagin. in princ. & lib. 4. de fide cap. 3. ubi omnem rem conditam negat esse adorabilem, & Justin. Mart. Apolog. 2. pro Christian. aliquantulum a principio, Epiphan. hæres. 79. & August. epist. 44. in fine, & super Psalm. 96. circa illa verba, *Confundantur omnes, qui adorant sculptilia*, & lib. de vera relig. cap. 55. ubi specialiter dicit, neminem esse adorandum religionis causa, nisi solum Deum.

Responsio ad objectiones. Ad primum respondetur, difficultatem illius loci communem esse hæreticis nobiscum, videtur enim illo exemplo Mardochæi probari civilem, & externum honorem, qui a principibus, & regibus exigitur, non posse illis honeste tribui, hunc enim honorem, & non alium exigebat Aman. Certum est autem, ipsis etiam hæreticis fatentibus, hoc esse falsum, & contra rationem naturalem, & contra Scripturam, in qua hujusmodi actio, & honesta judicatur, & adorationis nomine sæpe appellatur: ut Genes. 23. cum Abraham adoravit filios Heth. & 3. Regum 1. Natham Propheta adoravit David. Unde additio quædam ad Glossam ordinariam dicit Mardochæum non religionis causa, sed inimicitiarum, & odii, noluisse adorare Aman. Sed hæc sententia est omnino falsa, & repugnans verbis citatis ipsius Mardochæi, de quibus jam dubitare non licet, præsertim post Concil. Trident. ex cujus definitione sess. 4. constat, partem illam cap. 13. esse sacram Scripturam.

Civilis, & externus honor principi u jure naturali debitus.

D. Thom. ergo 2.2. q. 84. art. 1. ad 1. respondet Mardochæum noluisse dare Aman adorationem latriæ, quam esse communem expositionem Hebræorum dicit Lyra ibi, & videtur aperte colligi ex Mardochæi verbis. Non caret tamen difficultate, quoniam Aman non latriæ adorationem, sed solum illum honorem, qui supremis principibus exhiberi solet, postulare videbatur. Et difficultatem auget, quia ut ex sacro textu constat, non ipse Aman, sed Rex præceperat eum ab omnibus adorari: non est autem verisimile Regem præcepisse, ut major adoratio Aman, quam sibi tribueretur, sibi autem non postulabat divinos honores, neque enim sacra Scriptura hoc refert, nec legimus Mardochæum, vel Esther negasse Regi usitatam, & communem adorationem. Quin potius in variis illius libri locis contrariū nō obscure significatur.

Mardochæus adorare Aman cur recusarit. Cajetan. exponens D. Th. dicit fuisse morem Judæorum, soli Deo flectere utrumque genu, quod ex 3. Reg. 8. colligit, ubi satis obscure in Salomonis adoratione hoc indicatur. Conjectat deinde, hoc adorationis genus fuisse a Mardochæo negatum ipsi Aman, quia cum de hac re accusaretur, respondit se Judæum esse, ac si diceret ad religionem Judæorum pertinere, talem adorationem homini non tribuere. Denique sub dubio relinquit Cajetan. an pensatis omnibus circumstantiis, quæ tunc occurrebant, prudenter se gesserit Mardochæus. Potuisset enim fortasse in aliena regione connivere, & consuetum morem adorandi principes exterius servare, debitam existimationem, ac intentionem interius retinendo. Quoniam vero Scriptura sacra factum Mardochæi probare videtur, credendum est Mardochæum prudenter egisse, & ne adoratio illa in divini honoris diminutionem, aut in suæ religionis contemptum, vel in aliorum scandalum cederet, merito timuisse.

Ad secundum, August. q. 61. in Genes. dicit talem apparuisse angelum, ut Deus existimari potuerit, seu Christus, & ideo prohibitum fuisse Joannem, ne illi adorationem latriæ tribueret, non ex aliquo errore circa adorationem ipsam, sed circa personam. Idem habet lib. 20. contra Faust. cap. 21. Nec displicet D. Th. 2.2. q. 84. art. 1. ad 1. verisimilius tamen videtur Joannem nullam falsam existimationem habuisse, neque latriæ adorationem exhibere voluisse. Præsertim cum admonitus c. 19. iterum id contenderit in c. 22. Solum ergo exterius exhibere voluit angelo summam quandam adorationem debita intentione, & existimatione interius servata; Angelus autem eam adorationem admittere recusavit, Joannemque prohibuit, non quia male ageret, sed vel ex quadam urbanitate, vel ex singulari reverentia assumptæ humanitatis, ut dicunt Rupert. lib. 10. in Apocal. Ansel. & Bed. cap. 19. Bonav. in 3. dist. 9. art. 1. q. 15. vel denique, ut indicaret, consultius esse summam adorationem, & submissionem etiam externam summo Deo reservare. Exēplum hujus rei petere possumus ex VIII. Synod. cap. 14. ubi dicitur non debere Episcopos ante genua principum secularium ad eos adorandos procumbere, quamvis cum omni modestia illos debeant honorare.

Angelus ab Evangelista Joanne adorari cur recusavit.

Ad tertium, Hieronymus contra Vigilantium suspicatur, Cornelium tunc temporis in fide non satis instructum, divinum aliquid in Petro suspexisse. Sed verisimilius est, quod Chrys. hom. 23. in Acta dicit, & Cornelium recte fecisse Petrum honorando, & adorando, & Petrum modeste etiā, & humaniter egisse adorationē recusando.

Adorationis nomen quomodo in Scriptura usurpari solitum.

Ad quartum jam supra precedenti disputatione ostensum est, adorationis nomen de se commune esse, & abstrahere a latria, & dulia. Unde fit, in rigore tribui posse honori hominibus exhibito, ut ex usu Scripturę satis constat, cujus varia testimonia citavimus, & similia sunt Genes. 33. 43. 1. Reg. 20. & 25. & sæpe alias, ut videre etiam licet in VII. Synod. act. 1. & 2. & 4. ubi varii Patres citantur, & hæc vocatur, *Honoraria adoratio*. Unde August. serm. 15. de Sanctis in fine inquit: *Beatissimum Petrum piscatorem adorat gentium multitudo credentium*, & 10. de Civit. cap. 4. dicit: *Homines esse colendos, & honorandos, & si multum eis addatur, etiam adorandos*; Interdum vero utuntur Patres hac voce simpliciter dicta, ad significandam per antonomasiam supremam adorationem latriæ. Et hoc modo loquuntur in citatis locis, ut manifeste constat, non solum ex aliis locis, sed etiam ex eisdem: ita enim negant esse adorandos Sanctos ut fateantur esse colendos, & invocandos, ad eum modum, quo Paul. ad Timot. 1. dicit: *Soli Deo honor, & gloria*, cum tamen ad Rom. dicat: *Gloria & honor omni operanti bonum*.

SECTIO II.

Quæ adoratio, & propter quam causam Sanctis tribuenda sit.

Tres divisiones adorationis supra posuimus, scilicet internam, & externam, latriam & duliam, absolutam & respectivam. Quartam vero addere possumus propter hæreticos sect. preced. citatos, distinguentes cultum in religiosum, & politicum. Sed de hac postrema sect. seq. dicemus. De duabus autem primis, nulla occurrit explicanda difficultas, quia certum est Sanctos & interiori, & exteriori cultu honorari posse. Sunt enim spiritus, qui in Deo ipso vident, quæ ad eos pertinent, & ideo spiritualibus mentis actibus coli possunt, sicut & orari, & invocari: nos vero quia corporales sumus, etiam corporis actibus possumus nostrum affectum externum indicare, & ideo externis etiam actibus possumus illos adorare, ut Sanctorum omnium, & totius Ecclesiæ

Sancti adorari quomodo possint.

usus

usus satis demonstrat: ut etiam in seq.sect.dicemus, & latius infra de imaginibus,& de reliquiis disputando. Deinde certum etiam est, hanc adorationem, quam Sanctis tribuendam dicimus, non esse illam summam, quæ soli Deo debetur, & latria nominatur. Quod simpliciter est de fide certum, ut satis constat ex dictis disput. præced. & in fine præced. sect. Et ratio est clara, quia excellentia Sanctorum longe inferior est quam divina.

Ut tamen hoc melius intelligatur, oportet de tertia illa divisione nonnihil dicere, simulque explicare, quæ sit proxima ratio, seu excellentia, propter quam Sancti a nobis adorantur, an scilicet sit aliqua excellentia creata, vel potius ipsamet excellentia increata Dei. Et ratio dubitandi est, quia Sancti sæpe hoc posteriori modo hanc Sanctorum adoratione explicare videntur, ut patet ex VII. Synod. act.4. post med. ubi sic Leontius loquitur: *Sanctos veneramur, ut amicos Dei, & honor, qui Sanctis impenditur, in Deum recurrit, & qui Martyres colit, Deum ipsum colit*. Quæ verba ab omnibus Patribus Concilii suscipiuntur. Sic Athan. lib. de Virginit. circa finem: *Si homo*, inquit, *justus ædes tuas intraverit, cum timore, & tremore occurrens illi, adorabis humi ad pedes illius, non enim eum, sed Deum adorabis, qui illum mittit*. Et Basil. orat. in 40. Martyres. *Honor*, inquit, *quem bonis conservis exhibemus, benevolentiæ erga communem Dominum significationem de se præbet*. Damasc. lib.4. c.16. *Is honor*, inquit, *qui probis conservis habetur, benevoli erga communem Dominum animi argumentum est; illi sane Dei promptuaria, & pura domicilia extiterunt*; & infra: *Quid igitur afferri potest, quin animatis Dei templis, & vivis Dei tabernaculis honor sit adhibendus?* Significat ergo adorari Sanctos, ut templa Dei viva, atque adeo Deum esse proximam rationem adorandi illos. Unde Hier. dicta epist. ad Riparium: *Honoremus*, inquit, *servos, ut eorum honor redundet ad Dominum*. Et Ambr. serm. 6. in fine: *Quisquis honorat Martyres, honorat & Christum*. Ex quibus consequens fieri videtur, hanc Sanctorum adorationem tantum esse respectivam, utpote in extrinseca Dei excellentia fundatam, atque adeo ad eandem religionis virtutem pertinere, posseque latriam appellari. Sicut amor, quo diligitur proximus propter Deum, respectivus dici potest, & ex charitate proficiscitur.

Dicendum nihilominus est, propriam & usitatam adorationem, qua Sancti a nobis adorantur, esse absolutam, increata, & intrinseca, atque supernaturali excellentia illorum proxime fundatam. Hæc est communis Theologorum sententia, quæ ex D.Th. hic art.3. ad 3. & art.5. colligitur, & aliis doctoribus in 3. d.9. ubi Bonavet. art.1. q.5. & ex Adriano P. in epist. ad Constant. & Irenem, ubi inquit, *Sanctos a nobis venerari, & coli, quod servi Dei sint, & apud Deum pro nobis intercedant*. Unde concludit: *Decet eos honor, & veneratio propter justitiam eorum*; quæ epistola habetur in VII. Synod. act.2. sic etiam Euseb. lib.10. de præpar. c.7. ait nos venerari Sanctos, *Ut veræ pietatis milites, Deique amicos*, quibus verbis intrinseca, & creata sanctitas ipsorum Sanctorum indicatur, & ad eundem modum loquuntur Damasc. Theodoret. August. & alii Sancti supra citati. Ratione vero facile idem probatur, quia gratia, & gloria Sanctorum creatum quid est, ipsis Sanctis intrinsece inhærens, ipsosque in excellenti gradu perfectionis, & sanctitatis constituens: ergo ratione hujus excellentiæ sunt Sancti digni propria adoratione, quæ absoluta dicitur, quia non in relatione ad aliquid extrinsecum, sed in propria, & interna perfectione fundatur, ut explicatum est. Et hæc est adoratio, quam nomine duliæ significari diximus, distinguique a latria, quia in excellentia inferioris perfectionis proxime fundatur. *Adoratio sanctorũ absoluta, & in propria eorũ excellentia fundata.*

Ex quo intelligitur, quæ sit mens sanctorum Patrum, quos in ratione dubitandi adduxi, nam quia hæc excellentia Sanctorum nihil aliud est, quam participatio quædam divinæ naturæ, quodam modo ad divinum ordinem pertinens, atque ad Dei gloriam ex natura sua tendens; ideo honor, qui beatis datur propter hanc sanctitatem, totus dicitur in Deum referri: non quia ipsa excellentia increata Dei sit proxima ratio, quæ ad hanc adorationem movet: sed quia in eam tandem terminatur, & refunditur, ad eum modum, quo Christus Dominus dixit Matth. 10. *Qui recipit vos, me recipit*, hoc enim exemplo Athanas. & Hieronym. utuntur. *Honor sanctis exhibitus cur in Deum referatur.*

Addere vero ulterius possumus, si sancti præcise considerentur, ut templa, in quibus singulari modo Deus habitat, seu prout sunt ad imaginem Dei creati, & per gratiam reformati, & quasi ad vivum depicti, hoc quidem modo posse adorari adoratione respectiva in Dei excellentia proxime fundata: ita ut sicut ratio eligendi medium est finis, ita ratio adorandi templum vivum Dei, sit Deus. De quo modo adorationis eodem modo loquendum erit, quo de adoratione reliquiarum, vel imaginum, quam inferius explicabimus. Recte tamen advertunt D.Thom. & Bonavent. quamvis hic modus adorationis possibilis sit, regulariter tamen non esse usurpandum, tum ad vitandum periculum erroris; tum etiam, quia cum Sancti sint per se adorabiles, proprius eorum honor in eorum virtute, & sanctitate fundari debet: cum enim aliquid propter extrinsecam rationem adoratur, honor magis pertinet ad personam, propter quam tribuitur, quam ad rem, in quam terminatur, ut sæpius in sequentibus dicemus. *Sancti quomodo adoratione respectiva possint adorari.*

SECTIO III.

Utrum cultus Sanctorum dici possit ad religionem pertinere.

HÆc quæstio proponitur propter hæreticos, qui nullum honorem, vel cultum agnoscunt, nisi vel divinum, qui ad latriam pertinet, vel mere humanum, & politicum. Quoniam vero hic potest esse dissensio, vel in re Theologa, vel in Speculativa, & Metaphysica, vel in modo loquendi, omnia distincte tradenda sunt.

Primo certum sit, adorationem hanc, quæ Sanctis datur propter excellentiam supernaturalem, esse perfectiorem, & distinctam in specie ab adoratione, seu honore civili, qui hominibus propter dignitatem, vel potestatem humanam dari solet. Patet, quia virtutes, & earum actus ex objectis distinguuntur; sed excellentia est quasi formale objectum adorationis: sicut ergo excellentia Sanctorum cum Christo regnantium altioris ordinis est, quam omnis humana dignitas, vel potentia, ita & adoratio illis debita est perfectior, & specie distincta: non potest ergo hæc adoratio dici civilis, vel politica, neque omnino humana in dicto sensu, sed quasi divina per participationem. Nam sicut Sancti dicuntur Dii per participationem, ita & honor illis debitus potest eandem denominationem suscipere. *Adoratio Sanctis exhibita non est civilis, sed quodammodo divina.*

Secundo certum sit, hunc cultum Sanctorum valde conjunctum esse cum cultu divino, & rebus sacris, & ad religionem & cultum Dei spectantibus perfici. Probatur aperte ex traditione Ecclesiæ, quæ Sanctos colere consuevit, primo dicando Deo in eorum memoriam, & honorem, dies sacros, qui licet primario ad cultum Dei destinentur, tamen in honorem Sanctorum redundant. Ita docet Tertul. lib. de corona militis in principio, & Nazianz. orat.18. quæ est de S.Cypriano inter multa alia, quę dicit de honore Sanctorum, annuis honoribus festum illi Sancto celebrari solitum refert. Et orat.6. coram Gregor. Nysseno multa habet similia. Cyprianus epist. 34. aliàs lib.4. epist.5. *Quoties*, inquit, *dies Martyrum, & passiones anniversaria commemoratione celebramus, &c.* Et Clemens lib.4. constit. cap.39. ejusdem consuetudinis meminit, quam etiam indicavit Concil. Laodic. dicens, *Memorias Martyrum non celebrari in quadragesima*, & habetur capitulo Non licet 33. q.4. & Concil. Toletan.3. cap.23. præcipitur, ut festa Sanctorum religiosis operibus celebrentur, habetur capit. Irreligiosa de consecrat. distin.3. & eorundem festorum fit mentio in cap. Conquestus, extra de feriis. *Sanctorũ cultus cũ divino cultu valde conjunctus.*

Secundo honorat Sanctos Ecclesia templis Deo dicatis, quanquam enim hæc primario ad Deum referantur, cui in illis sacrificium offertur, & ut sic templa, vel altaria dicantur, secundario vero in memoriam aliquorum Sanctorum, vel ad eorum reliquias honorifice servandas instituta sunt, & ut sic vocari solent, *Basilicæ*, seu *Memoriæ martyrum*; & Chrysost. homil.28. ad populum, *Domos regias, oratorias ædes, & Martyrum monumenta*, appellat. Unde Damasc. lib.4. cap. 16. *An non*, inquit, *honorandi sunt, qui totius humani generis patronos se profitentur? Honorandi quidem, & ita certe, ut in eorum nomine templa Deo extruamus, dona offeramus, eorum memorias colamus, atque in eis spiritualiter oblectemur*. Et hanc fuisse perpetuam, & *Consuetudo Basilicas, & templa dicandi in Sanctorum memoriã.*

&Apostolicam traditionem,constat ex Epiph.hæres.69. Ambros.lib.1.epist.5.August.lib.1.de Civit.cap.1.Gregor. 2.dialog.cap.8.& lib.3.cap.14. & Leone I. serm.1. de B.Petro, & Paulo, ac denique ex VII.Synod.act.6. tom.1.Quam consuetudinem auctam, & illustratam po tissimum fuisse a temporibus Sylvestri, & Constantini vulgare est, tum ex iis, quæ in 1.tom. Concil. de Sylvestro, & Constantino referuntur, tum ex omnibus Ecclesiasticis historiis, tum etiam ex antiquis monumentis, quæ oculis cernuntur, quæ tam multa sunt, totque miraculis confirmata,ut ex errore aliquo,vel falsa traditione, opinionem,quæ de illis habetur, profectam esse incredibile sit.Unde Concil.Carthag.V.cap.14.modum erigendi has Ecclesias,& Sanctorum titulos instituendi prescribit.Concilium item Cabilon.cap.ult.quanta reverentia hæc loca sacra tractanda sint, docet. Illud denique,quod Nazianz.orat.3. quæ est prima contra Julian. memoriæ prodidit, animadversione dignum est, quod ut jucundius

Cæsarum Galli, ac Juliani fratrum pietas erga Sanctos, studiaque longe diversa.

fiat,illius verbis referendum censui,habens enim sermonem de tempore,quo Gallus & Julianus,diversis quidem studiis, eadem tamen religionis signa præbebant,sic inquit. *Jam sumptuosissimis quoque Martyrum monumentis, & votivorum donorum munificentiis, omnibusque aliis rebus, quibus divinus timor insignitur, sapientiæ studium,Christique amorem declarabant:aliter quidem vere, & serio pietatem profitens, aliter autem tempus redimens, ac sub mansuetudinis specie, atque obtentu,morum pravitatem occultans. Quod quidem ex eo conjicere licebit,neque enim miraculum,quod tunc accidit,silentio præterire queam, utpote memoria in primis dignum, atque ejusmodi, ut impiorum multis documento esse possit. Martyribus (ut diximus) ambo laborabant, munificentiaque, & liberalitate præclare inter se contendebant, tum multarum manuum opera, tum multis impensis ædem sacram extruentes. Verum,quoniam non pari voluntate, animiq; instituto in hoc opus incumbebant, idcirco, neque in eundem finem,labor utrique progrediebatur. Etenim alterius hoc est fratris natu majoris, opus perficiebatur, atque ex ratione procedebat, Deo videlicet munus illud libenter admittente,velut Abelis sacrificium,recte & oblatum,& divisum: atque hæc oblatio veluti quædam primogeniti consecratio erat. Alterius autem munus,non secus ac Cain sacrificium,Deus martyrum repudiabat. Itaque ille quidem laborabat; sed terra, quod elaboratum fuerat,excutiebat. Ille vehementius adhuc obnitebatur: hæc hominis ægra pietate præditi fundamenta capere detrectabat,tanquam terremotum eum, quem ipsius scelus allaturum erat clamans,ac per impiissimi hominis dedecus,martyres honore afficiens.* Tertio coluntur Sancti ab Ecclesia jejuniis,vigiliis, peregrinationibus, & aliis id genus actionibus, ut late Hier.opusc.contra Vigilan. & Leo P.conc de feriis 4.temporũ,& plura congerit Alanus dial.3.a princ. & c.21.& alia dicemus agentes de reliquiis Sanctorum.

Tertio hinc (quod ad modum loquendi spectat)merito hic cultus Sanctorum sacer, & religiosus dicitur: ut enim eleganter dicit Damasc.cit.loc. *Quibus rebus Deus colitur, eisdem servi ejus oblectantur, quapropter Psalmis,Hymnis, & canticis spiritualibus Sanctos colimus:* quia ergo hic cultus in religiosis actionibus, & ad pietatem pertinentibus positus est, merito religiosus dicitur. Secundo quia(ut ex sanctis Patribus precedenti sect.citatis colligitur) hic cultus Sanctorum ita est cum divino conjunctus,ut ab illo oriatur,& imperetur,a quo propterea religiosus nominari potest. Tertio,quia ad spirituale bonum animæ valde confert, tum per se,quia devotionẽ excitat,&auget in nobis circa res sacras:tum etiam beneficia divina per Sanctorum intercessionem nobis impetrando. Propter quod dixit Greg.Nazianz. in quodam carmine de virtute: *Meminisse martyrum solum(ut reor) affert salutem.* Quarto denique, quia hic cultus in pura, & perfecta sanctitate fundatur: sanctitas vero religioni proxima est:potest ergo hic cultus dici religiosus saltem per quandam participationem, ut supra dicebamus.

At enim dicit aliquis: Adoratio Sanctorum beatorum
Objectio. ejusdem rationis est cum adoratione, quæ exhibetur homini justo, & sancto inter nos viventi, ut aperte docet Adrianus P.epist.supra citata,dicens. *Qualis est hic adorationis honor Sanctorum? Profecto non alius,quam is,quo nos invicem prosequimur salutantes alterutrum per adorationem,& dilectionem:* unde Hier.in vita Paulæ refert, illam, cum Sanctos Eremitas inviseret, solitam esse ad eorum pedes devolvi,ac si in singulis Christum adoraret. Et ratione ostendi potest, quia gratia, & sanctitas, quæ potissimum est hujus adorationis fundamentum,ejusdem rationis est in utrisque: ergo & adoratio ejusdem rationis erit: sola enim differentia in statu beatitudinis non videtur ad distinguendas adorationes sufficiens,quia precipua ratio hujus adorationis est participatio divinæ naturæ, quæ per gratiam fit, quæ ejusdem rationis est in viatore, & beato; ergo & honor, qui illis datur, ejusdem est rationis: sed honor qui datur sanctis viris, eo quod sancti sunt,non videtur dici posse cultus religiosus,neque in his rebus consistere, quibus nos Sanctos coli diximus: ergo neque Sanctorum cultus religiosus censendus erit.

Respondetur verum esse has adorationes ad eandem Respons.
virtutem pertinere, ut rationes factæ probant: dico tamen etiam posse dici religiosum honorem eum,qui vivo homini tribuitur solum intuitu sanctitatis,& supernaturalium donorum,quia ex vera fide,&religione proficiscitur, sicut quando honoramus Pontificem, quia est Vicarius Christi,vel Prophetam,aut Evangelicum predicatorem,quia verba Dei loquitur, ex religione, & fide illum veneramur:unde Athan.supra citatus in lib.de Virginit. de sanctis,qui inter nos vivunt,loquitur,cum dixit: *Si homo justus ædes tuas intraverit, adorabis humi ad pedes illius: Deum enim,qui illum mittit,adorabis.* Et August.20 contra Faust. c.21. sic inquit: *Colimus martyres eo cultu dilectionis, & societatis,quo & in hac vita coluntur sancti homines Dei,quorum cor ad talem pro Evangelica veritate passionem paratum esse sentimus.* Addit vero subinde: *Sed illos tanto devotius,quanto securius,post incerta omnia superata, quanto etiam fidentiori laude pradicamus, tam in vita feliciori victores, quam in ista adhuc usque pugnantes?* Quibus posterioribus verbis optime indicavit Augu. quamvis species hujus adorationis eadem sit:tamen sicut status beatorum perfectior est tum in charitate, quia sunt impeccabiles, & omnino securi; tum in cognitione, quia Deum clare, ac manifeste intuentur; tũ in potestate,quia cum Christo regnant; tum in gradu honoris, quia cum ipso sedent in throno ejus, ut dicitur Apocal.3.ita perfectioribus actibus,& rebus coli debere. Atque hinc fit, ut aliis signis, & certioribus testimoniis utamur ad honorandos Sanctos,qui jam vitam cum morte commutarunt,quã eos qui adhuc in humanis degunt: quin potius, etiam inter ipsos mortuos, longe magnum discrimen collocamus,eos enim qui ab Ecclesia canonizati sunt, publico cultu,& solenni ritu colimus,& certã, ac infallibilem existimationem de eorum sanctitate habemus:alios vero non canonizatos non licet publico cultu,qui nomine totius Ecclesiæ fit, venerari, id enim cap. 1.& 2.de feriis prohibitum est:si tamen aliquo modo certam, quamvis humanam fidem, de eorum felicitate habeamus, eos privatim venerari possumus, & orare.

Quarto in dubium verti potest,an hic cultus possit dici Dubium.
religiosus, quia ab eadem virtute religionis, qua Deum colimus, elicitus sit:quod pendet ex dubio metaphysico, an virtus,qua colimus Sanctos,sit distinctus habitus a religione. Et ratio dubitandi esse potest, quia habitus,quo diligimus Deum &Sanctos,est unus &idem,scil.charitas, quæ una est,quamvis diligat Deum,quia est bonus per essentiam, & Sanctos, quia sunt Dii per participationem; ergo idem de religione censendum erit.Responderi potest ex D.Th.2.2.q.103.a.3.ad 2.negando consequentiã, quia proxima, & tota ratio diligendi proximum est ipse Deus,& bonitas ejus: *Non enim*, inquit, *per charitatem diligimus in proximo nisi Deum, & ideo eadem charitas est,qua diligitur Deus, & proximus: at vero, cum sit alia ratio serviendi Deo,& homini,aut honorandi utrumque, non est eadem virtus latria,& dulia.* Sed cõtra,quia sicut alicujus amoris proximi proxima ratio esse potest divina bonitas:ita etiam alicujus adorationis Sanctorum proxima ratio esse potest divina excellentia,ut supra ostensum est,ubi etiam diximus hujusmodi actum ab eadem virtute,qua Deus colitur,manare, quamvis frequentius non exerceatur circa res, quæ per se sunt adorabiles. Rursus, sicut adorantur Sancti alio actu propter intrinsecam sanctitatem supernaturalem creatam, ita propter candem possunt supernaturaliter amari, & in cõparatione istorũ actuũ tota difficultas consistit:nam etiã hic actus amoris ab eadem charitate elicitur,qua Deus super omnia diligitur,

tur; ergo eadem ratione ille actus adorationis a virtute religionis procedet. Et confirmatur, quia virtus inclinans ad colendam principalem excellentiam alicujus ordinis, consequenter inclinat ad omnes participationes ejusdem ordinis, quia hæc ita sunt inter se conjuncta, ut vix possint sejungi. Unde fit, ut fere eisdem actibus externis primario colatur Deus, & secundario Sancti, ut in superioribus fuse satis explicatum est.

Circa hanc difficultatem Marsil. in 3. q. 8. art. 1. sentit, habitum latriæ, & duliæ esse unum, & eundem. Quæ sententia plane probabilis est, eique fidem faciunt rationes factæ: nam quas Marsilius adducit, parum aut nihil concludunt, quas ea de causa omittendas duxi, tum etiam, ne plus justo in re hac immorarer. Verior tamen est communior sententia, quæ habitus istarum virtutum inter se distinguit, quam tradit aperte D. Thom. 2. 2. q. 81. ubi solum Deum constituit religionis objectum, & q. 102. & 103. ponit alias virtutes ad homines colendos, & differentiam semper constituit inter adorationem, & amorem: idem docet Bonavent. in 3. dist. 9. art. 2. q. 4. ubi cæteri doctores, & fere recentiores Theologi, quid de hac materia scripserunt, rem hanc ut certam, atque exploratam supponunt. Ratio vero est, quia adoratio per se primo tendit ad excellentiam ut sic, quapropter ubi tanta est diversitas excellentiæ, quanta est inter Deum, & creaturam, adorationes, & virtutes, quæ sunt earum principia, diversas esse necesse est. Quæ ratio in solutione propositæ difficultatis magis explicabitur.

Respons.

Responsio ad objectiones.

Ad rationem ergo dubitandi supra positam primo negari potest, dilectionis actum, quo amatur proximus propter virtutem, vel sanctitatem creatam, quæ in ipso inhæret, etiam si supernaturalis sit, a propria virtute charitatis elici, sed a virtute infusa amicitiæ humanæ, quæ non est virtus theologica, sed moralis. Cujus solutionis fundamentum probabile quidem est, sed non potest hoc loco satis examinari, ut res postulare videbatur, neque oportet, ne in messem alienam manum mittamus: id vero sine hac sufficienti discussione affirmari, aut approbari nequaquam judico expedire, præsertim cum D. Th. qui in tribus locis 2. 2. hanc difficultatem tetigit, differentiam inter amorem, & adorationem collocare conatus sit. Primum locum jam attigimus. Seccundus est in q. 25. art. 1. ad 2. ubi sic inquit. *Amor respicit bonum in communi, honor vero proprium bonum honorati, defertur enim alicui in testimonium propriæ virtutis; & ideo diversa quantitas bonitatis diversorum non causat diversitatem specificam in amore, dum modo referantur ad aliquod unum bonum commune: sed honor diversificatur secundum propria bona singulorum.* Tertius locus est in q. 81. art. 4. ad 3. ubi hoc magis explicans dicit: *Objectum amoris est bonum: objectum autem honoris, vel reverentiæ est aliquid excellens: bonitas autem Dei communicatur creaturæ, non autem excellentia bonitatis ejus. Et ideo charitas, qua diligitur Deus, non est virtus distincta a charitate, qua diligitur proximus. Religio autem, qua honoratur Deus, distinguitur a virtutibus, quibus honoratur proximus.* In quibus solutionibus illud semper manet obscurum, quia servata eadem proportione, eadem ratio diversitatis, vel unitatis apparet in utraque virtute, quia sicut amor in communi tendit in bonum in communi, ita honor in communi refertur ad excellentiam in communi: & sicut talis honor, scilicet latria, respicit talem excellentiam, nimirum increatam, ita talis amor, videlicet super omnia, respicit talem bonitatem per essentiam. Rursus sicut communicatur homini participatio divinæ bonitatis: ita etiam communicatur participatio divinæ excellentiæ, & sicut non communicatur creaturæ divina excellentia, prout in se est: ita nec communicatur divina bonitas per essentiam, & ideo sicut non potest creatura latria coli, ita nec super omnia amari. In quo ergo consistit differentia illorum inter se?

Fateor rem esse obscuram, & difficilem. Duo tamen dici posse videtur, in quibus & res ipsa, & mens D. Tho. fortasse consistit. Alterum sumitur ex communi ratione amoris, & adorationis: amor enim respicit objectum sub ratione quasi absoluta: adoratio vero sub respectiva ratione per comparationem ad honorantem, id est, amor tendit in bonitatem objecti secundum se: adoratio vero in excellentiam alterius, quatenus aliquo modo excedit ipsum adoratorem. Atque hinc fit, ut sicut Deus habet singularem respectum superioris, incommunicabilem creaturæ: ita religio illum specialiter respiciat, non prout potest cum creatura convenientiam aliquam habere, sed prout singulariter illam excedit: at vero amor non respicit singulari modo hunc excessum, sed bonitatem, & communicationem ejus. Cujus signum est, quod amor non tantum est ad alium, sed ad seipsum, unde Deus ad se charitatem habet, cujus participatio est charitas nostra, non tamen habet religionem, qua se veneretur. Hujus rei ratio est, quia potest suam bonitatem respicere sub ratione absoluta, non tamen sub ratione respectiva superioris, seu excellentis.

Ex hinc oritur altera differentia (quam etiam colligo ex D. Thom. 2. 2. q. 102. art. 2. ad 3.) quod religio per se est ad alterum, & ideo per se respicit jus alterius, & rationem debiti: jus autem divinum, propter quod a nobis colendus est, & adorandus, excellentius est, & altioris ordinis, quam omne jus creaturæ, quia in excellentia infinita, & supremo quodam dominio incommunicabili creaturæ fundatur, & ideo virtus, quæ hoc debitum Deo persolvit, singularis est, & distincta ab omnibus virtutibus, quæ jura seu debita creaturarum respiciunt. Secus vero est in amore, qui nec per se ad alterum tendit, neque in illo ratio debiti consideratur. Cujus signum etiam est, quia propter hanc causam, licet eadem charitate diligamus nos ipsos, parentes, & alios proximos; tamen in ordine ad honorem exhibendum diversæ sunt virtutes, pietatis ad parentes, observantiæ ad principes, duliæ stricte sumptæ ad dominos, ad seipsum autem nulla est virtus exhibens honorem.

Ex his ergo satis constat, cur distinguendus sit habitus duliæ Sanctorum ab habitu religionis seu latriæ, & cur hæc distinctio clarior, & certior in adoratione sit, quam in amore. Unde tamen concluditur, hunc cultum Sanctorum non dici religiosum, quod a religione elicitus sit, sed propter alias causas supra enumeratas.

DISPUTATIO LIII.

In duas sectiones distributa.

De adoratione Christo, ejusque humanitati debita.

POstquam de adoratione Dei, & Sanctorum hominum sermonem instituimus, facile erit adorationem Christo Domino debitam explicare. Possumus autem loqui vel de Christo, vel de humanitate ejus. Et de Christo quidem, vel simpliciter, vel in quantum est homo. De his igitur sigillatim dicendum est. Explicabimus autem simul, & unitatem, & qualitatem, seu speciem adorationis, hæc enim duo a D. Thom. in his articulis tractata sunt.

SECTIO I.

An Christus Deus homo adorandus sit perfecta adoratione latriæ.

IN hac sectione breviter jacenda sunt fidei fundamenta, ut postea possimus ea, quæ nonnullam dubitationem habent, inquirere.

Primo ergo certum est hunc hominem Christum in divina, & humana natura subsistentem, adorandum esse illa perfectissima adoratione latriæ, qua tota Trinitas, & singulæ personæ divinæ adorantur. Hoc esse de fide constat ex Scripturis, Conciliis, & Patribus. Christus enim de se loquens dicit Joan. 5. *Ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* Et Paul. ad Rom. 14. de Christo exponit illud Isai. 45. *Mihi curvabitur omne genu*, quod de adoratione latriæ soli Deo debita dictum esse constat. Et eodem sensu ad Philip. 2. dicit; *In nomine Jesu omne genuflectatur.* Et Thomas adorans Christum Joan. 20. dixit; *Dominus meus, & Deus meus.* Et eadem fide cæcus a Christo illuminatus, procidens adoravit eum, Joan. 9. ut ponderavit Cyrill. Alexand. lib. de recta fide ad Theodos. circa finem, adjungens illud ad Hebr. 1. *Et cum iterum introducit Primogenitum in orbem terræ dicit, Et adorent eum omnes Angeli ejus*: & de eodem cultus genere intelligunt Patres adorationem a Magis Christo exhibitam, Matth. 2. ut suis mysticis muneribus ipsi satis professi sunt. Denique Apoc. 5. & 22. hoc modo adorant

rant Sancti omnes agnum occisum, atque illi, & sedenti in throno simul cantatur ab omnibus, *Benedictio, & honor, & potestas, in secula seculorum*. Definitur denique hęc veritas in Conc. Ephes. canon. 8. & in epistola Conc. Alexand. ibi recepta, & in V. Synod. collat. 8. canon. 9. & VII. Synod. act. 6. tom. 5. versus finem, ubi ex Athanasio in epist. ad Eupsichium, hæc verba referuntur: *Caro, postquam facta fuit Regis tegumentum, cum ipso Rege ejusdem fit dignitatis, quamquam natura non fuerit talis.* Et alia similia referuntur in edicto Justiniani Imperatoris ad Joannem Papam Secundum. Et in sequentibus plura afferemus. Ratione probatur, quia Verbum divinum, seu Christus in quantum Deus hac adoratione colendus est, ut supra ostendimus, quia est verus Deus, & æqualis Patri. Unde August. lib. 1. de Trinit. c. 6. Athanasius, & alii Patres scribentes contra Arianos, ex hac adoratione, quam ex Scripturis constat Filio Dei deberi, quasi a signo, seu posteriori concludunt, ipsum esse verum Deum: sed Verbum assumendo carnem non se sua dignitate privavit, ergo etiam Verbo incarnato, seu Christo homini Deo, eadem adoratio debetur, sicut Rex, etiam si vilioribus vestibus indutus sit, honore Regio tractandus est.

Ex hoc principio sequitur aliud etiam de fide certum, scilicet hunc hominem Chistum una, & eadem adoratione latriæ adorari, qua adoratur Deus. Potest autem hæc assertio duplicem habere sensum; prior est, hanc unam adorationem per communicationem saltem idiomatum communem esse Deo, & homini, & hic sensus est certus, & clarus, ac in primis definitus contra Nestorium in citatis locis. Cum enim Nestorius secundum subsistentiam distingueret Christum a Verbo, consequenter negabat, Christum adorari eadem adoratione qua Verbum, sed quodammodo coadorari propter accidentariam unionem. Concilia vero negant coadorari, & definiunt per se, ac vere adorari, quia sicut non distinguitur personaliter a Verbo, ita nec potest adoratione sejungi. Ex hoc vero sensu solum habetur, hunc hominem quoad suppositum ipsum adorari hac adoratione, non vero, quod hæc adoratio aliquo modo comprehendat humanitatem ipsam, ut, si Rex sit peccator, qui adorat Regem, adorat peccatorem quoad suppositum ipsum, adoratio tamen non extenditur ullo modo, nec redundat in ipsum peccatum. Posterior ergo sensus hujus assertionis esse potest, hac una adoratione latriæ ita adorari Deum hominem, ut in ipsam etiam humanitatem redundet adoratio. Et hic sensus difficilior est, quia obscurum explicatu est, quomodo humanitas, cum etiam post unionem sit creatura, adorari ullo modo possit eadem adoratione perfectæ latriæ, qua Verbum adoratur. Sed de hac difficultate commodius, ac fusius dicemus sectione sequenti.

SECTIO II.

Utrum Christus in quantum homo adoretur adoratione latriæ, ita ut eadem adoratione colatur humanitas.

Ratio dubitandi, quia humanitas Christi non potest adorari latria, sicut divinitas; ergo Christus in quantum homo non adoratur latria. Antecedens patet: quia licet humanitas sit unita Verbo, nunquam tamen est æqualis in excellentia, & dignitate ipsi divinæ naturæ; ergo neque æquali adoratione colenda est. Et confirmatur primo, quia Christus ut homo, non est Deus, nec finis ultimus, nec supremum bonum nostrum, & ideo ut sic non est diligendus super omnia; ergo eadem ratione, neque est latria adorandus: est enim eadem ratio, nam latriæ actus, verbi gratia, sacrificium, procedit ex hac existimatione, quod is, cui offertur, est finis ultimus, & primum principium rerum omnium, loquor enim de latria perfecta, & absoluta, non de respectiva, & imperfecta. Confirmatur secundo, & explicatur. Angelus enim verbi gratia, ante Incarnationem adorabat Verbum latria, & nunc etiam adorat, interrogo igitur, an eodem omnino actu nunc adoret, quo antea, nec ne? nam si est idem; ergo illa adoratio non communicatur carni, quia actus finitus, si in se non est mutatus, neque auctus, non potest uno tempore plura objecta attingere, quam alio. Si autem actus non est omnino idem, oportet, ut vel sit actus distinctus, vel ut aliquod augmentum, seu additio facta sit tali actui: quidquid vero illud sit, quod additum est, non potest esse ejusdem perfectionis in ratione latriæ, quia (ut dictum est) non procedit ex tam perfecta existimatione humanitatis assumptæ, quanta est ipsiusmet divinitatis, quia humanitas unita inferior est divinitate; ergo proprie, & formaliter loquendo, Christus ut homo non adoratur perfecta latria.

Ut respondeamus huic quæstioni, oportet distinguere duplicem sensum ejus: nam illa particula, *in quantum*, potest & reduplicative, & specificative sumi; & priori modo inquiritur causa, & ratio hujus adorationis latriæ, an scilicet possit esse ipsa humanitas includendo in humanitate dona supernaturalia, & gratias in illa existentes: nam de sola, ac nuda natura præcise sumpta, per se notum est non posse esse rationem hujus adorationis. Posteriori autem modo inquiritur tantum, an humanitas sit saltem res adorata prædicta adoratione. Unde distinguere etiam oportet rem adoratam, quæ dici potest materia, circa quam versatur adoratio, & rationem adorandi, quæ (ut diximus) est aliqua excellentia interdum intrinseca, interdum vero extrinseca, ut in adoratione respectiva, quæ fit per habitudinem ad aliud. Inter quos modos est differentia, quia quando excellentia est intrinseca, & veluti pars rei adoratæ, simul esse potest ratio adorandi, & res adorata: recte enim fieri potest, ut idem sit, quod est, & quo est, præsertim in simplicibus: at vero quando ratio est extrinseca, non oportet, ut semper sit proprie adorationis materia. Rursus in ipsa adorationis materia oportet distinguere id, quod per se primo adoratur, & id, quod in alio coadoratur. Primo enim, ac per se adoratur persona, ut D. Th. dixit, quod verum est de propria, & absoluta adoratione, non vero de omni respectiva, per quam interdum materia adorationis est tantum imago, vel reliquiæ, vel aliquid hujusmodi, & non persona. Ut ergo generaliter loquamur, dici potest primaria materia adorationis illud, ad quod per se primo dirigitur, seu in quo primario sistit intentio adorantis. Coadorantur vero, quæ illi rei, seu personæ conjuncta sunt, ut partes in toto: quæ vero nullo ex his modis adorationem terminant, non possunt dici adorari, nisi omnino abusive, ut art. 3. patebit. Unde etiam intelligitur, aliud esse adorari hoc propter illud, aliud adorari hoc in illo. Primum enim rationem formalem indicat, secundum vero ad materiam pertinet, quatenus unum in alio adoratur, ut partes in toto, purpura in Imperatore: quod etiam variis modis accidit, nam ordine intentionis per se adoratur totum vel persona, & partes, seu vestes in illa, vel cum illa: ordine tamen executionis interdum adoratur totum in parte, seu veste, ut cum adoro personam osculando manum, aut vestimenti fimbriam. Quæ varietas non distinguit species adorationis, quia hujusmodi species ex primario motivo, seu intentione sumenda est, sicuti supra diximus.

Secundo oportet notare varios loquendi modos Theologorum, nam fere omnes conveniunt, affirmando, Christum ut hominem specificative loquendo, & humanitatem ejus aliquo modo adorari latria, hæc est enim mens D. Tho. hic, hoc enim sensu dixit art. 1. *Utramque Christi naturam ex parte personæ una adoratione coli*, sentiens, illam adorationem complecti aliquo modo utramque naturam, propter unionem in eadem persona: unde art. 2. concludit, carnem unitam Verbo, illa adoratione latriæ, qua Verbum incarnatum colitur, adorari; & in eadem sententia est Magister in 3. dist. 9. & ibi Bonavent. art. 1. q. 1. Richard. art. 2. q. 1. Scot. q. unic. §. De tertio, Palud. q. 1. circa finem. Durandus, Gabriel, & reliqui, Marsilius q. 8. art. 2. Alens. 3. p. q. 30. memb. 2. Waldens. qui hoc putat ad fidei dogmata pertinere, to. 3. de sacrament. cap. 119. In modo autem explicandi hanc sententiam est nonnulla diversitas. Durandus enim supra q. 2. dicit, humanitatem Christi solum per accidens adorari latria, qui fortasse in re non multum differt a reliquis: modus tamen loquendi singularis est, & vitandus. Gabriel vero supra, & lect. 49. & 50. in canonem, distinguit duplicem latriam: aliam simpliciter, seu absolutam, quam negat communicari ullo modo humanitati: aliam vero secundum quid, & respectivam, quam concedit ad humanitatem terminari. Quia vero hæc sententia videtur dictis Sanctorum contraria, ideo alii eandem fere rem aliis verbis explicant. Distinguentes duplicem latriam, superiorem, quam negant tribuendam esse humanitati, & inferiorem, qua adoratur hic homo Christus pro-

propter gratiam unionis,& consequenter adoratur etiam hæc humanitas propter divinitatem illi unitam. Hanc vero duplicem latriam, quamquam specie differre dicant, nihilominus afferunt simpliciter, & univoce in ratione latriæ convenire, nam utraque manat ab eadem virtute religionis,& utraque in excellentia increata fundatur, licet diverso modo: altera enim respicit excellentiam divinam secundum se; altera ut conjunctam humanitati, illamque sanctificantem. Quod satis quidem est, ut una sit alia perfectior, non vero, at aliqua earum improprie tantum, vel analogice sit latria. Quocirca, quando Concilia, & Sancti dicunt humanitatem adorari una latria cum Verbo, intelligendi sunt juxta sententiam hanc, non de omni, sed de aliqua latria, neque de summa, sed de aliqua minus perfecta, quamvis vera, & propria. Hæc sententia est fortasse probabilis, tamen (ut existimo) proprio & vero sensui Conciliorum, & Sanctorum non satisfacit.

Dico ergo primo, eadem suprema adoratione, qua adoratur Verbum incarnatum, ita etiam adoratur hic homo Christus, ut simul coadoretur ejus humanitas. Et hoc sensu dici potest illa adoratione adorari Christus etiam ut homo specificative. Hanc existimo esse mentem D.Thom. hic, & sanctorum Patrum, qui ex unione substantiali, qua caro est unita Verbo ad componendam unam personam, effectum esse dicunt, ut eadem adoratione, qua adoratur persona, coadoretur caro ejus, unde aperte videntur loqui de perfecta latria, & de adoratione, quæ in humanitatem aliquo modo redundat. Sic Damascenus lib.3.c.8, & lib.4.c.3. dicit, carnem per se esse inadorabilem, ut Verbo autem conjunctam, simul eadem adoratione coli: *Non enim*, inquit, *carnem nudam adoramus, sed carnem Dei, id est, incarnatum Verbum.* Idem repetit oratione prima de imaginibus, in principio; & rationem reddit, quia caro idem effecta est cum Verbo, quantum scilicet ad personam attinet. Hinc Chrysost. hom.5. super epist. ad Hebræos: *Re vera*, inquit, *magnum, & admirabile, & stuporeplenum est, carnem nostram sursum sedere, & adorari ab Angelis, & Archangelis:* & hom. 3. de Christo secundum carnem exponit verba illa: *Et adorent eum omnes Angeli ejus*, quæ ab omnibus de perfecta latria intelliguntur. Idem colligitur ex Ambrosio lib.3. de Spiritu S. c.19. versus finem, ubi adducit illa verba ad Philip. 2. *Dedit illi nomen, quod est super omne nomen, ut in nomine Jesu omne genuflectatur*; nomen enim Jesus humanitatem formaliter significat. Latius vero hoc docet lib.2. de Spiritu S.c.12. lib. de Incarn. Dom. sacram. cap.7. August. ser.58. de Verbis Dom. cum dixisset, Si Filius non esset natura Deus, non fore colendum, vel adorandum ut Deum, sic ex persona hæreticorum replicat. *Quid? quod carnem ejus, quam creaturam esse non negas, simul cum divinitate adoras, atque ei non minus, quam divinitati deservis?* Respondet: *ego Dominicam carnem, imo perfectam in Christo humanitatem propterea adoro, quod a divinitate suscepta, atque deitati unita est, ut non alium, atque alium, sed unum, eumdemque Deum, & hominem Dei Filium confitear, &c.* & Psal. 98. de Christo exponit illa verba: *Adorate scabellum pedum ejus*, per *scabellum* humanitatem intelligens, quem ibi Cassiodorus imitatur. Denique Epipha. in Anchorato circa medium, humanitatem dicit *coadorari Verbo Dei*: & in 7. Synodo, act.6. circa finem dicitur: Cum adoratur Christus, non separari humanitatem a divinitate, sed utramque ut unum adorari latria. Favet tandem Concil. Trid. sess.13. c.5. & can.6. definiens, Eucharistiæ sacramentum, propter divinitatis, & humanitatis Christi præsentiam adorari latria. Exempla etiam ex Scripturis supra adducta hoc confirmant, quando enim Thomas adoravit Christum, dicens: *Dominus meus, & Deus meus*, vel etiam quando Magi eumdem adoraverunt, sine ullo dubio perfectam, & summam latriam exhibuerunt, ut Concilium etiam Tridentinum significat, & tamen illo actu non adorarunt solam divinam naturam, sed etiam humanam, circa quam exercebatur adoratio. Nam licet ipsa divina persona per se primo adoraretur, & primaria intentio in illam tenderet, & consequenter in humanitatem: tamen ordine executionis (ut ita dicam) circa ipsam humanitatem proxime versabatur adoratio. Et ad hoc valet exemplum, quo Augustinus dicto sermone utitur, quia purpura, qua Rex est indutus, simul cum illo adoratur, eadem adoratione Regia, quæ in suo ordine summa est respectu talis personæ. Et sicut etiam adoramus Summum Pontificem deosculando pedem, & calceum ejus, quo actu coadoramus ipsum calceum, sic igitur, qui adorat Christum ut Deum hominem deosculando pedes ejus, eadem adoratione colit humanitatem ejus. Hoc vero exemplum intelligendum est ablatis imperfectionibus: quod non satis consideravit Durandus, & ideo minus caute locutus est: purpura enim tantum accidentaliter unitur personæ Regis, & ideo dici potest solum per accidens coadorari: at vero humanitas per se unitur Verbo, Christus enim vere est unus per se ex divinitate & humanitate compositus, & ideo illa perfecta latria, qua Christus colitur, per se coadoratur humanitas ejus. Unde accommodatius exemplum esse potest in anima, & corpore, nam eadem adoratione duliæ, qua adoratur homo sanctus propter sanctitatem animæ inhærentem, per se coadoratur corpus, quod tali animæ per se unitum est: unde eadem adoratione, qua nunc adoratur anima sancti Petri, adorabitur post resurrectionem totum compositum, & coadorabitur corpus propter unionem. Sic igitur, cum persona Christi ex utraque natura constans, sit tam per se, & vere una sicut quilibet homo, una adoratione adorabitur, qua per se primo ipsa persona, concomitanter vero, & quasi per se secundo humana natura tali personæ unita honore, & veneratione afficietur. Et hæc est propria ratio a priori hujus conclusionis, quam Concilia, & Patres citati indicarunt. Et Cyrillus lib. 1. de Fide ad Regin. hoc sensu dixit: *In Christo non esse unam naturam, quæ adoratur, & aliam, quæ non adoratur, sed unam Verbi naturam incarnatam, adorabilem cum carne sua una adoratione*: quorum verborum sensus esse videtur in Christo unam esse naturam per se adorabilem, scilicet divinitatem, cui humanitas ita conjuncta est, ut simul cum illa, & eadem adoratione adoretur. Unde (quod ad modum loquendi attinet) advertendum est in Patribus, & Conciliis aliud esse loqui de Christo, & aliud de humanitate Christi: Christus enim, quia significat personam, non potest dici coadorari Deo, sed adorari ut Deus: quia verbum coadorandi adjunctum personis, indicat distinctionem unius ab alia: at vero loquendo de humanitate, recte dicitur coadorari Deo, quia ipsa non est Deus, sed Deo per se conjuncta.

Neque contra hanc conclusionem sic expositam urget ratio in principio facta, quia de ratione latriæ solum est, ut persona adorata sit verus Deus: non vero est necesse, ut quidquid coadoratur, sit etiam Deus; satis est enim, si personæ Dei conjunctum sit, quia licet hæc summa adoratio ad naturam assumptam etiam aliquo modo pertineat, non tamen æque principaliter, ac pertinet ad ipsam personam per se primo adoratam, & ad propriam & connaturalem ejus naturam. Quod recte declaratur exemplo hominis supra posito, quando enim homo adoratur dulia, simul coadoratur corpus ejus, quamquam nec corpus sit homo, nec tantam excellentiam habeat, quantam habet homo, vel anima ejus; sed sufficit conjunctio ad animam, ut adoratio totius in illud redundet. Et per hæc etiam patet solutio ad primam confirmationem, & in exemplo sacrificii, quod ibi adducitur, magis declaratur: sacrificium enim (ut supra diximus) summam, & perfectam latriam continet, & Christo offertur, non quidem ratione humanitatis, quia excellentia per sacrificium significata non convenit Christo ratione humanitatis, sed divinitatis. Propter quod dixit August. lib. 10. de Civit. c.10. *Christus, cum in forma Dei sacrificium simul cum Patre sumat; tamen in forma servi, sacrificium maluit esse, quam sumere, ne vel hac occasione quisquam existimaret, cuilibet esse sacrificandum creaturæ*: nihilominus tamen, licet hic honor sacrificii humanitati per se primo non deferatur, cum tamen simpliciter offertur huic homini Christo, in ejus humanitatem redundat.

Responsio ad argum.

Ad secundam confirmationem respondetur, hanc adorationem relatam ex intentione operantis ad Verbum incarnatum, ex parte materialis objecti aliquo modo differre ab adoratione Verbi secundum se; non vero inde fit, illam adorationem non esse summam, vel esse alterius rationis. Sicut adoratio duliæ, quæ datur animæ separatæ, vel toti composito, ex parte materialis objecti diversitatem habet: formaliter tamen eadem est: quia excellentia, & res primario adorata non variatur essentia-

tialiter, ſed ſolum eſt aliqua varietas in adjunctis, quæ non ſatis eſt ad formalem diſtinctionem adorationis, cum formale objectum, & materiale primarium idem maneat. Præſertim cum reliqua non diſtincta intentione, & quaſi actu formali, ſed veluti implicite, & concomitanter adorentur.

Dico ſecundo. Si Chriſtus ut homo præciſe adoretur propter dignitatem, & excellentiam, quam ejus humanitas habet ex vi unionis, illa adoratio non erit perfecta latria, ſed inferior. Hanc concluſionem probant rationes in principio factæ, & quæ in explicanda Gabrielis, & aliorum ſententia diximus. Et declaratur ulterius: quod enim Chriſtus ſub hac ratione adorari poſſit, per ſe notum videtur, quia ſub hac ratione habet majorem excellentiam, & dignitatem, quam ſit omnis creata excellentia: ergo propter hanc dignitatem non ſolum eſt adoratione dignus, ſed etiam majori, & excellentiori, quam ſint omnes Sancti propter ſanctitatem ſuam. Quod vero hæc adoratio non ſit tam excellens, quam ſit illa latria, quæ debetur Deo ſecundum ſe, probatur, quia minor eſt excellentia gratiæ unionis in ipſa humanitate, quam ſit excellentia divinitatis ſecundum ſe, ſicut ſupra etiam dicebamus, rationem filiationis, quæ convenit Chriſto ut homini, ſeu in humanitate ſua, per gratiam unionis, & ex tempore, eſſe inferioris rationis, quam ſit filiatio increata, quæ illi ut Deo convenit per generationem æternam.

Dubium. Sed quæret aliquis, qualis ſit hæc adoratio, & quomodo appellanda ſit, & quomodo differat a ſuperiori adoratione, qua diximus ſimul cum Verbo humanitatem coadorari: vix enim videntur poſſe diſtingui, cum utroque modo adoretur humanitas ratione unionis. Reſponſ. Reſpondetur magnam eſſe differentiam. Primo in ratione formali, & motivo adorationis, nam in priori motivum eſt dignitas Verbi ſecundum ſe, in poſteriori vero motivum eſt dignitas, quam humanitas habet ex unione ad Verbum. Deinde in priori objectum per ſe primo adoratum eſt perſona ſecundum divinitatem ſuam, humanitas vero concomitanter, & quaſi implicite: at vero in poſteriori objectum per ſe primo adoratum eſt hic homo, ut compoſitum ex humanitate, & ut in illa habet excellentiam ſuper omnes homines. Denique in priori adoratur Chriſtus ut æqualis Patri; in poſteriori vero, ut minor Patre. Nihilominus tamen videntur hi duo actus inter ſe convenire, quod ab eadem virtute religionis eliciuntur, quia fundamentum hujus ſecundi actus eſt gratia unionis, quę, licet ex parte humanitatis ſit aliquid creatum, tamen ex parte Verbi, ad quod terminatur, quiddam increatum eſt, ſcilicet Verbum per ſe unitum humanitati, quam per ſe ſanctificat, & ideo reddit hunc hominem ſingulariter excellentem, & dicto modo adorabilem. Eadem ergo virtus, quæ inclinat ad colendum Verbum ſecundum ſe, inclinat etiam ad colendum omne illud, quod per unionem ad Verbum ſanctificatur, ut latius in ſequentibus explicabimus. Unde ſub hac ratione poteſt hæc adoratio latria vocari, ſicut opinio ſupra citata dicebat: vel certe (ſi modo magis uſitato loquendum eſt) vocabitur potius hyperdulia: eſt enim hæc adoratio (ut diximus) ratione, & perfectione differens a propria latria, quæ ſola nomine latriæ abſolute dictæ ſignificari ſolet, nomen autem hyperduliæ uſurpari poteſt ad ſignificandam omnem excellentem adorationem a perfecta latria diverſam, illique inferiorem.

Dico tertio. Chriſtus in quantum homo adorari poteſt propter excellentem gratiam, & ſanctitatem creatam ſuæ humanitati inhærentem, hæc tamen adoratio inferior eſt, & proprie hyperdulia dicitur. Concluſio hæc eſt D.Thom. hic, & omnium, & explicari poteſt ſicut præcedens, Sancti enim ſunt adorabiles propter gratiam, & gloriam creatam; ergo multo magis Chriſtus. Rurſus hæc adoratio non fundatur in excellentia increata; ergo non eſt latria. Imo hic videtur concludi hanc adorationem eſſe ejuſdem rationis ſpecificæ cum dulia, quæ datur Sanctis, quamvis in illa ſpecie ſummam quandam excellentiam habeat: quia gratia, & gloria Chriſti ita comparatur ad Sanctorum gratiam, & gloriam, adorationes autem eam proportionem inter ſe ſervant, quam excellentiam.

Objectio. Dices: quamvis gratiæ ſecundum ſe conſideratæ ſint ejuſdem rationis, tamen gratia in Chriſto eſt proprietas connaturalis, quæ eſt ſingularis excellentia. Reſponſ. Reſpondetur, in primis dici poſſe hunc reſpectum non tam ſignificare ſingularem excellentiam, quam conjunctionem ad aliam ſuperiorem gratiam, ſeu excellentiam, & ideo non oportere, ut illi reſpondeat ſingularis adoratio, ſed ut ipſamet adoratio proportionata tali gratiæ cum alia ſuperiori adoratione conjuncta ſit, & ab illa poſſit imperari. Secundo, & magis ad rem dicitur; ſi gratia creata Chriſti conſideretur quatenus per conjunctionem ad gratiam unionis, infinitam quandam dignitatem habet, hac ratione illi reſpondere ſingularem adorationem ad latriam ſpectantem, prout in ſecunda concluſione tractatum eſt, quia talis adoratio non fundatur ſolum in gratia creata, ſed in gratia unionis. Sicut opera Chriſti, quamvis ſecundum ſe habeant bonitatem ejuſdem rationis cum noſtris, ſpectata tamen ut ſpecialiter ſanctificata per unionem, ſingularem & excellentiorem honorem merentur.

Et hinc obiter intelligitur, quæ adoratio debeatur Chriſto homini titulo Redemptoris. Wicleff enim dixit, hoc ſolo titulo deberi Chriſto adorationem latriæ, etiam ſi non eſſet Deus, quia nos redimendo emit nos, ſibique ſervos effecit. Quod improbat Waldenſ. lib. 1. doctrinal. Fid. antiq. c. 24. & merito, ſi de perfecta & abſoluta latria loquatur, quia (ut bene Scot. in 3. d. 9. notavit) Chriſtus non eſt Redemptor ut prima cauſa ſimpliciter, ſed ſolum ut prima in genere meriti, & ſatisfactionis, quæ ſolum eſt prima ſecundum quid, & alteri ſuperiori cauſæ ſubordinata: at vero perfecta latria ſolum debetur primæ cauſæ ſimpliciter. Denique dignitas Redemptoris, prout convenit Chriſto ut homini, inferior eſt dignitate Dei ſecundum ſe; non poteſt ergo eſſe ratio æqualis adorationis.

Cujus ergo adorationis cauſa erit? neque enim negare poſſumus hunc titulum ſufficientem eſſe alicujus adorationis cauſam, eſt enim ſine dubio magna excellentia Redemptoris, & ſingularia virtutis opera, ac ſpecialia beneficia hominibus facta includit, propter quæ omnia aliquis ſingularis honor Chriſto debetur. Dubium. Reſponſ. Reſpondetur, ita quidem eſſe, & adorationem hanc, licet perfecta latria non ſit, ad illam tamen latriam revocari, quæ propter gratiam unionis debita eſt, quia tota Redemptoris dignitas ex illo principio manavit. Unde ſicut idem adorationis ſeu duliæ modus debetur alicui propter ſanctitatem creatam, & propter virtutis opera ab illa procedentia: ita eadem adoratio debetur Chriſto, ut homini ratione unionis, & ratione perfectæ redemptionis ex rigore juſtitiæ. Quocirca, ſi Chriſtus fuiſſet purus homo, & imperfecte nos redemiſſet, non deberetur illi ea adoratio, quæ titulo redemptionis nunc debita eſt, ſed alia inferioris ordinis, quæ dignitatem gratiæ creatæ, & efficacitatem ejus non tranſcenderet.

Una vero ſupereſt difficultas, quia Concilia definiunt, Chriſtum una tantum adoratione eſſe adorandum, nos autem cum D.Th. plures modos adorandi Chriſtum poſſibiles poſuimus. Reſpondetur primum, Concilia non docere, Chriſtum quacumque ratione ſpectatum una tantum ſpecie cultus adorabilem eſſe, quin potius quinta Synodus collat. 8. canon. 9. ſicut definit unam Chriſti adorationem ratione unius perſonæ, ita negat ratione naturæ, quia hoc eſſet confundere naturas. Quando ergo tradunt unam adorationem Chriſti, ſolum docent, in Chriſto non ita eſſe dividendas adorationes, ut una ad Chriſtum, alia ad Verbum pertinere putetur, hoc enim ad errorem Neſtorii pertinet: & ideo recte dicunt una, & eadem adoratione adorari, quoniam, qua adoratione adoratur Verbum, adoratur Chriſtus, & e converſo, quia eſt unus & idem, & ideo omnis adoratio ad unum & eumdem pertinet, & ideo una eſt: quod aliis verbis D. Th. dixit: *Adorationem Chriſti eſſe unam ex parte rei adoratæ, licet poſſit eſſe multiplex ex rationibus adorandi*. Ex quo fit, ſicut quando adoratur Chriſtus adoratione latriæ, coadoratur humana natura propter divinam; ita ſi adoretur adoratione hyperduliæ, coadorari divinam naturam, licet ratio adorandi ſit humana, ſeu dignitas ejus. Nihil enim obſtat, quo minus id, quod excellentius eſt, ſi ſolum concomitanter, & propter conjunctionem cum inferiori natura adoretur, inferiori aliqua adoratione coli poſſit, quia ratio adorandi inferior eſt, & adoratio cum illa ratione, in qua nititur, commenſuratur. Sicut inter homines, ſi idem ſit Imperator, & Dux, ſi tan-

si tantum ut Dux, ducali honore adoretur, quodammodo simul coadoratur materialiter imperatoria dignitas, inferiori adoratione.

Secundo dicitur, quamvis hæ adorationes Christi ex rationibus adorandi speculative recte distinguantur: practice tamen, ac moraliter semper esse Christum perfectissima adoratione latriæ colendum, quia unusquisque simpliciter adorari debet perfectissimo honore ratione suæ supremæ excellentiæ sibi debito, sicut Rex semper tractatur regio honore, non Ducis, aut Comitis. Observavit autem hoc loco Cajet. præsertim id observandum esse in publica, & communi Ecclesiæ adoratione, nam in interiori, & privata, quæ solum inter hominem & Christum intercedit, si quis recte sciat distinguere rationes adorandi, poterit interdum uti aliqua ex dictis adorationibus suo arbitrio, & devotione: homines enim externa vident, & de exterioribus judicant, Christus autem Dominus intuetur cor & intentionem cognoscit.

Dubium. Sed quæret tandem aliquis, cum Christus sit perfecte unus, ex duplici constans natura, cur non intelligamus unam esse illius excellentiam, ex utraque natura resultantem, atque hoc modo unam tantum esse adorationem illi adæquatam, tam ex parte personæ, quam ex parte naturæ. Respons. Respondetur rationem esse facilem ex iis, quæ D. Th. tradit, quia licet persona sit id, quod adoratur, ratio tamen adorandi est natura, seu excellentia ejus; in Christo autem ex duabus naturis non fit una, & ideo neque in illo est una beatitudo, neque una tantum gratia, vel sapientia: & propter eamdem causam non est in Christo una tantum excellentia, vel ratio adorandi. Neque enim fieri potest, ut ex multis illis rationibus una componatur, quæ sit veluti fundamentum unius mixtæ, & compositæ adorationis, quia unaquæque earum est completa, & integra in suo genere, & diversi ordinis ab alia, & quælibet per se sumpta reddit totum adorabile, specie adorationis sibi accommodata: & ideo quot sunt rationes adorandi, tot debentur adorationes. Sicut e contrario personæ divinæ, licet distinctæ sint, unica tamen adoratione sunt adorabiles, quia excellentia simpliciter, & ratio adorationis unica est in omnibus illis, ut recte hic dixit D.Th. & 2.2.q.81.art.3. ad 1. & in 3.d.9.art.1.q.3. ad 1.

SECTIO III.

Utrum Humanitas præcisa a Verbo possit adorari, & qua adoratione.

Titulus quæstionis declaratur. DUplex potest esse sensus hujus quæstionis: prior est de humanitate, quæ re ipsa unita est Verbo, & perseverante unione, an scilicet, non obstante illa unione, possit sub aliqua consideratione adorari adoratione, videlicet ad ipsam solam, ut a Verbo præcisam terminata. Alter sensus est hypotheticus, si hæc humanitas, quæ nunc est unita Verbo, separaretur ab illo, an esset adorabilis. Alia vero quæstio etiam ex hypothesi, scilicet, si antea extitisset, quam esset unita, an esset adorabilis, non habet locum, quia tunc pro eo tempore, quo non fuisset unita, eadem ratio esset de illa, quæ de aliis puris hominibus. Quæstio ergo proposita præcipue intelligitur in priori sensu; breviter tamen expediemus illam etiam in posteriori, ad finem sectionis.

Prima opin o. Fundamentum. Prima itaque sententia docet, humanitatem unitam Verbo, vel nullo modo, vel non decenter, posse coli sine Verbo. Quæ sententia, & fere ejus fundamentum in hunc modum explicari potest. Nam vel hæc humanitas adoranda est propter deificationem, quam habet ex unione, vel propter sanctificationem, quam habet ex gratia & donis creatis. Priori modo recte quidem adorabitur, sed non adorabitur præcisa a Verbo, nec nisi adorato Verbo, atque adeo eadem adoratione, qua ipsum Verbum adorabile est: quia humanitas deificatur & sanctificatur hoc modo per ipsum Verbum, seu divinitatem sibi unitam, ut supra q. 7. visum est: ita ut ipsa deitas sit veluti causa formalis talis sanctificationis: ergo, si humanitas adoratur propter hunc effectum quasi formalem, ad illum terminatur adoratio: ergo & ad formam ipsam, quæ est deitas. Quomodo enim potest actus terminari ad effectum formalem, quin terminetur ad formam? Igitur sub hac ratione non potest humanitas adorari nisi adorata divinitate. Si vero consideretur humanitas, ut sanctificata per gratiam creatam, posset quidem hoc titulo solo adorari, si esset separata a Verbo, tamen, postquam conjuncta est, non potest illo solo ac præciso titulo decenter adorari, vel quia, cum non sit suppositum, non est adorabilis, quia adoratio per se tendit ad rem, prout a parte rei existit, & ita tendit ad suppositum. Vel certe, quia, quando res est adorabilis superiori titulo & ob majorem excellentiam, non decet, illam privare excellentiori adoratione, & solum inferiori illam venerari. Cum ergo humanitas Christi, prout nunc existit, habeat excellentiorem sanctificationem, quam sit illa creata, & ob illam sit digna altiori adoratione, non decet eam colere inferiori adoratione, & ob solam excellentiam pure creatam. Sicut injuriam faceret Regi, qui prætermisso regali titulo & honore, eum ut Ducem seu Comitem tractaret, eo quod simul Rex, & Dux, ac Comes existat.

Quot pro hac sententia afferantur auctores primæ opinionis patroni. Referuntur pro hac sententia ex Scholasticis Bonav. in 3.d.9.a.1.q.1. Albert.a.9. Richard. a.2.q.1. & Major q.1. ad 4.cont.4.concl. Sed hi auctores solum possunt pro hac opinione referri, quia non satis expresse docent contrariam, dum disputant de adoratione humanitatis Christi. Nam Bonaventura distinguens varios modos considerationis, & adorationis humanitatis Christi, unum esse ait, quo consideratur ut pars secundum se, & non ut unita. Et hoc modo ait, non deberi illi adorationem latriæ, sed duliæ. inferius vero dicit, Quia caro Christi nunquam est separata a Verbo, ideo semper considerandam esse ut conjunctam, semperque esse adorandam latria, licet humanitati per se consideratæ non debeatur nisi dulia. Non tamen negat posse sic considerari, nec dicit esse per se vel intrinsece malum sic considerari, & adorari. Albertus autem distinguit similiter plures modos, inquitque: *Tertio consideratur vane, secundum solum intellectum denudata a deitate, & sic adoranda est hyperdulia*, ubi quod ait, *vane*, non significat indecenter, aut omnino otiose id fieri: alioquin non diceret, sic consideratam esse adorandam hyperdulia, neque quoad hoc approbaret opinionem id asserentem, quod statim facit: intelligere ergo videtur idem quod præcise, & non plene, prout in re est. Richardus vero, & Major, nihil ad rem præsentem dicunt, & potius favere possunt contrariæ sententiæ, ut infra ostendam. Citantur præterea pro hac sententia Clichtovæus lib.2. de Euch.c.10.n.5. & 6. Cather. opusc. de adorat.imag.col.4. Walden.tom.3.c.119. ad finem, Claud. de Sainctes repert.9. de Euch.c.3. Sed hi auctores, si attente legantur, non disputant de puncto quæstionis speculativo, quem nunc tractamus, sed declarant adorationem humanitatis, quæ, moraliter loquendo, & practice est in usu, aliqua etiam interdum attingunt, in quibus favent contrariæ sententiæ, ut mox videbimus. Denique (quod caput est) afferuntur pro hac sententia plura Conciliorum & Sanctorum Patrum testimonia, quæ infra commodius proponemus, ut verum eorum sensum aperiamus.

Secunda opinio, quæ ab auctore approbatur. Contraria sententia est frequentior inter Scholasticos: omnes enim, qui distincte in propriis terminis hanc quæstionem attigerunt de adoratione humanitatis Christi præcisæ, & in abstracto conceptæ, definiunt posse adorari, quamvis non perfecta latria. Ita sentit D.Th. hic art.2. præsertim in solut. ad 1. ubi afferens verba Damasceni lib.4.c.3. *Caro ipsius suapte quidem natura, si subtili quadam cogitatione id, quod in oculos incurrit, ab eo, quod animo tantum ac ratione intelligitur, distinxeris, haudquaquam adoranda est, utpote condita;* addit D.Th. *scilicet adoratione latriæ:* & subjungit; *Et tunc sic intellectæ, ut separatæ a Dei Verbo, deberetur sibi adoratio duliæ, non cujuscumque, sed cujusdam excellentioris, quam hyperduliam vocant.* Atque ita tenent etiam Cajet. & alii moderni expositores D.Th. & Palud. in 3.d.9.q.2. ubi etiam idem sentit Scotus q. 1. §. Quantum ad istum artic. & clarius in solut. ad 1. Durand.q.3. Almain.q.1. concl.4. latius & expressius quam cæteri Gabr.q.1.art.2. & super can.lect.50. Cordub.l.1.q.5.dub.3. Henric.quodlib.10.q.6. Picus Mirandul. in Apol. q.3. Canisius lib.5. de B.Virgine c.15. & hæc sententia vera mihi videtur.

Ut igitur hæc opinio declaretur, & probetur, suppono, sine ullo errore vel deceptione in fide, & sine illa injuria, vel morali malitia, posse Christi humanitatem cogitatione præscindi a persona Verbi, id quod aperte sentit Damasc.cit.loco, & omnes Scholastici supponunt; & con-

& constat ex illo Aristotelis: *Abstrahentium non est mendacium*, abstractione scilicet præcisiva. Unde, quamvis erraret in fide, qui ita conciperet humanitatem Christi sine Verbo, ut etiam divideret, negando illam esse unitam Verbo, tamen qui illam præcise concipit, nimirum, de illa tanquam de quadam natura cogitans, & de Verbo tunc non considerans, neque etiam concipiens in illa aliquam personã, nihil cogitat falsum aut concipit, quamvis non plene & adæquate rem concipiat; sic igitur nulla est falsitas, vel deceptio in hac præcisione. Quod vero neque ulla malitia in eo actu sit, per se notum videtur, quia sic cogitare de Christi humanitate, vel anima, non est contra fidem, ut dixi, neque est contra charitatem, vel reverentiam Christo debitam, quia non semper tenemur ex charitate, vel religione de illo cogitare: ergo licebit interdum considerare humanitatem ejus secundum ea, quæ illi præcise conveniunt. Cui enim in hoc fit injuria? Non Verbo, quia, ut dixi, non tenemur semper de illo cogitare. Non humanitati ipsi, quandoquidem vere concipitur secundum ea, quæ illi conveniunt, & ad ejus perfectionem, & excellentiam pertinent, quamvis non concipiatur secundum omnia, neque fortasse secundum supremam excellentiam ejus, quia neque ad hoc etiam semper tenemur; sicut cogitantes de Deo, non male facimus præscindendo naturam a personis, vel unum attributum ab alio, nec semper de illo attributo cogitamus, quod secundum rationem formalem suam, majorem dicit perfectionem.

4. Physic. text. 18.

Humanitas Christi potest a Verbo cogitatu fideli præscindi.

His addo, neque esse impossibile, neque per se malum adorare humanitatem Christi sic præcise conceptam & cogitatam. Prior pars de possibili, per se nota videtur, tum quia nulla ostendi potest repugnantia, tum ex ipso usu, nam certe doctores, qui hanc adorationem docuerunt, eam experti sunt, sicut me etiam fateor eam experiri, neque melius existimo cognosci posse, quam exercendo ipsam. Tum præterea, quia dum intellectus sic concipit humanitatem, concipit illam ut habentem animam rationalem, & potest etiam concipere, ut habentem gratiam, & ut videntem Deum, ut postea dicam: ergo concipit illam, ut rem veneratione dignam, atque adeo ut sufficiens objectum alicujus adorationis. Supposito autem objecto, ex parte hominis non deest facultas adorandi, ut per se notum est: est ergo possibilis hæc adoratio.

Sic præcisa potest de facto, ac de jure, adoratione prosequi.

Dicunt aliqui humanitatem sic conceptam non concipi ut existentem, nam existit existentia Verbi, & in illa sic præcise concepta non clauditur existentia Verbi: ergo ut sic non est adorabilis, quia non est adorabilis, nisi res existens. Respondetur in primis falsum esse assumptum, ut patet ex supra dictis q. 17. Deinde, etiam qui sentiunt, humanitatem existere sola existentia Verbi, negabunt fortasse existentiam esse intrinsece necessariam in objectio adorabili, dicentque sufficere essentiam actualem & excellentem. Vel etiam dicere poterunt, concipi humanitatem ut existentem, præscindendo a particulari existentia qua existit. Dicet ulterius aliquis ex D. Th. hic, solum suppositum esse adorabile, quia adoratio per se tendit in rem subsistentem; sed humanitas ut sic concepta non est subsistens: ergo ut sic non est adorabilis. Respondetur, assumptionem intelligendam esse de adoratione omnino absoluta & completa: hæc enim proprie ac per se primo terminatur ad suppositum. At vero aliqua adoratio, vel respectiva, vel incompleta ut sic dicam, potest terminari ad naturam, vel ad partem, si illa præcise concipiatur sub aliqua dignitatis ratione: nam tunc etiam, quoad modum concipiendi apprehenditur per modum totius & quasi per se stantis, non quod in ipso objecto apprehendatur per se existentia: esset enim falsa apprehensio: sed quod in modo solitarie apprehendatur ad modum rei per se stantis: hoc ergo satis est, ut tale objectum sit adorabile, si alioqui sufficientem habeat excellentiam & dignitatem.

Prima objectio solvitur.

Item secunda.

Jam vero, supposita hujus actus possibilitate, quod per se malus non sit, ac proinde sit possibilis, non tantum facto, sed etiam jure probatur, quia talis adoratio neque est prohibita jure positivo divino, aut humano, nec jure naturali: ergo non est mala. Antecedens quoad primam partem probatur primo, quia nullibi est scripta talis prohibitio: neque etiam traditione constat: & quidem de divino jure res est manifesta. De Ecclesiastico vero dubitare quis posset, vel propter Concilia supra citata, quæ dicunt Christum hominem una adoratione, qua Verbum, esse adorandum, quæ est perfecta latria; vel propter usum Ecclesiæ, quæ non consuevit ita adorare Christi humanitatem, sed Christum Deum hominem unica adoratione. Verumtamen ex his nulla prohibitio colligi potest, nam, ut statim latius dicam, Concilia nunquam locuta sunt de humanitate Christi, ut abstracte & præcise concepta, sed de Christo homine: & adhuc de illo nullum jus positivum statuunt, sed tantum declarant doctrinam fidei, scilicet, quænam adoratio Christi ex mysterio incarnationis consequatur. Ex usu autem Ecclesiæ, ut in simili Cajet. hic notavit, ad summum colligi potest, publico ritu adorationem dirigendam esse ad Christum Deum hominem, quando scilicet ipsa interior intentio, vel factis, aut verbis sufficienter exterius & publice manifestatur: de privato autem modo adorandi, nihil peculiare Ecclesia statuit; neque solo usu aut consuetudine introduci poterit, quia hic usus potest esse varius & multiplex, quia, cum sit privatus, non constat cæteris, quid unusquisque secreto faciat. Igitur ex positiva lege sublata pensandum hoc est, supposito lumine, & principiis fidei. At ex his nulla potest colligi intrinseca malitia in tali actu; cujus sufficiens argumentum est, quod doctissimi Theologi, pii, ac sancti illam non invenerunt. Deinde inquiro, quænam sit hæc deformitas, aut contra quam virtutem sit. Maxime enim excogitari potest contra religionem seu observantiam, nam de cæteris virtutibus nulla potest esse suspicio: sed non est contra religionem, quia neque ex parte objecti: ostensum est enim habere sufficientem excellentiam, ob quam sit dignum aliqua adoratione. Neque ex parte subjecti adorantis, ut per se constat, quia est homo, qui infinitis titulis debet Christo, & humanitati ejus, omnem reverentiam consentaneam dignitati ipsius. Neque etiam ex modo, quia in hoc potest homo observare convenientem mensuram, & adorandi rationem juxta ea, quæ statim dicemus: ergo ex nullo capite potest reperiri aliqua deformitas.

Et declaratur præterea, quia, si in eo actu est malitia contra religionem, vel est per excessum: & hoc non est necessarium, ut per se constat, quia potest homo non plus adorare illam humanitatem, quam par sit. Vel est per defectum. Et hic potest intelligi, aut respectu Verbi, aut respectu ipsiusmet humanitatis. Neutro autem respectu intervenit necessario defectus privativus, ut sic dicam, sed tantum negativus, qui nullam infert malitiam: ergo. Declaratur minor, nam respectu Verbi solum potest defectus in hoc constitui, quod per illam adorationem non per se primo adoratur. At vero hæc negatio non semper est contra aliquod affirmativum præceptum, quia absolute non semper tenetur homo, Verbum, aut Christum adorare. Neque etiam ex suppositione, quod velit humanitatem ejus adorare: hæc enim obligatio neque ex intrinseca rei natura nascitur, neque ostendi potest præceptum unde oriatur. Et hac ratione dixi, hunc defectum esse negativum, non privativum, quia non est contra debitum, vel obligationem exercendi majorem, vel perfectiorem adorationem. Eademque ratio est respectu humanitatis: non enim potest in ordine ad illam committi defectus, nisi quia non perfectissimo modo adoratur hoc autem non est per se malum, quia non semper urget obligatio exercendi perfectissimam adorationem: unde licet minus perfecta tribuatur, dummodo non sit indecens, neque aliena ab aliqua excellentia in objecto adorato inventa, non erit privativus defectus, sed mere negativus.

Unde ulterius ostendi potest, hunc modum adorandi humanitatem Christi, non solum non esse malum vel prohibitũ, sed etiam esse melius sic adorare, quam omnino adorationem prætermittere, supposita præcisa consideratione, & cogitatione humanitatis vel animæ Christi, quam supra ostendimus esse possibilem, & non malam, neque indecentem. Itaque si quis actu cogitet de Christo, & absoluta dignitate personæ ejus, non est, cur adorando sistat in humanitate ejus, neque convenienter ita adoraret, imo vix potest, si recte sentiat de unitate personæ Christi in utraque natura: dum tamen abstracte & præcise considerat humanitatem Christi, & dignitatem ejus, durante hac sola cognitione, non potest personam ipsam in se & per se adorare, quia non potest adoratio referri in objectum non cogitatum: refertur enim per affe-

Humanitati Christi a Verbo præcisæ conceptæ studiosius defertur honos, quam prætermittitur.

affectum, & affectus non tendit in incognitum. Igitur, stante illa consideratione, vel omnino ab adoratione cessandum est, vel adoratio ad humanitatem, prout præcise cogitatur, referenda est: melius autem est hoc modo adorare, quam omnino non adorare: quod videtur per se manifestum. Primo ex ratione facta, quia ille actus ex objecto est bonus, & nullam habet malam circumstantiam. Secundo, quia per illum actum aliquis honor tribuitur Christi humanitati, & nullus major aufertur, quamvis actu non tribuatur: aliud est enim auferre, quod denotat denegationem majoris adorationis; aliud vero est actu non tribuere, quod solam præcisionem, seu carentiam exercitii significat: & ideo illud esset malum, hoc autem non semper. Denique ipso usu constat, dum quis præcise considerat animam Christi, ut beatissimam, & frequentem Deo longe excellentiori modo, quam omnes creaturas, statuit in corde suo venerari illam, seque illi libenter submittere, & hoc per se conciliat majorem devotionem, & religionem, quam si illa cogitatio in sola consideratione sistat sine ullo cultu. Et declarari etiam potest a simili, nam, stante illa consideratione potest homo amare illam animam vel humanitatem, & cæteris paribus melius faciet amando, quam si in sola arida cogitatione sistat, quamvis illo amore per se ac formaliter non amet Verbum, sed humanitatem vel animam propter bonitatem, quam in ea considerat. Idem ergo erit, proportione servata, de adoratione.

Adoratio humanitati Christi præcise exhibita, inferior latria summa.

Tertio ex his manifeste concluditur, adorationem hanc, terminatam ad humanitatem sic conceptam, non posse esse supremam ac perfectissimam latriam: ita docent omnes scholastici supra citati, & est sententia Damasc. l. 4. de fide c. 3. exponente hic D. Th. a. 2. ad 1. & idem sumitur ex aliis Patribus, qui passim afferunt humanitatem non adorari latria perfecta, nisi quatenus coadoratur Verbo una eademque adoratione, qua colitur Verbum, quia illi substantialiter conjuncta est, ut videre licet apud August. ser. 58. de verb. Dom. & Athanas. orat. 5. cont. Arian. & alios, quos Claudius de Sainct. supra congerit. Et ratio est, quia humanitas præcise concepta non est Deus, nec divina natura: ergo, cum talis adoratio in ipsa ut sic concepta sistat, non potest esse suprema latria, quæ soli Deo tribuenda est: & hoc magis ex sequent. constabit.

Qualis sit hujusmodi adoratio.

Superest enim declarandum, qualis sit hæc adoratio, si perfecta latria non est, nam D. Th. dicta solutione ad primum dicit esse hyperduliam, alii vero præsertim Gabriel & Corduba significant esse latriam minus perfectam. Advertendum ergo ulterius est, humanitatē Christi dupliciter posse cogitari & præscindi abstractione illa præcisiva, quam supra declaravimus. Primo recogitando in illa sanctitatem & beatitudinem creatam, omnino præscindendo seu non cogitando de unione. Secundo cogitando, & considerando in illa singularem sanctificationem & dignitatem, quam habet ex unione ad Verbum. Quamvis enim hæc dignitas conveniat illi ratione Verbi, nihilominus potest in illa abstracte concepta considerari tanquam excellentia quædam, & dignitas ipsius: præsertim cum ipsa unio modus creatus sit humanitatem afficiens, eamque sanctificans, & in excellenti quadam dignitate constituens. Omitto considerationem aliam ejusdem humanitatis, qua posset amplius abstrahi, & ab utraque excellentia gratiæ, tam unionis, quam habitualis, præscindi, & in sola suæ naturæ perfectione ac dignitate considerari, non quod hæc cogitatio & præcisio impossibilis sit, sed quod ad nullum genus religiosi & supernaturalis cultus, de quo nunc agimus, sufficiat, sed ad summum, ad illud observantiæ genus, quo humanam naturam honorare possumus eo quod ad imaginem Dei creata sit, de quo eadem erit proportionalis ratio, quæ de quocumque alio genere cultus.

Quando Christi humanitas hyperdulia adoretur.

Quarto igitur dicendum est, si in humanitate Christi sola creata dona gratiæ considerentur, & propter illa præcise adoretur, talem adorationem essentialiter esse duliam, tamen, quia in eo genere perfectissima est, hyperduliam appellari. Hoc, ut minimum, docet D. Tho. hic, & consentiunt reliqui Theologi supra citati. Et est consequenter evidens ex dictis præcedente sect. & ex illo principio, quod talis est adoratio, qualis excellentia in qua fundatur: sed gratia & cætera dona creata sunt ejusdem rationis in humanitate Christi & in cæteris, quamvis in illa sint excellentiora intensive seu individualiter: ergo eamdem proportionem servat adoratio in eis fundata. Dices. Illam et dona creata animæ Christi habent in ea specialem dignitatem, ob quam dicuntur habere quandam infinitatem in esse gratiæ. Respondetur, illam dignitatem vel infinitatem convenire his donis creatis ex unione ad Verbum, nunc autem in hoc genere adorationis considerari præcise & secundum se abstrahendo ab unione, & ideo illam dignitatem non immutare seu variare hanc adorationem, quia non in illa dignitate vel infinitate fundatur, sed præcise in excellentia & perfectione, quam gratia creata, vel beatitudo Christi habent in propria ratione.

Quando colatur latria.

Ultimo dicendum. Si humanitas Christi abstracte & præcise concepta ut natura est, adoretur, ut adorari potest, propter dignitatem unionis, adoranda est adoratione latriæ, non primaria & eximia, sed secundaria & minus perfecta, quæ diversa etiam est ab hyperdulia præcedente conclusione explicata, quamvis interdum soleat ea voce appellari in ea significatione, qua omnis adoratio minor suprema latria & major communi adoratione Sanctorum solet hyperdulia vocari. Probatur conclusio sigillatim quoad singulas partes; & primam quidem negativam, scilicet, quod, hoc titulo præcise considerato, non debeatur humanitati suprema latria, præter Gabrielem, Cordubam, & alios auctores supra citatos ex his, qui in contrarium referuntur, clare docet Claudius de Sainct. dicta repet. 9. de Euchar. c. 3. ubi inter titulos, quos ponit, adorandi carnem & animā Christi ultimus est. *Quia maximam cum divinitate ineunt societatem*, quibus verbis unionem hypostaticam describit, & subdit; *Propter priores causas Christo homini, animæ, & carni ejus unica cum filio Dei dispensatur latria, propter unicum suppositum filii Dei latriæ fundamentum, quod omnibus assumptis fit commune; propter ultimam vero allatam causam, si non latria, saltem hyperdulia postulatur; quoniam, quamvis natura humana in divina existentia & persona hæreat, non transit tamen in esse divinum & naturam divinam, ut Deus dicatur, & colatur.* Unde facile probatur ratione hæc pars, quia, licet humanitas per unionem effecta sit natura Verbi Dei, non est tamen effecta natura divina, neque est tantæ majestatis & excellentiæ, quantæ est illa, quantumvis affecta unione seu sub relatione unionis consideretur: ergo adoratio debita humanitati, hoc titulo seu ratione gratiæ unionis, non est suprema latria: patet consequentia, quia adoratio proportionatur excellentiæ, in qua fundatur: sed hæc adoratio non fundatur in excellentia simpliciter suprema: ergo neque ipsa est suprema latria. Et confirmatur ratione supra indicata, nam filiatio naturalis, quæ convenit Christo ut homini ratione gratiæ unionis, minus excellens est, quam filiatio naturalis, quæ convenit illi ut Deo ratione æternæ generationis: ergo similiter significatio humanitatis per gratiam unionis longe minor est, quam sanctificatio per essentiam, quam Verbum seu natura divina per se habet: ergo adoratio debita humanitati, etiam ratione sanctificationis per gratiam unionis, longe minor est, quam adoratio divinitatis per seipsam.

Rursus quod possit Christi humanitas hoc præciso modo concipi, & alia minori adoratione hoc titulo coli, & facto & jure, facile ostendi potest, applicando rationes factas in duabus primis assertionibus; nam hæc præcisa consideratio humanitatis non involvit aliquam repugnantiam, maxime in nostra cognitione abstractiva & imperfecta, qua possumus rem etiam indivisibilem consideratione partiri, nedum res in seipsis distinctas. Unde hoc modo possumus, etiam ipsam naturam divinam præcisam a Verbo, & aliis personis considerare: ergo multo magis poterimus sic abstrahere naturam humanam, etiam si in ea unionem consideremus, quia etiam ipsa unio est res a Verbo distincta, quamvis ad illud dicat habitudinem, quod non obstat, ut statim declarabo, neque in hac præcisione intervenit deceptio, cum abstrahentium non sit mendacium. Posita vero hac consideratione illius humanitatis, quod secundum eam merito adorari possit, patet discursu supra facto, quia in illo objecto est sufficiens dignitas, & nulla obstat prohibitio, neque aliunde aliqua deformitas necessario adjungitur. Et declaratur illo divinitatis exemplo, nam divinitas præcise & abstracte concepta adoranda est, quia in illa est sufficiens excellentia, ob quam adoretur, etiam si a relationibus præ-

præscindatur: ergo idem erit de humanitate, proportione servata. Intercedit enim differentia, primum in hoc quod divinitas, quantumvis abstrahatur a personis, est per se digna suprema adoratione latriæ, quia ex se, & non a relationibus habet infinitam, & supremam excellentiam: humanitas vero præcise considerata, quantumvis sancta & unita apprehendatur, non habet tantam excellentiam, neque est digna tanta adoratione: tamen, sicut aliquam excellentiam retinet, ita digna est proportionali adoratione. Deinde est alia differentia, quod divinitas, ut summe excellens, potest non solum abstrahi a relationibus, sed etiam ab ordine ad illas, & apprehendi, ut natura per se subsistens, & per se summe sancta & excellens: at vero humanitas Christi, si concipiatur, ut sanctificata per gratiam unionis, licet possit in abstracto concipi, ut præcisa a Verbo, non tamen potest abstrahi ab ordine seu habitudine ad Verbum, quia ipsa unio intrinsece includit hanc habitudinem.

Objectio. Sed hinc insurgit difficultas contra hanc partem, quia hæc habitudo seu relatio transcendentalis non aptitudinalis, ut sic dicam, sed actualis est, quia non est aptitudinis ad unionem: hæc enim non sanctificat, & communis est omni humanitati, sed est actualis unionis: actualis autem unio non potest ita abstrahi a termino, quin illum actu includat. Et confirmatur, nam impossibile est concipere effectum formalem, non includendo formam: ergo impossibile est concipere humanitatem ut sanctam, quin in eo conceptu includatur forma, qua sanctificatur: hæc autem forma illam sanctificans hoc genere sanctificationis est ipsa divinitas, quæ propterea dicitur a Sanctis Patribus esse oleum seu unctio humanitatis, ut supra vidimus q. 7. ergo necesse est, in humanitate concepta ut sic sancta, includi divinitatem: & consequenter necesse etiam est, per illam adorationem, qua adoratur humanitas ut sic sancta, adorari etiam divinitatem. Respondetur ad

Solvitur priorem partem, verum esse hanc habitudinē esse actualis unionis, quam necesse est in re esse conjunctam suo termino: & hoc modo est verum non posse in re abstrahi seu separari a termino. Verum etiam est, non posse unionem seu formam ut unitam concipi, quin aliquo modo concipiatur terminus, nihilominus tamen verum etiam est, posse unionem & formam ut unitam concipi tanquā rem distinctam a termino, & non includentem ipsum intrinsece & in recto, ut ajunt, sed in obliquo, & tanquam additum, sicut includitur terminus in conceptu cujuscūque entis respectivi: & hoc modo concedendum est, humanitatem Christi ut unitam, & sanctificatam gratia unionis, concipi quidem in abstracto, atque ita in illo objectivo conceptu, quasi directo, non includi intrinsece Verbum, includi tamen indirecte, & tanquam additum, quia est terminus, quem respicit illa unio. Quod ita declaratur, & confirmatur, nam, conceptus humanitatis Christi, etiam ut sic sanctificatę alius est a conceptu ipsiusmet Christi, quia humanitas ut sic non concipitur ut persona, sed ut forma unita personæ, neque ut composita ex duplici natura, sed ut natura actu componens unam personam cum alia natura: ergo non ita includitur in illo conceptu persona Verbi, aut divinitas, sicut includitur in conceptu Christi, ut intrinsece componens seu constituens illum. Quod in cæteris etiam formis & compositis videre licet; nam in conceptu animæ ut unitæ materiæ, aliter includitur materia, quam in conceptu humanitatis, quia aliud est anima, etiam ut unita, quam humanitas; sicut etiam albedo ut actu inhærens aliud est, quam album; & quamvis ut inhærens concipiatur, adhuc in abstracto concipitur, & non totum concretum seu compositum: sic ergo potest concipi humanitas in abstracto, quamvis ut affecta unione concipiatur.

Unde ad alteram partem facile responderi potest formam intrinsece sanctificantem humanitatem, esse unionem, quæ ipsi adhæret, & in conceptu ejus ut sic sanctificatæ intrinsece includitur: Verbum autem in hoc sensu non intrinsece sanctificare humanitatem per modum formæ intrinsecæ, sed quasi extrinsecæ, id est, tanquam terminum unionis: & hoc satis esset ad satisfaciendum argumento: dicitur enim Verbum esse unctio humanitatis, quia terminat unionem ejus. Potest autem ulterius in hunc modum declarari, nam hæc sanctificatio vel excellentia unionis considerari potest, vel in ordine ad Christum, ut est hic homo Deus; & sic intrinsece includit personam Verbi, ex qua, & ex humanitate componitur: vel considerari potest respectu humanitatis; & sic non includitur Verbum intrinsece in illa, etiam ut affecta unione, sed respicitur solum ut terminus unionis: igitur eodem modo concurrit Verbum ad sanctificationem humanitatis tanquam extrinseca forma ejus, unio vero tanquam intrinseca. Et declaratur præterea, nam hæc sanctificatio humanitatis Christi, aut consideratur tanquam aliquid physicum adhærens humanitati, aut solum per modum cujusdam dignitatis moralis, quomodo etiam ipsa gratia creata animæ Christi habet ex unione infinitatem quandam dignitatis moralis, ut q. 7. declaratum est. Priori modo sanctificatio est formaliter proxime ab unione, quæ in ipsa humanitate concipitur, etiamsi abstracta, & præcisa a Verbo concipiatur, nunc pręter unionem aliquid aliud reale & physicum in tali humanitate intelligitur, quod possit formaliter hujusmodi sanctificationem conferre. Posteriori autem modo admitti potest hanc sanctificationem esse a Verbo, ut a forma sanctificante; in his tamen affectibus moralibus non oportet, formam intrinsece includi in re ut tali dignitate seu moralitate affecta: sed satis est, quod sit veluti forma extrinseca, ex cujus contactu, vel unione, vel alio simili respectu res intelligitur manere affecta tali dignitate, ut in aliis effectibus moralibus videre licet, & in sequentibus, tractando de adoratione imaginum & reliquiarum, sæpe dicemus.

Atque ex responsione ad hanc difficultatem colligi Illatio. potest ratio alterius partis in præcedente conclusione positæ, scilicet, hanc adorationem, quam dicimus posse tribui humanitati pręcise sumptę ratione unionis, quamvis suprema latria non sit, tamen ad eamdem virtutem pertinere, & hac ratione secundariam latriam posse appellari: hæc enim vox *latria* interdum significat actum, interdum habitum, a quo talis actus procedit, nempe virtutem religionis: unde e converso omnis etiam actus a tali virtute procedens dicitur continere cultum latriæ, quod si sit propria adoratio, simili denominatione dicetur adoratio latriæ. Simpliciter tamen loquendo, & quasi per antonomasiam actus adorationis latrię dicitur ille, qui procedit ex apprehensione supremæ majestatis, & excellentiæ in re, quæ adoranda est, & servitutis illi debitæ; & est quædam protestatio seu significatio illius: & hic est frequentior usus hujus vocis apud Patres, & maxime in VII. Synod. Adoratio autem minus perfecta, si aliquo modo in prædicta excellentia fundetur, & ideo ab eodem habitu virtutis nascatur, ea ratione dici poterit latria non simpliciter, sed secundum quid: & hoc sensu appellatur secundaria seu minus perfecta. Quod igitur hujusmodi sit hæc adoratio humanitatis Christi, patet ex difficultate proxime tractata, quia dignitas, propter quam hoc modo adoratur humanitas, talis est, ut ipsam divinam personam aliquo modo includat, saltem ut terminum unionis, a quo sumitur præcipua æstimatio & valor tantæ dignitatis, tanquam a forma, saltem extrinseca: ergo eadem virtus religionis, quæ inclinat ad venerandam ipsam divinam personam propter se, inclinat etiam ad venerandam Christi humanitatem, etiam præcise cōceptam, ob dignitatem, quam ex unione habet, quia fundamentum præcipuum illius dignitatis est ipsum Verbum: ergo hoc sensu recte dicitur illa adoratio secundaria latria. Quod vero ad nomen hyperduliæ pertinet, nihil difficultatis habet, quæ ad rem pertineat, sed solum ad usum terminorum: nam si vox duliæ sumatur in ea communi significatione, ad quam est frequentiori usu theologorum accommodata, scilicet ut significet eam virtutem, qua Sanctos colimus, propter eorum creatam sanctitatē, & *hyperdulia* solum dicat excellentiam vel perfectionem intra latitudinem illius virtutis, sic non potest hæc adoratio, de qua nunc agimus, *hyperdulia* vocari, quia revera est species distincta, & ad altiorem virtutem pertinens. Quia vero *latria* absolute dicta significat supremam & perfectissimam latriam, *dulia* vero accommodata est ad significandam communem quasi infimam adorationem Sanctorum, & nulla est alia simplex vox, quæ mediam (ut ita dicam) adorationem significet, eam scilicet, quæ aliquid addit supra communem duliam, & inferior est perfecta latria, ideo vox illa interdum accommodatur ad hujusmodi adorationem significandam, quæcumque illa sit: hoc ergo sensu recte potest hæc adoratio hyperdulia

lia vocari, etiamsi latria secundaria sit, & ad religionem spectet.

Exempl s res tota elucidatur.

Ultimo confirmo hanc partem, & fere totam doctrinam hac sectione traditam, adhibitis duobus exemplis, quæ ad rem explicandam mihi videntur aptissima. Unũ est de amore, nam si quis humanitatem Christi præcise & abstracte consideret, modo explicato in superioribus, contemplando illam solum ut quandam naturam rationalem, sanctissimam & purissimam, & summa quadam dignitate præditam, &c. potest ad illam affici, eamque supernaturaliter amare, quia amor erit rectissimus, etiam si illo non ametur persona Verbi, sed sola ejus humanitas, quia & ipsa est revera in se amabilis, & nullum est præceptum, quod obliget ad amandum semper Verbum, quoties illa amatur. Ille autem amor, quamvis sit ex charitate, tamen non attingit illã singularem excellentiam amoris super omnia, quo Deus amandus est, qui proportionate respondet summæ latriæ, sed infra illum est quidam amor excedens omnem amorem alterius creaturæ: ergo ad eumdem modum possumus per actum adorationis versari circa Christi humanitatem. Secundum exemplum est de laude, nam qui eodem modo considerat illam sanctam humanitatem, potest eam laudibus extollere non directe laudando Verbum, sed exaggerando gratias illi humanitati concessas, quæ laudatio, quamvis sit supra laudem omnis alterius creaturæ, nunquam tamen attingit supremam laudationem divinam, quę ad latriam Dei spectat, nunquam enim laudabimus illam humanitatem quod infinita sit, aut creatrix rerum: ergo eadem proportione de adoratione sentiendum est. Respondent aliqui, aliam esse rationem adorationis, aliam laudis, nam adoratio exhibet notam submissionis attendendo ad excellentiam rei adoratæ, & ideo ut digne fiat, semper debet attendi summa excellentia, sive sola, sive cum aliis simul consideretur: laus vero solum est prædicatio quædam dignitatis alterius, in qua non semper necesse est, summam perfectionem rei commemorare, neque omnes simul, sed in qualibet potest versari laudatio. Hæc vero differentia primum sine fundamento posita atque excogitata est, quia per se loquendo, & apud Deum nihil est, quod obliget ad adorandam rem propter summam excellentiã, quam in re habet, sed propter illam, quæ actu in ea consideratur: & aliunde nec tenemur semper considerare summam, neque etiam tenemur abstinere ab omni adoratione, quandocumque de suprema Dei dignitate non cogitamus, sed de aliqua inferiori. Deinde quæ est ratio, cur hoc sit necessarium in adoratione, & non in laudatione? Non enim ob aliam causam in laudatione id licet, nisi quia is, qui laudat rem ob inferiorem, non negat seu excludit majorem perfectionem, sed præscindit tantum, & vel non potest, vel non tenetur, omnia simul proferre, nec semper id, quod maximum est. Quod autem laudans profert lingua, adorans significat gestu vel actione aliqua. Ergo similiter, quamvis exhibeat signum minoris excellentiæ, non excludit majorem, sed præscindit: & vel non potest, vel saltem non tenetur semper exhibere signum supremæ dignitatis. Eo vel maxime quod ipsa laudatio, si ex conveniente affectu & intentione fiat, potest veram rationem adorationis habere: nam esse potest accommodatissima nota submissionis, ut quando quis divinam excellentiam extollit, animo se illi submittendi, & quasi exhibendi tributum, quod creatura debet creatori: ergo, sicut potest laudari humanitas Christi, ita potest ipsa laudatione adorari.

Denique, quidquid sit de illa differentia, ea nihil obstat ultimæ assertioni propositæ, nam in adoratione, quæ in illa explicatur, revera adoratur Christi humanitas propter summam excellentiam, quam habet, nempe propter gratiam unionis, qua nulla est alia major in illa humanitate: nam Verbum seu divinitas non est, proprie loquendo, excellentia humanitatis ipsius, sed Christi Dei hominis, a quo humanitas distinguitur, sicut natura componens a persona composita: summa ergo excellentia illius humanitatis est ipsa unio, & sanctificatio seu Deificatio, quæ non est Deitas ipsa, sed effectus ejus, in qua ipsa non includitur, nisi ut causa formalis extrinseca, ut declaratum est. At vero illa adoratione, quam appellavimus secundariam latriam, adoratur humanitas Christi propter hanc dignitatem, sicut de eadem laudari potest: ergo illa differentia non recte hic accommodatur. Unde potest obiter notari, aliud esse adorari humanitatem propter summam ejus excellentiam, quod in eo actu fit, aliud vero esse adorari supremo modo, vel supremo actu, quo adorari potest, quod eo actu non fit: altiori enim actu & modo colitur, quando coadoratur Verbo per supremam latriam: quia, sicut optimum illi est esse substantialiter conjunctam Verbo, ita summus illius honos est coadorari Verbo suprema latria, quæ non in sola dignitate humanitatis, sed in excellentia ipsius personæ directe & per se primo fundatur.

Objectio duplex.

Sed hinc insurgunt duæ objectiones. Prior est, quia repugnantia involvitur, cum dicitur humanitas adorari propter summam excellentiam, quam habet, & non adorari perfecta latria: quia illa summa dignitas includit Verbum, saltem modo superius explicato: ergo adoratio, quæ in illa dignitate fundatur, fundatur in dignitate Verbi, & comprehendit Verbum ipsum: ergo est perfecta latria. Et confirmatur, quia virtus religionis non colit nisi Deum, neque exercet actum nisi perfectæ latriæ; sed dictum est, hanc adorationem elici a virtute religionis: ergo. Secunda difficultas est, quia sequitur ex dictis posse nos preces fundere ad humanitatem Christi, ut præcisam a Verbo, quia eadem videtur esse ratio orationis, quæ est adorationis. Unde ulterius fit, tali oratione non esse honorandam humanitatem cultu latriæ, sed inferiori, id est, non esse petendum ab humanitate Christi, ut nos sanctificet, vel alia dona gratiæ conferat, sed ut pro nobis intercedat: hoc autem alienum est ab Ecclesiæ consuetudine.

Utriusque enodatio.

Ad priorem difficultatem respondetur, negando assumptum, & ad probationem dicitur, hanc adorationem proxime fundari in unione, & deificatione humanitatis, in Verbo tamen sicut in termino unionis, & tanquam in forma extrinseca deificante humanitatem. Atque hoc sensu conceditur hanc adorationem comprehendere Verbum & divinitatem, ut rationem adorandi, nego tamen inde sequi, illam adorationem esse perfectam latriam, quia eadem divinitas, quæ ut per se & essentialiter sancta est digna summa latria, ut deificans assumptam naturam non facit illam dignam summa latria, quia non facit illam æqualem sibi. Hac ergo ratione, quamvis hæc adoratio fundetur suo modo in dignitate Verbi, non est latria summa, quia non fundatur in illa ut intrinsece & essentialiter dignificante Verbum, sed ut media unione sanctificante humanitatem: qui modus sanctificationis longe inferior est a sanctificatione per essentiam ipsius Verbi. Unde, quod dicitur, hanc adorationem complecti Verbum & divinitatem, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut complectatur Verbum, ut rem adoratam directe & ut quod, & sic est falsum. Alio modo, ut complectatur Verbum ut rationem adorandi non intrinsecam, sed quasi extrinsecam: & hoc sensu verum est. Neque id est contra nostram sententiam, nam, cum dicimus, hanc adorationem terminari præcise ad humanitatem, loquimur de re adorata, quæ appellari solet materia adorationis, non vero excludimus rationem adorandi, in qua potest Verbum comprehendi, si adoratio sit ratione unionis hypostaticæ.

Adorandi ratio non in quovis actu directe attingitur, sic ut nec in habituum aut omnium actibus formales rationes.

Dices. Quomodo potest Verbum esse ratio adorandi, quin etiam sit res adorata? Respondeo, hanc difficultatem esse communem omnibus adorationibus respectivis, & quia clarius apparet in adoratione imaginum, ideo infra explicabitur latius. Nunc breviter dicitur, frequens esse in actibus intellectus & voluntatis, qui versantur circa aliqua objecta propter rationes extrinsecas, ut directe attingant objecta materialia, ut sunt sub formalibus, quamvis ipsæ rationes formales non eodem modo attingantur. Sicut electio versatur circa medium volendo illud propter finem, quamvis non versetur illo modo circa finem. Et hoc est, quod Cajet. hic notavit art. 1. scilicet aliud esse adorari ut rem adoratam, aliud ut causam adorationis: nam illud est adorari directe & expresse, hoc vero solum indirecte, & quasi implicite. Nam aliquid directe adorari est terminare passive actum adorationis, terminatur autem ille actus ad rem adoratam, non ad rationem adorandi. Et hoc est quod alii dicunt, terminari hanc adorationem ad materiale objectum, seu humanitatem ut quod, ad rationem vero adorandi ut quo; ut quando adoratur homo propter gratiam vel charitatem quam habet, non proprie adoratur ipsa gratia vel justitia

tia tanquam res per ſe adorata, ſed tanquam ratio adorandi: ſic ergo intelligendum eſt in præſenti.

Nec refert, quod divinitas aut Verbum ſecundum ſe ſit res per ſe digna adoratione, & objectum adorabile ut quod, quod non habet gratia, vel alia ſimilis forma; nam licet divinitas ſecundum ſe talis ſit, tamen in hac adoratione non ſpectatur ut talis, ſed præciſe ut forma extrinſeca deificans humanitatem, & ut ratio adorandi illam: mens enim hominis poteſt facile unam rationem ab alia præſcindere, & ſecundum illam operari. Quod ſi quis contendat non poſſe hanc adorationem referri ad Verbum, & in ejus excellentia niti aliquo modo, quin redundet in honorem, & adorationem ipſius Verbi, non multum cum eo contendendum eſt, quia poteſt eſſe diſſenſio in verbis magis quam in re. Moraliter enim loquendo verum eſt, redundare hanc adorationem in honorẽ Verbi, illud tamen magis eſt propter virtualem, quam propter formalem & directam adorationem. Sicut amor medii dicitur amor finis, & amor proximi, amor Dei, non formalis, ſed virtualis. Denique aliis verbis dici poteſt, hoc actu non coli Verbum in recto, tanquam principale objectum, tamen adorari in obliquo, quia adoratur humanitas ut natura Verbi. Dices, hoc ſatis eſſe, ut illa ſit ſuprema latria, quia quacumque ratione adoretur Verbum, ſuprema adoratio illi debetur. Reſpondetur, negando ſequelam; Verbo enim tantum debetur ſuprema latria quando ſecundum ſe, & in ſe, ac propter ſe adoratur, non vero, quando tantum ſecundum quid, & ut ratio extrinſeca adorandi aliud, ut latius conſtabit in diſputationibus de imaginibus, & de reliquiis. Et ibidem etiam dicetur de confirmatione huic primæ difficultati adjuncta: oſtendemus enim, virtutem religionis non ſolum elicere primarium actum latriæ, quo colit Deum propter ſe, ſed etiam plures ſecundarios, quibus colit res Deo ſpecialiter ſacratas & ſanctificatas, propter ipſum Deum, non tantum ut finem ultimum, ſed ut proximam adorandi rationem juxta ea, quæ in ſuper. diſp. tacta ſunt.

Ad ſecundam objectionem quidam admittunt totum id, quod in argumento infertur, ſcilicet, poſſe nos orare ad humanitatem Chriſti præciſe conſideratam, petendo ab illa non ut a ſupremo & principali auctore, ſed ut ab organo conjunctiſſimo principali auctori: atque ita in hoc genere orationis non tribui humanitati cultum latriæ ſupremæ, ſed inferiorem. Ad uſum vero Eccleſiæ reſpondent, Eccleſiam in publicis precibus non uti hoc modo deprecationis ad humanitatem Chriſti, tum ad vitandam occaſionem erroris, tum quia alter modus orandi ad Chriſtum, ut ad Deum hominem, melior eſt ſimpliciter. Non tamen reprobare Eccleſiam alium modum orandi ad Chriſti humanitatem, ſi abſque ſcandalo, vel errore, aut periculo erroris fiat. Et hæc ſententia tribuitur Cajetano Cordubæ, & Caniſio. Imo quidam Theologi, qui aliàs negant humanitatem Chriſti poſſe præciſe adorari, admittunt poſſe hoc modo exorari: quia per orationem non adoratur, ſed tantum ab ea poſtulatur, ut aliquid faciat; poteſt autem ipſa aliquid facere per ſe, & ut præciſa a Verbo, ſcilicet deprecari & intercedere pro nobis: ergo. Sed hoc ultimum in primis repugnantiam mihi involvere videtur pro ſubjecta materia: nam, licet oratio ex ratione ſua adorationem non includat, tamen poteſt eſſe optima, & accommodatiſſima nota adorationis, ut ſupra probavimus: unde cum nos oramus ſanctos, ipſamet oratione exhibemus notam ſanctitatis eorum, & amicitiæ, quam habent cum Deo: ipſa ergo oratione poſſumus illos colere & adorare. Idem ergo erit circa Chriſti humanitatem. Præterquam quod, conceſſa oratione, a paritate orationis ſit argumentum efficax ad adorationem.

Preces ad humanitatem Chriſti præciſe conceptã an fundi poſſin[t].

Deinde, falſum eſſe cenſeo, quod in illa ultima ſententia dicitur, poſſe nos orare humanitatem Chriſti, quia poteſt ipſa poſtulare pro nobis, & intercedere per ſe ſola, quod non facit Verbum, niſi per communicationem idiomatum. Nam ex hac doctrina ſequitur, humanitatem ſolam, vel nunc eſſe, vel in via fuiſſe mediatricem pro nobis, qui eſt error hæreticorum hujus temporis, ut videbimus q. ſeq. art. 2. Sequela probatur, tum quia unus actus mediatoris ſeu interceſſoris eſt precari. Tum etiam, quia, ſi humanitas per ſe ſola intercedit pro nobis, etiam per ſe ſola merebitur, ſatisfaciet, &c. nam eſt eadem ratio horum omnium: eſt ergo falſa illa ſententia, non ſolum quia actiones non ſunt naturarum, ſed ſuppoſitorum, petere autem ac precari eſt aliquid agere; verum etiam quia oratio Chriſti non habet a ſola humanitate eam vim & efficaciam, quam ad impetrandum habet vel habuit, ſed a Verbo, nec poteſt ab illa humanitate alia ratio aut proficiſci, aut peti, niſi disjungatur a Verbo.

Quapropter contrario prorſus modo cenſeo dicendum, etiam ſi humanitas adorari poſſit præciſe, non tamen ſic poſſe orari. Et ita ad objectionem poſitam nego ſequelã; & ratio diſcriminis eſt, quia reſpectu adorationis ſolum ſe habet humanitas veluti paſſive ut objectum & materia circa quam actus animæ verſantur: & quia anima ſuis actibus poteſt præſcindere, quę in re conjunctiſſima ſunt, ideo poteſt adoratio ad humanitatem præciſe dirigi, & non ad Verbum tanquam ad objectum primario adoratum: at vero oratio reſpicit eum ad quem funditur, ut in re ipſa potentem operari, quia per orationem petimus ab alio, ut aliquid nobis conferat vel pro nobis faciat: quia ergo humanitas in re nihil poteſt facere, nec mereri, nec ſatisfacere, nec petere, niſi Verbum per ipſam operetur, ideo nihil poteſt ab humanitate præciſe ſumpta poſtulari. Nec contrarium docent Cajetanus & alii auctores ſupra citati: quando enim ajunt poſſe nos orare ad Chriſtũ, ut pro nobis intercedat, non loquuntur de humanitate Chriſti, ſed de Chriſto ut homine, de quo eſt veriſſima illa doctrina juxta dicta ſectione præcedenti; & qui inter hæc duo non diſtinguunt, in magnam occaſionem errandi incidunt; eſt enim Chriſtus ut homo mediator & Redemptor noſter, non autem humanitas ipſa. Unde operationes merendi, petendi, & ſimiles, licet Verbo tribuantur per communicationẽ idiomatum, tamen huic homini Chriſto tribuuntur ut proprio principio operanti: ſoli autem humanitati nullo modo, niſi ut rationi agendi. Imo, ſi in illis operationibus, non ſolum entitas phyſica, ſed etiam moralis valor & dignitas conſideretur, per ſe etiam ſunt a Verbo, licet media humanitate. Quo modo in ſuperioribus dicebamus, redemiſſe nos Chriſtum, non ut hominem tantum, ſed ut Deum hominem.

Humanitas Chriſti quæ adorari præciſe poteſt, cur non item orari.

Ex dictis ſatisfactum eſt fundamento hujus ſententiæ, quod in principio inſinuavimus, illam proponendo: & tam in hac, quam in præcedente ſectione ſæpius inculcatum eſt. Videndum ſolum ſupereſt, quid ex Conciliis & Patribus contra doctrinam traditam, & communiter a Theologis receptam afferatur. Præcipuum illud eſt, quod in anathem. 8. Cyrilli dicitur. *Si quis audet dicere, aſſumptum hominem una cum Deo Verbo adorandum & glorificandum, & Deum tanquam alterum cum altero appellandum eſſe: illud enim particula,* cum, *perpetuo, ſi adjungatur, intelligere cogit: & non magis una adoratione Emmanuelem honorat: & unam illi glorificationem, ſicuti verbum caro factum eſt, adaptat, anathema ſit.* In hac definitione ſermo eſt de humanitate, ut patet ex illo verbo: *hominem aſſumptum*, non enim eſt aſſumpta perſona, ſed ſola humanitas, quæ nomine hominis ſæpe a Patribus ſignificatur. Juxta hanc ergo interpretationem damnatur ibi hæc locutio; *humanitas adoratur cum Deo Verbo:* damnatur item hæc; *humanitas & Verbum ſunt adorabilia tanquam alterum & alterum*, ſupple, objectum adorabile. At vero, ſi humanitas præciſa a Verbo adorabilis eſſet, illa eſſet alterum objectum adorabile a Verbo; & uno modo eſſet per ſe adorabilis, alio autem modo cum Verbo, quæ omnia repugnare videntur illi definitioni. Unde Cyrillus in defenſione illius anathematiſmi damnat dicentes, humanitatem & Verbum poſſe dividi in duos adorandos: & Concilio V. Conſtantinop. collat. 8. can. 9. damnantur, qui introducunt duas adorationes ſeparatim Verbo, & ſeparatim homini. Quæ tamen videntur neceſſario introduci juxta prædictam doctrinam. Et confirmatur primo ex VII. Synod. act. 6. tom. 6. ubi refertur, Conſtantinopolitanam Synodum falſo *Septimam* nominatam damnaſſe imaginem Chriſti hominis, quia per illam picturam dividitur humanitas a divinitate, eo quod divinitas depingi non poſſit, ſed ſola humanitas: & Concilium reſpondet: *Non dividi, ſicut qui hominem depingit* (ait) *non inanimatum depingit*: ergo ſentit Concilium, etiam cogitatione non poſſe dividi humanitatem a Verbo, alioqui, ſi cogitatione poſſet dividi, poſſet etiam depingi ſeparata a Verbo. Unde Theodorus Jeroſolymit. in epiſt. quæ refertur act. 3. ejuſdem Concilii circa finem: Adoramus (inquit) Chriſti imaginem, quę admodũ facies ejus viſa eſt, non tamen a Deitate ſeparatam;

Cõtrariæ ſententiæ fundamento ſatisfit.

tam. Absit, ut ita sentiamus, cum ab ipsa prima conceptione cum Deitate unita sit.

Confirmatur secundo, nam ex nostra sententia sequitur, hanc locutionem esse veram; humanitas adoratur propter Verbum, præsertim illo ultimo genere adorationis, quo diximus, posse humanitatem præcise adorari ratione unionis, & adorato Verbo ut quo, non proprie ut quod per se primo adoratur, consequens est contra id, quod dicitur in ep. 10. Cyrilli, quæ est Concilii Alexandrini: *Recusamus & hoc, ut de Christo quisquam dicat, propter eum, qui hominem induit, eum, qui indutus est, veneror, propter invisibilem adoro visibilem.*

Tandem afferuntur testimonia Patrum asserentium, Verbum & carnem non dividi, aut separari in adoratione, quos in duabus præcedentibus sectionibus late citavimus: præsertim favere videtur, quod Damascenus ait l. 4 de fide, c. 2. *Verbum incarnatum in eodem dignitatis honore sedere cum* Patre, *in eadem nimirum gloria ascita ipsius carne: una etenim eademque cum sua carne adoratione ab omnibus rebus conditis afficitur*; & c. 3. addit, humanitatem, si cogitatione secernatur a Verbo, non esse adorandam, ut conjunctam vero eadem, qua ipsum, adoratione coli. Adhibetque exemplum. Sicut lignum simplex natura sua tale non est, ut adiri non possit & contrectari, si tamen igne inflammetur, æque contrectari non potest ac ipse ignis, non ex se, sed ratione ignis adjuncti: ergo sicut non potest quis recedere ab igne concepto in ligno vel ferro, quin recedat a ligno, neque e converso potest accedere ad lignum, quin accedat ad ignem, ita non potest quis adorare humanitatem, quin adoret divinitatem. Item facit, quod Cyril. dict. anath. 8, ait, unam esse sedem, seu confidentiam humanitatis & Verbi: & ideo unam esse utriusque adorationem. Si autem sola humanitas diversa adoratione adorari posset, alteram per se haberet sedem gloriæ, quam Verbum. Præterea affertur Athanasius in epist. ad Adelh. contra Arian. aliquantulum a principio, ubi sic inquit: *Nec istiusmodi corpus seorsim discriminatum a Verbo adoratione prosequimur, neque Verbum adoraturi, Verbum a carne longe seponimus, &c.* & Ambrof. de Incarn. Dom. sacram. c. 7. *Nunquid cum divinitatem ejus adoramus, Christum dividimus? Nunquid cum in eo imaginem Dei crucemque veneramur, dividimus eum?* Apertius Aug. in id Ps. 49. Adorate scabellum pedũ ejus, quoniam sanctũ est, per *scabellum*, humanitatem Christi intelligens sic concludit. Et: *cum adoras illum, ne cogitatione remaneas in carne, & ab spiritu non vivificeris.* Tandem Theod. ad Eph. 1. tractans illa verba: *Secundum operationẽ virtutis ejus*, sic ait: *Quod autẽ assumpta ex nobis natura ejusdem honoris cum eo, qui sumpsit, sit particeps, ut nulla videatur adorationis esse differentia, omne miraculum superat.*

Concilii testimonia in contrariũ allegata, exponuntur.

His testimoniis non solum respondendum est, sed etiam ostendendum, extra causam, quam Patres tractabant afferri. Primi ergo testimonii ex anathem. 8. ab eodem Cyrillo petenda est interpretatio, qui in defensione ejusdem anathematismi ad Orientales in fine ita concludit: *Igitur factus est anathematismus contra eos, qui modis omnibus dividunt Emmanuelem in hominem proprie & Deum Verbum: nobis enim unum & eundem Theologorum sermo prædicabit, sacrarumque literarum inadulterata cognitio.* Et in exposit. anathem. dict. in Conc. Eph. ab eodem Cyrillo, his verbis illum exponit: *Siquis igitur adorari eum tanquam hominem una cum altero præter ipsum existente, videlicet Dei* Patris *Verbo, dicit, & non secundum veram unionem in unum Christum & Dominum conjunctum una adoratione honorat, juste virtuti anathematismi hujus subjicitur.* Ex his ergo constat primo, ibi tantum esse sermonem contra Nestorium, qui ita dividebat Christum in duas personas, ut negaret posse una propria adoratione adorari, nisi tantum per accidens unam personam cum altera conjungendo. Secundo constat, falsum esse, *hominem*, in eo anathematismo pro humanitate sumi, nam Nestorius, cujus sententia ibi damnatur, non hominem, id est, naturam humanam, sed personam humanam dicebat esse assumptam, quia non ponebat assumptionem substantialem, sed accidentalẽ. Unde revera Cyrillus ibi non admittit hominem assumptum, sed ad damnandam sententiam hæreticam, eam opponit eisdem verbis, quibus hæretici illam afferebant. Hoc, quod per se clarum erat, declaravit ipse Cyrillus in defensione ejusdem anathematismi ad Evoptium, dicens. Non nos hominem assumptum esse dicimus a Deo Verbo, & copulatum illi secundum habitudinem quandam, quæ extrinsecus intelligatur, sed hominem cum factum esse definimus: & hanc ob causam excidisse a pietate dogmatum eos, qui audent dicere assumptum hominem adorandum cum Filio & Deo ut alterum cum altero.

Propositio humanitas Christi Verbo coadoratur, an damnata, an falsa.

Tertio constat ex his, hanc locutionem: Humanitas adoratur cum Verbo, seu, coadoratur Verbo, non esse damnatam in illo anathematismo. Probatur, quia ut dictum est, ibi non est sermo de humanitate, sed de hoc homine Christo, de quo longe diversa est ratio: & ideo ex una definitione non licet colligere aliam. Sed quæres, an illa propositio vera sit, vel falsa. Aliqui Theologi illam damnant, quia, licet in verbis illius anathematismi non comprehendatur, comprehenditur tamen sub ratione ejus, scilicet: *Quia particula* cum *quoties adjungitur, denotat divisionem & separationem inter ea, quibus adjungitur.*

Responsio.

Mihi tamen videtur illa locutio in omni proprietate & rigore vera, humanitas adoratur cum Verbo, seu coadoratur Verbo, quod etiam hic Medina notavit. Et sumitur ex eodem Cyrillo in eodem l. Apol. ad Orient. ubi respondens Orientalibus illi objicientibus, quod alio loco scripsisset, Filium cum sua carne sedere ad dextram Patris; & in anathematismo negaverit, filium cum homine adorari, dicit in hunc modum: *Et enim, quãdo ab una persona & natura, hoc est, subsistentia una, examinat sermo ea ex quibus est, hoc est, naturaliter constat, affert* σὺν *cũ, hoc* μετὰ *cum: servavit etiam sic per significatum, quod unum sint secundum compositionem, & non inter duo distincte discernit: quando autem ante distinctis subsistentiis in duo, & ad hoc quod oporteat seorsum alteram intelligi & proprie, si* σὺν, *vel* μετὰ cum (supple dixeris) *tunc eorum vel etiam plurium, & non unius secundum compositionem, factam manifestationem dicimus.* In quibus verbis declarat Cyrillus particulam *cum* non indicare accidentalem conjunctionem, & substantialem divisionem, nisi quando adjungitur terminis significantibus personas, vel res subsistentes; & ideo merito damnat illam propositionẽ, Christus coadoratur Verbo, vel homo assumptus adoratur cũ Deo. At vero quando illa particula interponitur naturæ & personæ, aut partibus cõponentibus totum, licet significet aliquã distinctionem, non tamen excludere substantialem unionem & compositionem. Et adhibet exemplum Cyrillus, dicens: *Ut, exempli gratia, si dicerem forte, cohonorari animam hominis cum suo corpore, qui honor certe fieret a quopiam erga unum hominem, qui est ex utrisque; vel, si quis diceret, animam cum suo corpore esse unum animal, non propterea in duos homines unum dividit: videtur autem potius non ignorare ea ex quibus sit, hoc est compositum sit naturaliter.*

Diluitur objectio.

Dicunt aliqui, Cyrillum, non simpliciter admittere illam locutionem, sed adjuncto illo relativo, *sua*, vel alia dictione simili, quæ denotet substantialem unionem; sicut enim ait, animam cohonorari cum suo corpore; & Filium cum propria carne considere Patri. Sed Cyrillus non facit vim in illo pronomine vel relativo, sed in significatione particulæ *cum*, quæ accommodatur extremis quibus adjungitur. Unde, si extrema significentur ut supposita, etiam si addas, homo cum suo Deo, vel Deus cum suo homine, erit falsa locutio. E contrario vero, si extrema sint partes, vel suppositum & natura, etiam si non addatur pronomen, vel relativum *suus*, vel *sua*, vera erit locutio. Et ratio est, quia particula *cum* ex se societatem, & conjunctionem significat, ut Latini ajunt; & ideo, si extrema ex se non sunt suppositaliter distincta, non significat talem distinctionem in eis, sed potius apta est conjunctionem substantialem significare: &, quamvis hæc expressius significari videatur, quando additur relativum sua vel simile, tamen, etiam si non addatur, illa significatio non excluditur, neque alius falsus sensus indicatur: imo etiam addendo prædictum relativum, adhuc potest significari unio accidentalis, ut patet in exemplo posito, Petrus cum suo servo, vir cum sua uxore, &c. honorantur, vel Imperator cum sua veste adoratur: ergo de se est indifferens significatio, accommodatur autem extremis: idem ergo est de particula *cum*, etiam si sola ponatur. Et ita Augustinus sermone 58. de verbis Do-

Domini sicut admittit hanc propositionem , diadema Regis simul cum Rege adoratur: ita & hanc , carnem Christi simul cum divinitate adoramus. Et Epiphan. in Anchorat. *Adoratur*(inquit)*Rex, coadoratur autē cum ipso etiam purpura, quam gestat.* Et eodem modo explicat adorari Verbum,& coadorari humanitatem. Et Damascenus l.3.c.8.agens de Christo, inquit: *Cui unam eandemque adorationem cum Patre & Spiritu sancto , ac cum immaculata ipsius carne adhibemus.* Similiter apud Cyrillum ex Athanasio legimus,l.1.de Fide ad Reginas, circa principium: *Confitemur unam naturam Dei Verbi incarnatam,& adorabilem cum carne sua una adoratione.* Est igitur illa locutio satis propria & frequens apud Patres .

Illatio. Quarto infero ex prædicta expositione, in eo anathematismo octavo nihil definitum aut damnatum esse de hac locutione . Verbum & humanitas sunt duo objecta adorabilia,aut sunt adorabilia tanquam alterum cum altero.Probatur,quia,ut ostensum est,ibi non est sermo de humanitate,sed de homine:dicere autem , Christum hominem esse alterum a Verbo,est plane hæreticum; & ideo merito damnatur illa propositio,in qua hęc alteritas (ut sic dicam)significatur:nam cum Christus & Verbum sint unus,non possunt esse alter & alter,ut supra quæstione decimaseptima,visum est.At vero humanitas eo modo,quo est ens,est alterum ens a Verbo,& altera natura a deitate Verbi:& ideo ea,quæ de homine dicuntur , non necessario ad humanitatem extenduntur . In illo ergo decreto nihil de adoratione humanitatis, ut distinctæ a Verbo dicitur .

Quæstio respondetur. Quæri vero hic potest,sicut in præcedente puncto, an illa locutio in rigore vera sit,vel falsa . Et respondeo breviter,simpliciter non esse admittendam, sed negandam potius,nam in rigore impropria est & falsa , quia humanitas Christi non est per se ens,sed est quasi pars seu natura componens Christum:& ideo Christus, & humanitas ejus non possunt simpliciter dici duo objecta adorabilia , sicut B. Virgo & anima vel corpus ejus non sunt plura objecta adorabilia, quia anima & corpus componunt unum objectum adæquatum & completum propriæ adorationis,quamvis mens humana possit præscindere , & circa unam vel alteram partem præcise versari . Eo vel maxime,quod adoratio simpliciter & propriissime dicta dirigitur ad personam , cujus proprium est habere excellentiam, potentiam, & dominium, in quibus adoratio fundatur:& ideo, ubi non sunt duæ personæ,non possunt simpliciter admitti duo objecta adorabilia , sed ex se unum est,etiam si mens possit quasi in partes illud dividere. Quo etiam fit multo minus dici posse adorari humanitatem cum Verbo,tanquam alterum cum altero , nam alter & alter proprie non dicuntur, nisi de personis, seu suppositis.Et in hoc sensu loquitur aperte Cyr.in cit.loc. Tandem propter eandem rationem non sunt absolute concedendæ duæ adorationes humanitatis & Verbi, seu Christi,etiam si humanitas dicto præciso modo possit adorari:nam proprie & ex se petit adorari simul cum Verbo,& una atq; eadem adoratione,qua Verbum; &, quando mente præscinditur,illa adoratio est veluti incompleta,& quasi pars alterius, sicut humanitas ipsa incompletum objectum est;& ideo sicut pars & totum non sunt duo simpliciter,ita neque illæ sunt duæ adorationes simpliciter, sed solum secundum quid ; sicut Christus,& humanitas ejus,non sunt duo simpliciter,sed secundū quid. Quamquā, ut dixi, quando Concilia loquuntur de una adoratione Christi Dei & hominis,solum tractant de propria & completa adoratione,quæ ad personam refertur , de qua quomodo una sit,dictum est sect. præc. An vero , præter hanc completam adorationem possit humanitas præcise concepta, quasi incomplete adorari,& an hæc adoratio sit aliquo modo distincta ab illa , nihil Concilia tractarunt,quia ad dogmata fidei non pertinebat. Et per hæc satis responsum est ad ea,quæ ex Conc.V. Constant. & ex Cyrillo in fine illius argumenti adducuntur .

Ad primam confirmationem ex VII.Synodo respondetur ex superius dictis, aliud esse dividere , aliud esse præscindere seu præcisive abstrahere . Nam dividere idem est,quod separare,& negando abstrahere unum ab alio;præscindere autem solum est considerare unum non considerando aliud Heretici ergo,qui dicebant,per imaginem Salvatoris repræsentantem cum ut hominem dividi humanitatem a divinitate,loquebantur proprie de divisione negativa; volebant enim ex vi talis imaginis repræsentari Christum ut purum hominem, ut causam invenirent ad reiiciendam talem imaginem.Et hoc modo recte dicit Concilium, per hujusmodi imaginem non dividi humanitatem a Verbo,sicut non dividitur corpus ab anima,quando homo secundum figuram corporis in imagine repræsentatur : & in hoc sensu,etiam si ad mentis cogitationem hoc extendatur,verum est non posse dividi humanitatem a divinitate,id est,ut separata cogitari,negando videlicet,eam esse unitam Verbo.Secus vero est de abstractione præcisiva, in qua nullum est mendacium. Neque oportet in hoc figuram sensibilem conceptioni mentis æquiparare,quia multo subtilior est cogitatio mentis , quæ potest etiam indivisibilia dividere : nihilominus nonnulla est similitudo, nam etiam per imaginem sensibilem Christi hominis repræsentatur expresse humanitas ejus,non vero divinitas. Unde, licet non repręsentetur humanitas separata seu divisa a divinitate , dici tamen potest repræsentari præcise , quatenus imago ita est similis humanitati, ut non sit similis divinitati,quamquam,supposita fide, repræsentata illa humanitate, implicite nobis repræsentetur conjuncta divinitati,quia credimus ita existere, semperque extitisse.Quamvis autem hoc in re ita sit, potest mens nostra non semper id cogitare,sed unū ab alio præscindere .

Ad secundam confirmationem concedo, hanc locutionem esse verissimam , humanitas adoratur propter Verbum,quia in ea nihil aliud significatur,quam Verbū esse rationem adorandi humanitatem , quod est verissimum,non solum in hoc improprio & imperfecto modo adorandi , quo humanitas in abstracto colitur, sed etiam in illa perfectissima adoratione,qua, dum Christum & Verbum adoramus, ipsius coadoramus humanitatem : nam tota ratio,ob quam adoratio illa redundat in humanitatem,est Verbum,cui conjuncta est:sic Damasc.l.4.c, 3.*Caro*(inquit)*suapte quidem natura minime adoranda est,verum in incarnato Deo Verbo adoratur, non quidem vi sua,sed ob Deum Verbum, personaliter ipsi copulatum:* & id declarat exemplo ferri igniti,quod tangere non audemus,non propter se,sed propter conceptum ignem. Idem sumitur ex aliis Patribus sect. præced. citatis. Neque contra hoc quicquam obstant verba citata ex ep.10.Cyrilli, nam,ut sæpe dixi,ibi non est sermo de humanitate, sed de homine,qui sit alter a Verbo,& quo Verbum indutum fuerit,quod fieri non potuisset, nisi accidentali unione & denominatione. Et ratio,quam statim Cyrillus subjungit,hoc satis declarat, nimirum, quia qui hoc modo loquitur,hominem a Deo dividit .

Superest,ut respondeamus ad testimonia Sanctorum . Ad Damasc.respondetur, verissimum esse, Verbum Incarnatum in eadem esse gloria cum Patre,& carnem ejus ad participationem ejusdem sedis esse subvectam, & ideo una adoratione coli cum ipso,quando Verbum ipsum incarnatum adoratur:hoc autem nil impedit, quominus possit humanitas cogitatione præscindi, ut ipsemet Damasc.ibidem fatetur,dicens: *Si subtili cogitatione id,quod in oculos incurrit, ab eo,quod animo tantum ac ratione intelligitur, distinxerit* : non enim hanc conditionalem posuit ut constantem ex hypothesi impossibili, sed plane ut possibilem ex mentis acumine . Ideo enim addidit illud,*subtili cogitatione*,nam si de re impossibili, aut quæ de facto nunquam fiat,loqueretur,dicere posset, si re ipsa humanitatem a Verbo separaveris. Quod vero addit , humanitatem sic cogitatam non esse adorabilem,recte a D.Th. expositum est de absoluta & perfecta latria.Exemplum vero ferri igniti, quo Dam utitur, non esse ita materialiter intelligendum,ut animi motus in omnibus existimandi sint similes,vel proportionati motibus corporis . Quamvis ergo motu corporis non possit , quis accedere vel recedere ab ignito ferro, quin ab igne recedat , cogitatione tamen recte potest unum ab alio secernere, & ad unum sine alio accedere : & proprietates , quas unumquodque ex se sine alio habet, vel quas participat ex consortio alterius , præcise considerare , Cum ergo adoratio actibus mentis fiat, & tendat in rem prout cogitatur , quamvis humanitas Christi sit igne divinitatis ignita, cogitari potest, vel secundum se, vel secundum dignitatem, quam habet ex unione ad divinitatem , non cogitata divina perso-

Patrum testimonia exponuntur.

na,vel natura secundum se seu tanquam objectum,circa quod per se primo versetur cogitatio, sed solum ut forma extrinseca,seu terminus unionis humanitatis.

Ad Cyrillum respondetur,humanitatem proprie ac per se non habere sedem distinctam a persona cujus est, nam sedere ad personam per se pertinet,sicut regnare & dominari,& habere alios titulos dignitatis & potentiæ, qui per illam sedem intelliguntur; tamen, licet humanitas per se non habeat sedem,in illam redundat illius sedis dignitas & participatio quædam,secundum quam potest præcise concipi,& coli.Ex quo non fit,humanitatem habere distinctam sedem,sed potius sequitur, humanitatem per se non habere sedem, neque ita illi in abstracto consideratæ convenire totam majestatem personæ sedentis,sicut ipsi personæ vel divinæ naturæ. Quod si quis inferat,hinc sequi,humanitatem non adorari, quia adorari solum est ejus,qui in throno, seu dignitate sedet, respondetur, hoc esse verum de propriissima & completa adoratione,de qua Cyrillus eo loco agebat: incomplete tamen ac minus proprie ex præcisione mentis ac cogitationis humanæ non repugnat,humanitatem in abstracto consideratam adorari.

Atque hinc facile respondetur ad Athanasium; solum enim docere intendit contra Nestorianos,corpus Christi & Verbum eadem adoratione completa & integra coli, & non esse adoranda tanquam reipsa separata, & personaliter disjuncta,non vero excludit Athanasius, quin præcisione mentis possit unumquodque secundum propria concipi.Cujus argumentum manifestum sumitur ex illis verbis: *Neque Verbum adoraturi, Verbum a carne longe seponimus*. Nam secundum præcisionem mentis clarum est, posse nos Verbum præcise concipere & adorare:ergo,cum ait:*Verbum non longe seponimus*, loquitur de abstractione negativa,& de separatione in re ipsa: ergo eodem sensu intelligendus est, cum dicit e contrario, corpus non separari a Verbo. Atque idem plane est sensus Ambrosii,nam dividere Christum, ut supra dixi, non est præscindere,sed negare unitatem personæ:hoc autem modo non dividit Christum,qui humanitatem ejus præcise cogitat & adorat,sed solum distinguit naturas: dicit autem paulo inferius idem Ambrosius: Non divido Christum, cum carnis ejus, divinitatisque distinguo substantiam.

Ad Augustinum respondetur,eodem sensu loqui,quo cæteros Patres:cum ergo ait,Adorando Christum non esse de sola carne cogitandum, sensus est non esse de Christo cogitandum tanquam de puro homine; de quo nihil possit altius ac excellentius cogitari, quam sit caro seu humanitas;qui autem de Christo cogitat excellentiam, quam habet in humanitate,etiam si aliam excellentiam non consideret,dummodo non excludat, non remanet in carne,quia vere credit divinitatem ejus, etiam si de ea actu non cogitet.Præsertim, quia aliud est loqui de Christo,prout Augustinus loquitur,aliud de humanitate, de qua nos nunc agimus:Christus enim semper cogitandus est Deus,humanitas vero non potest cogitari Deus. Unde,si ob hanc solam causam dicatur aliquis sistere in carne,quia cogitans humanitatem non apprehendit illam ut Deum,neque ut divinam & increatam naturam, non male facit neque errat;imo contrarium cogitando valde erraret:immerito tamen dicetur hujusmodi homo remanere in carne,si cogitet illam humanitatem non ut divinam,sed ut deificatam naturam, aut divino Spiritu excellenti modo sanctificatam.

Ad Theodoretum respondetur, ibi loqui de illa adoratione,qua humanitas cum Verbo, & in Verbo, simul adoratur, quod merito dicit esse magnum miraculum, quia fundatur in admirabili hypostatica unione. De alio vero modo adorationis per mentis præcisionem nullum ibi sermonem habet,& sicut talem modum non docet, ita neque excludit.

Dices, esto verum sit, prædictos Patres non habuisse sermonem de hoc adorationis modo, neque illum aperte exclusisse,tamen,cum semper meminerint unius adorationis perfectissimæ & excellentissimæ latriæ Verbi incarnati & humanitatis ejus, hoc ipso videntur omnem aliam excludere; non est ergo sine auctoritate Patrum introducenda.Respondetur,in primis falsum esse,eos virtute vel implicite negasse hunc modum adorationis, quia expressam mentionem illius non fecerunt, cum in

Objectio.

hoc modo nihil contineatur contrarium doctrinæ ipsorum,sed potius ex ea colligi possit,cum doceant, naturas ipsas, sicut manserunt distinctæ, ita etiam esse diversæ dignitatis & excellentiæ. Additque aperte Damascenus,cogitatione secerni posse.Deinde, quod Patres non fecerint expressam mentionem hujus adorationis, occasio fuit,quia cum hæreticis disputabant, contra quos nihil deserviebat hic adorationis modus, vel etiam, quia loquebantur, de adoratione,quæ regulariter ac publice est in usu Ecclesiæ.Satis ergo est,quod D.Tho.& scholastici omnes hos modos adorationis distinxerint & declaraverint. Et ex dicendis inferius de adoratione imaginum constabit magis hic adorationis modus.

Ultimo definitur facile ex dictis, quid dicendum esset de humanitate Christi, si re ipsa separaretur a Verbo. Refert enim Waldensis l.1.doctr.fid. antiqu. art.3.c.44. Wicleffum dixisse,humanitatem in eo casu esse adorandam latria:intelligebat autem de latria suprema, & absoluta,ut patet ex illis verbis Waldensis: *Adoratione illa,qua Scriptura dicit,Dominum Deum tuum adorabis, & illi soli servies*. Quo sensu est plane falsa & erronea sententia.Et in sensu contrario dixerunt Aug. serm. 59. de ver.Dom.& Epiphan.in Ancor.humanitatem,si esset separata,non fore adorandam,suprema scilicet, & absoluta adoratione. Nihilominus aliqua inferiori adoratione coli posset talis humanitas:nam, si retineret eadem dona creata gratiæ,proprie & absolute adoraretur hyperdulia,ut per se clarum est,cum vero jam non esset unita, non posset ratione unionis actualis adorari. An vero propter unionem præcedentem esset aliquo modo adorabilis,dicemus commodius infra de adoratione reliquiarũ disputando.Sed objici potest, nam licet humanitas separaretur a Verbo, maneret in illa dignitas redemptoris, ratione cujus mereretur adorationem latriæ. Respondetur,esse redemptorem proprie convenire personæ, non naturæ; persona autem, quæ tunc illa humanitate subsisteret,non esset redemptor,sed solum haberet in se naturam,quæ in Verbo fuit principium proximum seu organum redemptionis: hæc autem dignitas, ut bene notavit Scotus in 3.dist.9.non est fundamentum sufficiens adorationis latriæ,sed solum hyperduliæ:beneficium enim redemptionis,vel potius vis & potestas redimendi,solum in principali auctore esse potest sufficiens ratio adorationis latriæ:quia solum illa excellentia est in eo ordine suprema & infinita.

Christi humanitas ab ipso in re sejuncta, quo cultu venerabilis existeret.

Instantiæ fit satis.

ARTICULUS III.

Utrum Imago Christi sit adoranda adoratione latriæ. 146.

AD tertium sic proceditur.Videtur,quod imago Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Dicitur enim Exod.20.Non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem Sed nulla adoratio est facienda contra Dei præceptum. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.

2 2.q 81. a.1 ad 3. & q 49. a.2.ad 2. Et inf.ar.4. corp.& a.5. ad 2. & 3.d.9. q.1. a.2 q.2.

2. *Præterea,Operibus Gentilium non debemus communicare,ut Apost.dicit Ephes. 5. Sed Gentiles de hoc præcipue inculpabantur,quod commutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis,ut dicitur Rom.1. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

3. *Præterea, Christo debetur adoratio latriæ ratione divinitatis,non ratione humanitatis. Sed imagini divinitatis ejus,quæ est animæ rationali impressa,non debetur adoratio latriæ.Ergo multo minus imagini corporali,quæ repræsentat humanitatem ipsius.*

4. *Præterea:Nihil videtur esse in cultu divino faciendum,nisi quod est a Deo institutum:unde Apostolus 1. ad Corinth.11.traditurus doctrinam de sacrificio Ecclesiæ, dicit:Ego accepi a Domino quod & tradidi vobis.Sed nulla traditio in Scriptura invenitur de adorandis imaginibus. Ergo imago Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

Sed contra est, quod Damasc. inducit Basilium dicentem, Imaginis honor prototypum pervenit,id est exemplar.Sed ipsum exemplar,scilicet Christus, est adorandus adoratione latriæ.Ergo & ejus imago.*

Li.4.c.17. non longe a prin.

Respondeo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in libro de Memoria & reminiscentia: duplex est motus animæ in imaginem. Unus quidem in ipsam imaginem, secundum quod res quædam est, alio modo in imaginem, in*

Cap. 2. circa med.to.2.

in quantum est imago alterius. Et inter hos duos motus est hæc differentia: quia primus motus, quo quis movetur in imaginem, ut est res quædam, est alius a motu, qui est in rem: secundus autem motus, qui est in imaginem, in quantum est imago, est unus & idem cum illo, qui est in rem. Sic ergo dicendum est, quod imagini Christi in quantum est res quædam (puta lignum sculptum vel pictum) nulla reverentia exhibetur: quia reverentia non nisi rationali naturæ debetur. Relinquitur ergo quod exhibeatur ei reverentia solum in quantum est imago, & sic sequitur, quod eadem reverentia exhibeatur imagini Christi & ipsi Christo. Cum ergo Christus adoretur adoratione latriæ, consequens est quod ejus imago sit adoratione latriæ adoranda.

Ad primum ergo dicendum, quod non prohibetur illo præcepto facere quamcunque sculpturam vel similitudinem, sed facere ad adorandum. Unde subdit: Non adorabis ea, neque coles. Quia, sicut dictum est, idem est motus in imaginem & in rem, eo modo prohibetur adoratio imaginis, quo prohibetur adoratio rei, cujus imago est. Unde ibi intelligitur prohiberi adoratio imaginum, quas Gentiles faciebant in venerationem deorum suorum, id est dæmonum. Et ideo præmittitur. Non habebis deos alienos coram me. Ipsi autem vero Deo, cum sit incorporeus, nulla imago corporalis poterat poni: quia, ut Damascen. dicit, insipientia summæ est & impietatis, figurare quod est divinum. Sed quia in novo Testamento Deus factus est homo, potest in sui imagine corporali adorari.*

Lib. 4. c. 17. ante med.

*Ad secundum dicendum, quod Apostolus prohibet operibus infructuosis Gentilium communicare, communicare autem utilibus eorum operibus Apostolus non prohibet. Adoratio autem imaginum est inter infructuosa opera computanda quantum ad duo. Primo quidem quantum ad hoc, quod quidam eorum adorabant ipsas imagines ut res quasdam, credentes in eis esse aliquid numinis propter responsa, quæ dæmones in eis dabant, & alios hujusmodi effectus mirabiles. Secundo, propter res quarum erant imagines, statuebant enim hujusmodi imagines aliquibus creaturis, quas in eis veneratione latriæ venerabantur. Nos autem adoramus adoratione latriæ imaginem Christi, qui est verus Deus, non propter ipsam imaginem, sed propter rem cujus imago est, sicut dictum est. **

In corp. art.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ rationali debetur reverentia propter se ipsam: & ideo si creaturæ rationali, in qua est imago Dei, exhiberetur adoratio latriæ, posset esse erroris occasio, ut scilicet motus adorantis sisteret in homine in quantum est res quædam, & non referretur in Deum cujus est imago. Quod non potest contingere de imagine sculpta vel picta in materia sensibili.

Ad quartum dicendum, quod Apostoli familiari instinctu Spiritus S. quædam Ecclesiis tradiderunt servanda, quæ non reliquerunt in scriptis sed in observatione Ecclesiæ per successionem fidelium. Unde ipse Apostolus dicit 2. ad Thess. 2. State, & tenete traditiones, quas didicistis, sive per sermonem, scilicet ore prolatum, sive per epistolam, scilicet scripto transmissam. Et inter hujusmodi traditiones est imaginum Christi adoratio. Unde & beatus Lucas dicitur depinxisse Christi imaginem, quæ Romæ habetur.

COMMENTARIUS.

QUæ D.Th. docet tam in corp. art. quam in singulis solutionibus argument. prolixa disputatione, & examinatione indigent, & ideo rem ipsam tractantes, commodius mentem, & literam D.Th. explicabimus.

DISPUTATIO LIV.

In septem sectiones distributa.

De usu, & adoratione imaginum.

ETsi D. Tho. de solius Christi imagine quæstionem proponat: tamen quia eadem fere difficultas de omnibus imaginibus Dei, & sanctorum versatur, omniumque cognitio commodius simul tradetur, ideo de omnibus exacte disputandum est. De quibus primum generatim videbimus, an retinendæ sint imagines, deinde qua reverentia, & cultu tractandæ, ubi etiam obiter attingemus nonnulla de cultu aliis signis, & rebus sacris debito.

SECTIO I.

Utrum liceat, & expediat Ecclesiæ, Christi, & Sanctorum hominum imaginibus uti.

OMnes fere infideles, Christi Ecclesiam calumniati sunt, eo quod hominum imaginibus utatur, & præsertim, quod ad ornatum templorum, vel rerum sacrarum, ut vestium, vasorum, & similium, eas fieri, seu depingi permittat. Hæc fuit consuetudo non tantum hæreticorum, sed etiam Hebræorum, & Saracenorum, ut colligitur ex multis, quæ in VII. Synod. act. 4. & 5. referuntur; Nicephorus tamen l. 16. hist. c. 27. quendam hæreticum vocatum Renajam dicit fuisse primum, qui vocem illam evomuit, Christi & eorum, qui illi placuere, imagines venerandas non esse. Ex Imperatoribus, primus omnium Philippicus imagines Sanctorum e parietibus sanctæ Sophiæ ignominiæ causa abradi jussit, cui Constantinus Papa restitit (ut Platina refert); sed ille non tam erravit in doctrina de imaginibus, quam in aliis dogmatibus fidei: nec tam ex errore, quam ex odio, imagines non omnium sanctorum, sed illorum Patrum, qui sextæ Synodo interfuerant, delevit. Legatur Paul. Diaconus lib. 18. in addit. Eutropii, & li. etiam 21. Jam vero Leo III. dictus Isaurus, a quibusdam Judæis deceptus, hunc errorem vehementissime auxit, nam & imagines e templis deponi aut deleri præcepit, & igni tradi, & fideles, qui ei contradicere ausi sunt, interfecit, ut referunt Paulus diaconus, & Zonaras in vita ipsius, & Cedrenus in compendio historiæ, & Sanderus l. 7. de visib. Monar. hæresi 130. & Plat. in Greg. II. refert, illum Leoni restitisse, & Greg. III. illum excommunicasse, & Imperio privasse: & hanc fuisse primam occasionem, propter quam a Græcis Imperatoribus Latina Ecclesia defecit. In eodem errore perstitit Constantinus V. dictus Copronymus Leonis filius, qui etiam Nestorianus fuit, ut ex eisdem historiis constat, qui conciliabulum Constantinopolitanum contra imagines congregavit. Retinuit postea eundem errorem Leo IV. quo mortuo Irene uxor ejus, & Constantinus VI. ejus filius Catholicam Ecclesiam defenderunt, & eorum tempore Adrianus I. congregavit VII. Synodum II. Nicænam pro imaginum defensione. Ille vero Constantinus grandior factus, repudiata Nicæna Synodo, errori Iconomachorum adhæsit. Ante quos omnes Imperatores Julianus Apostata imaginem Christi confregit, & Christianis, quod imagines ut idola, adorarent, objecit, & Cyril. Alexandrin. lib. 6. contra illum circa med. & Sozomen. lib. 5. histor. cap. 20. testantur. Postea vero hunc errorem secutus est Felix, ut docet Concil. Senonen. Decre. fidei cap. 14. & ejus discipulus Claudius Taurinensis Episcopus, ut refert Jonas Aurelian. libris de cultu imaginum, quos contra illum scripsit. Postea Wicleff eundem errorem amplexus est, ut late Walden. tractat to. 3. de sacramental. c. 50. & seqq. qui in Concil. Constantiensi sess. 15. damnatus est. Denique Lutherus, Calvinus, Zuinglius, Carolstadius, & reliqui hujus temporis heretici vehementer contra imagines invehuntur, ut referunt Prate. sub eorum nominibus, Lindanus in suo Dubit. dial. 2. Cochlæus in actis Lutheri, & Sanderus l. de typica imaginum adoratione. Fundamenta hujus erroris postea proponemus, & varios modos, quibus hic error explicari, & affirmari potest, declarabimus.

Iconomachæ hæresis.

Advertendum est ergo, imagines variis modis, & propter diversas causas depingi posse, primo propter historiam, ut videlicet, sicut verbis, vel scriptis facta antiquorum in memoriam revocantur, ita etiam per imagines, seu picturas oculis quasi cernenda proponantur. Secundo possunt imagines depingi, quæ simpliciter personas aliquas repræsentent, idque vel propter ornatum tantum, vel propter voluntatem, sicut depinguntur figuræ animalium, vel aliarum rerum inferiorum, vel propter recordationem, & amorem rei repræsentatæ, vel denique propter aliquem cultum, & venerationem.

Dico igitur primo, usum imaginum non esse prohibitum, sed potius per se loquendo licitum esse, & honestum, & ideo merito in Catholica Ecclesia retineri. Hæc conclusio est fide, & fundamentum habet in nonnullis sacræ Scripturæ locis, quos melius sectio. sequenti tractabimus. Nunc potissimum probatur usu, & traditione Ecclesiæ, quam ab ipso Christo Domino originem duxisse

Imaginū usus honestus.

con-

constat. Primo enim ipse suę faciei imaginem linteo impressam reliquit, quæ Romæ adhuc servatur, & ostenditur, ut habet antiqua traditio. Secundo similiter reliquit sui corporis delineamenta impressa in syndone, in qua involutus jacuit in sepulchro, & Taurini servari & demonstrari dicitur. Tertio, misit effigiem suam Abagaro regi Edessæ, ut testantur Stephanus, & Adrianus Pontifices apud Ivonem 4. part. sui decreti c. 83. & habetur etiam in lib. Adriani de imaginibus non longe a princ. in 3. tomo Conciliorum, & eandem historiam refert Damasc. lib. 4. de fide c. 17. & orat. 1. de imaginibus circa finem; & Evagrius lib. 4. hist. c. 26. addit, ob præsentiam illius imaginis, civitatem Edessæ sæpe fuisse incendio liberatam. Idem refert Nicephor. lib. 2. hist. cap. 17. subjungens, eodem tempore reges Persarum, Christi, & ejus matris imagines accepisse. Referunt etiam hanc imaginem postea fuisse Constantinopolim translatam, ejusque trãslationis festum anniversaria Græcorum solennitate celebrari 16. Augusti, ut patet ex Calendario Græco, seu menologio; quod latinum fecit Genebrar. & habetur to. 4. Bibliot. sanct. Quarto, est vetus historia de imagine Christi Domini crucifixi a Nicodemo depicta, quam postea Judæi contumeliis affecerunt, & lancea transfixerunt, & ab illa sanguis profluxit, quo multorum corpora, & mentes sanatæ sunt, teste Athanas. vel sub nomine ejus, aliquo antiquo auctore, ser. de Passione imaginis Domini, quam historiam VII. Syn. act. 4. & citat, & approbat. Quinto, habetur etiam antiqua traditione, mulierem illam, quam Christus a fluxu sanguinis liberavit, in memoriam tanti beneficii, imaginem, seu statuam Salvatoris Cæsareæ erexisse, quod refert Eus. l. 7. hist. c. 14. ubi addit, juxta illam imaginem nasci solitam herbam, quæ cum primum fimbriam imaginis attingebat, similem morbum curabat. Quam historiam recipit etiam dicta VII. Syn. act. 4. in ep. Germani Patriarchæ Constantin. circa fin. ejusdem meminit Niceph. l. 6. hist. c. 15. & Damasc. orat. 3. de imaginibus circa medium, & Theophyl. Matth. 9. Indicat autem Ambr. l. de Salomone c. 5. mulierem illam fuisse Martham, quod ex Eusebio colligi non potest, solum enim dicit ex illa civitate Cæsareæ fuisse oriundam & pro foribus domus suæ illam statuam æneam posuisse. Sexto est vulgaris traditio, cujus hic D. Th. ad 4. meminit, de imaginibus Christi, & Virginis, a B. Luca depictis, in quarum memoriam, & venerationem amplissima, & antiquissima monumẽta constructa sunt, quæ adhuc oculis cernuntur. Harum imaginum fecit mentionem Niceph. l. 2. hist. c. 43. & l. 6. c. 16 & l. 14. c. 2 & Simon Metaph. in vita S. Lucæ. Septimo, habemus ex antiquis historiis Sylvestrum P. imagines Petri, & Pauli, quas apud se habebat, Constantino Imperatori ostendisse, quibus ille cognovit eosdem esse, qui sibi in visione apparuerant. Ita refert Niceph. l. 7. hist. c. 33. & in edicto Constantini, quod 1. to. Conciliorum habetur, ubi etiam dicitur eosdem Sylvestrum & Constantinum variis ędificatis templis in eis multas imagines posuisse, quos sequentes Pontifices imitati sunt; ut ex Damaso, Platina, & aliis, qui vitas Pontificum scripserunt, constat. Meminit etiam Eus. l. 1. hist. c. ult. & l. 7. c. 14. imaginum Petri & Pauli, quibus fere a principio Ecclesia Romana usa est.

Salvatoris imagines.

Octavo colligi potest hæc eadem traditio ex antiquorum Patrum scriptis, Dionysii, Athanas. Basil. Chrysost & aliorum, quorum testimonia in VII. Synod. act. 3. 4. & 5. magna ex parte referuntur. Plura etiam congessit Damascen. orat. 1. & 3. de imaginibus, qui etiam l. 4. de fide c. 16. *Statuas*, inquit, *sanctorum erigimus, & visibiles imagines*. Et August. l. 10. confess. c. 34. reprehendit picturas, quando in eis non servatur usus necessarius, & pia significatio, & lib. 1. de consensu Evangelist. c. 10. satis significat suo tempore fuisse in usu imagines Petri & Pauli, & l. 20. contra Faust. c. 73. idem habet de imagine Abrahæ filium sacrificare volentis, & lib. 5. contra Julian. similia docet de imaginibus Adæ & Evæ, Gregorius lib. 9. epist. 9. reprehendit Serenum Episcop. quod imagines confregisset, quamquam id non tam ex errore, quam ex zelo indiscreto fecisse significet. Plura Patrum testimonia in sequentibus adducemus.

Ultimo argumentor ratione, quia vel usus harum imaginum est malus intrinsece, & ex natura sua, vel quia prohibitus speciali lege positiva divina, aut humana, vel denique, quia scandalum, seu periculum idololatriæ induccre potest. Nihil autem horum dici potest. Primum enim est plane falsum, quia usus imaginum absolute, & simpliciter non est intrinsece malus; ergo nec usus imaginum Sanctorum hominum; probatur consequentia, quia si in aliquarum imaginum usu potest honestas, & utilitas inveniri, maxime in iis, quæ Sanctos repræsentant: tum quia tanto imagines sunt digniores, quanto exemplaria utiliora sunt, & honestiora: tum etiam propter varias utilitates, quæ in iis imaginibus inveniuntur, quas statim referemus. Antecedens vero probatur, quia si usus imaginum omnium esset intrinsece malus, ipsa etiam ars pingendi esset omnino mala, quia nunquam habere posset bonum usum; consequens est evidenter falsum, nam Deus ipse interdum hanc artem approbavit, & infudit, ut ex 31. & 35. c. Exodi colligitur. Deinde in objecto hujus artis nulla est intrinseca deformitas, & potest non solum ad ornatum, sed etiam ad convenientes usus humanæ vitæ conferre, cur ergo erit omnino mala? Præterea Deus res omnes fecit aliquo modo ad sui imitationem, & præsertim hominem, quem ad sui imaginem condidit; est ergo ars imaginum effectrix, quædam imitatio seu participatio artis divinæ. Unde ergo habet, ut sit per se mala? Præterea, in antiquo etiam templo variæ figuræ & imagines depictæ sunt, ut patet ex 3. Regum 6. 7. & 8. 2. Paral. 3. & nunquam accusatus est Salomon, quod in hoc male egerit. Denique omnis nostra cognitio repræsentatione quadam, & veluti quibusdam imaginibus perficitur, unde exteriores imagines multum illi deservire possunt; non sunt ergo per se malæ. Secundum membrum facile etiam refellitur, quod enim nulla sit humana lex, quæ imagines prohibeat, per se notum est. Quod etiam nulla sit talis lex divina specialiter in lege Evangelica lata, constat, quia neque in toto novo Testamento scripta est, neque ex traditione, aut usu Ecclesiæ colligi potest, cum potius contraria consuetudo, & traditio manifesta sit, ut diximus. Nec denique ex veteri Testamento afferri potest hujusmodi lex, tum quia revera nulla fuit talis lex, quæ omnes omnino imagines prohiberet: tum etiam quia, & si fuisset talis lex, non esset moralis, quia non prohiberet rem natura sua bonis moribus contrariam, ut ostensum est, sed esset cæremonialis, & ita jam cessasset, & vim obligandi non haberet. Quę omnia in sequentibus latius explicabimus. Tertium caput falsum etiam esse ostenditur primo, quia simili ratione probaretur, solem, lunam, stellas, & alias nobiles creaturas ob usum hominum malas esse, quia potissima idololatriæ occasio ab illis sumpta est. Secundo, quia hoc periculum in Ecclesia Catholica moraliter nullum est, in qua & vera unius Dei cognitio, & Sanctorum hominum existimatio Christianis omnibus nota est. Quare probabiliter timeri non potest, ne Sanctorum picturæ, aut Dii, aut per se honore dignæ censeantur. Quod si fortasse interdum nonnulla subrepat ignorantia, ad pastores Ecclesiæ pertinet illam diligenter removere, non vero eam ob causam, universam Ecclesiam imaginum decore, & utilitate privare: majora enim incommoda, & crassior ignorantia inde oriri posset, nam (ut jam dicam) imagines & indoctos docent, & omnium memoriam, & devotionem excitant. Relinquitur ergo, hunc imaginum usum nullo ex capite malum, aut prohibitum esse.

Ars imaginum effectiva, honesta est.

Dicendum ergo secundo est, hunc imaginum usum propter varios honestos fines in Ecclesia introductum esse. Primo quidem ad instruendam rudem, atque indoctam plebem, ut eleganter Damasc. loco supra citato dixit: *Solet enim* (ut recte dixit Greg. Nyss. orat. de sancto Theodoro) *etiam figura tacens in pariete loqui, maximeque prodesse*; & ut inquit Chrys. hom. 33. in Jo: *Mens familiarium rerum imagine concepta, magis suscitatur, & tanquam in pictura, rem ipsam magis amplectitur*; & Greg. dicta in ep. 9. *Quod legentibus*, inquit, *scriptura, hoc præstat idiotis pictura*. Quapropter sicut historia honesta est & Ecclesiæ necessaria: ita & sanctarum imaginum usus, omnes enim historiæ utilitates ad imagines accommodari posse facile constat. Secundo hujusmodi imagines quædam sunt fidei, & amoris testimonia, & omnium virtutum fomentum, profitemur enim credere mysteria, quæ depingimus, excitamur deinde ad petenda Sanctorũ subsidia: signa etiam amoris exhibemus, dum quos diligimus, quoad possumus, cupimus habere præsentes, ut Chrysost. dixit hom. 35. in Matth. Excitamur præterea ad

Imaginũ usus quã sit utilis.

ad memoriam beneficiorum Dei, & gratiarum actionem, ut dixit Greg. l. 7. ep. 53. Denique, visis Sanctorum imaginibus, eorum vita, & exempla in memoriam revocantur, atque hoc modo ad eorum imitationem, & omnium virtutum exercitium invitamur, ut Damascen. l. 4. c. 17. notavit. Tertio harum imaginum usus, honor est ipsorum Sanctorum; omnes enim nationes, quasi dictante natura, hoc signo honoris usæ sunt, erigendo statuas, vel imagines insignium virorum in eorum excellentiæ, & virtutis testimonium, ut disp. præced. ex Arist. notavimus, & tradit etiam Plin. l. 35. hist. c. 2. & in Codice habetur titulus de statuis, & imaginibus insignium personarum & privilegiis illis concessis. Hunc autem morem utpote honestum, & rectæ rationi consentaneum, si in vera sanctitate, veraque rerum existimatione fundatus sit, Ecclesia retinuit, ut ex citata traditione constat, & ex VII. Synod. act. 2. 4. & 6. Basil. hom. de 40. martyr. in princ. & epist. 49. aliàs 40. Chrysost. hom. 2. & 3. ad pop. Euseb. l. 7. hist. c. 14. Niceph. l. 6. c. 16. qui ita intelligendi sunt, cum dicunt, imaginum usum ex gentium consuetudine esse introductum, non quidem eorum imitando errores, sed potius corrigendo.

Imagines sanctorũ, honesta templorũ ornamenta.

Et ex his sequitur, non solum licere depingere imagines historiam continentes, sed etiam simplices picturas, seu imagines, ipsas solas personas repræsentantes, traditio enim, & testimonia Sanctorum, quæ adduximus, æque de utrisque procedunt: & rationes, seu utilitates imaginum, quas notavimus, utrisque imaginibus communes sunt, ut per se facile constare potest.

Secundo sequitur, has Sanctorum imagines & honeste, & convenienter in templis, & rebus sacris collocari: hoc enim etiam probat in primis citata traditio, ostendimus enim, Sylvestrum & Constantinum, & alios Pontifices, Christi, & sanctorum imaginibus templa ornasse. Et Nicephor. l. 10. c. 30. refert, illam Christi imaginem, quam diximus Cæsareæ fuisse erectam a muliere, quæ sanguinis fluxu laborabat, postea fuisse a Christianis in Ecclesiam translatam, & honoratiori loco positam, & l. 14. c. 2. refert Pulcheriam Augustam, Constantinopoli templum insigne ædificasse, & in eo imaginem Virginis, quam Lucas Evangelista in tabula depictam reliquit, posuisse, & ex aliis Sanctis Patribus, quos citavimus, & ex VII. Synodo, id manifeste colligitur. Ratio etiam supra facta idem convincit, quia imagines inter alias causas eriguntur in honorem, & cultum Sanctorum; ergo merito collocantur in templis, ac locis Deo in honorem sanctorum dicatis. Deinde, quia nullum esse potest templorum ornamentum, magis accommodatum. Denique quia nihil turpe, aut contra rationem in hoc facto ostendi potest. Unde sect. seq. ostendemus, jussu ipsius Dei, aliquas imagines in veteri templo, & in illius sacris vasis fuisse depictas. Plura ex veteribus Patribus ad hæc omnia confirmanda, quæ de imaginibus diximus, præter multa alia, quæ in VII. Synod. & in orationib. Damasceni, & in libris Jonæ Aurelian. de imaginibus continentur, videri possunt in Alano Copo dial. 4. & 5. Sandero l. de imag. Fevardentio in scholiis Irenæi, l. 1. c. 25. Pamel. in scholiis Tertulliani in apolog. n. 184.

Objectio.

Sed objicitur primo, quia Scriptura sacra Exod. 20. Deuteronom. 4. & 5. usum imaginum omnino prohibet, quod præceptum ita semper fuit ab Hebræis intellectum, & servatum, ut Burgensis super Exodum refert. Unde constat ex veteribus historiis, Judæos, postquam e Gentilibus regibus gubernari cœperunt, constantissime illis restitisse, ne aliquam imaginem Jerosolymam afferrent, ut videre licet in Josepho lib. 17. antiquit. c. 8. & lib. 18. c. 3. & 4. & lib. 2. de bello Judaico c. 8. Secundo objiciunt Concilium Constantinopolitan. V. quod imaginum usum damnavit, & VI. Synodum canone 100. & Concil. Elibertinum, canone 36. prohibentia picturas. Tertio objiciunt Epiphanium in epist. ad Joan. Jerosolymitanum, ubi ipse refert, cum ingressus quandam Ecclesiam, imaginem velo depictam vidisset, illud statim scidisse, quod talis pictura contra divinum præceptum existeret. Quarto, quia hujusmodi imagines in templo præsertim collocatæ, infirmos facile possunt decipere, ut eas vivere, & spiritum habere existiment, ut August. epist. 49. & super Psal. 113. indicant.

Responſ. ad object.

Ad primum dicetur latius sect. seq. Nunc breviter respondetur, illis locis non prohiberi omnes imagines absolute, & simpliciter: constat enim Exod. 25. præcepisse Deum imaginem Cherubim poni super arcam, & Num. 21. fieri serpentem æneum, & 3. lib. Reg. 6. & 2. Paralip. 3. juxta propitiatoriũ, positus est Cherubim, & in parietibus templi ad ejus ornatum fuerunt depictæ aliæ imagines, ut ex citatis locis notavit VII. Synod. act. 4. in principio. Ex illis igitur testimoniis ad summum colligi potest, fuisse in lege veteri prohibitas imagines Dei: quod quomodo intelligendum sit, seq. sect. dicetur.

Ad secundum, quod ad Concilium illud Constantinopolitanum attinet, respondetur illud non fuisse legitimum, cum neque auctoritate Pontificis congregatum, neque confirmatum fuerit. Deinde non fuit universale, quia non solum totus Occidens, sed etiam præcipui Patriarchæ, & Episcopi Orientales in illo defuerunt, unde Leo IX. epist. ad Michaelem c. 22. *nefandam Synodum* eam appellat & illius acta in VII. Synodo act. 6. sigillatim damnata sunt. Quam VII. Synodum, seu II. Nicænam, universalem, legitimamque fuisse constat, quia auctoritate Adriani primi, tercentum, & quinquaginta Patres ad illam convenerunt, & sub ejus obedientia, ac præsidentibus ejus Legatis processit, ac denique ab eodem, & a Leone III. confirmata est, ut ex Photio, Psello, & Platina constat, & ex Ivone 4. part. sui decreti. c. 147. Ad illum vero Canonem sextæ Synodi, qui inter Trullianos ponitur, quidquid de illorum Canonum auctoritate sit, respondetur male citari, quia non prohibet Sanctorum imagines, sed picturas (hæc enim sunt verba Canonis) *Quæ oculos præstringunt, & mentem corrumpunt, & ad turpium voluptatum movent incendia*. Quo modo Concilium etiam Tridentin. sess. 25. sancte monuit, in sacro imaginum usu omnem superstitionem, omnemque lasciviam esse vitandam, ita ut procaci venustate imagines non pingantur, neque ornentur.

Difficilius explicatur decretum Concilii Elibertini, quod quia provinciale fuit, & paucorum Episcoporum, Cano lib. 5. de locis c. 4. non dubitavit concedere, illud errasse. Alii autem respondent, illud Concilium solum prohibuisse proprias imagines Dei. Alii dicunt prohibuisse, ne imagines ritu Gentilico adorentur, & depingantur. Sed hæc omnia sine fundamento dicuntur, verba enim illius Canonis, quæ in 1. to. Concil. & de consecrat. dist. 4. cap. Placuit, & in decreto Ivon. 3. par. cap. 40. habentur, hæc sunt: *Placuit in Ecclesiis picturas esse non debere, ne quod colitur, & adoratur, in parietibus depingatur.* Ex quibus verbis non obscure colligitur, ibi non prohiberi imagines simpliciter, sed ne in parietibus Ecclesiarum depingerentur. Quæ lex potuit eo tempore expedire fuit enim illud Concilium circa tempora Concilii Niceni, quando idololatria adhuc vigebat, unde facile accidere poterat, ut imagines Sanctorum in parietibus depictæ ab infidelibus irreverenter tractarentur. Ita respondet Alanus dialog. 5. c. 16. Sander. lib. 2. c. 4. Ayala lib. de traditionib. 3. par. c. de antiquit. imagin. qui aliam rationem illius decreti subjungit, scilicet, quia imagines in parietibus depictæ facile deformantur, quia vero hoc incommodum diligentia evitari potest, & antiqua illa necessitas jam cessavit, ideo decretum illud usu abrogatum est, & in VII. Synod. hujusmodi imagines parietibus depictæ admittuntur.

Ad tertium de illo Epiphanii testimonio varia a Doctoribus dicta sunt. Castro l. 8. contra hæres. verbo imago, quamvis Epiphanium ab hæresi excuset, quod non pertinacia animi, nec contra Ecclesiæ definitionem, quæ tunc esset, ita fuerit opinatus, concedit tamen eum in illo errore fuisse versatum. Non est tamen satis considerate locutus. Waldens. to. 3. de sacramenta lib. c. 157. non minus incaute dicit Epiph. motum fuisse zelo, non secundum scientiam, Damasc. vero orat. 1. de imagi. quem Jonas Aurelia. lib. 1. imitatur, primum dicit, etiam si Epiphanius in eam sententiam incidisset, non esse audiendum contra cæterorum Patrum auctoritatem. Secundo addit (& hæc est vera responsio) partem illam extremam illius epist. non esse Epiphanii, sed ab aliquo hæretico suppositam, cujus rei varias conjecturas congerit Alan. supra c. 20. tres vero, aut quatuor sunt potissimæ. Prima est, quod in VII. Synod. act. 6. duo testimonia Epiphan. afferuntur, quibus abutebantur hæretici, qui convicti sunt illa falso confinxisse, & Epiphanio imposuisse: si autem in hac epistola Epiphanii hæc pars eo tempore lege-

geretur, certe hæretici illam maxime urgerent. Signum est ergo eam partem non fuisse ab Epiphanio scriptam, sed postea ab hæreticis impositam. Hanc enim esse hæreticorum consuetudinem constat ex eadem VII. Syn. act. 3.8. ubi Macharius confessus est se mutasse testimonia Sanctorum, & Adrianus in responsione ad Carolum ostendit hæreticos corrupisse epistolas Cyrilli ad Successum, & similia videri possunt in Euseb. lib. 4. hist. c. 25 Athan. epist. ad Serapionem, Nicolao etiam Papa epist. ad Leonem. Secundo ex contextu epistolæ hoc non obscure colligitur, nam pars illa, in qua hæc fabula continetur, extrema est totius epistolæ, quæ incipit ab illo § *Præterea audivi quosdam &c.* antequam particula epistolæ est absoluta, & completa, ut patet ex ultima clausula: *Deus autem pacis det vobis juxta suam clementiam, ut conteratur Satanas &c.* Tertio Greg. l. 9. ep. 9. reprehendens Serenum dicit, nullum antiquorum Patrum ausum esse imagines confringere, neque de ullo hoc esse scriptum. 4. Constat ex Chrys. Basil. Athan. Greg. Nazianz. & Nys. & aliis Patribus Epiphanio æqualibus, ea ætate usum imaginum in Ecclesia Græca, & universo Oriente frequentissimum fuisse. Qui ergo verisimile est, novum & inusitatum Epiphanio visum esse? aut si hoc contra Scripturam esse credidit (ut ibi dicitur) quomodo cæteros errores, atque hæreses impugnans, nunquam hunc usum reprehendit? Addo tandem in illa epistola non satis explicari, cujus fuerit figura in illo linteo depicta, nec dicitur fuisse alicujus sancti: unde fortasse contingere potuit, ut fuerit alicujus hominis prophani, quod notavit Marianus Victor in scholiis ad hanc epistolam, quæ habetur tom. 2. operum D. Hieronym. epist. 60.

Ad quartum jam responsum est, nullum scandalum creari fidelibus in Catholica Ecclesia ex imaginum usu, quia omnes norunt non ideo proponi, ut per se adorentur, ac si in se aliquid divinum, aut viventem spiritum habeant, sed solum in memoriam, & venerationem sanctorum, quos repræsentant. Augustinus autem ibi citatus loquitur de simulacris & idolis gentium, ut ex contextu, & illius intentione facile patet.

SECTIO II.

Utrum liceat uti Dei, & Angelorum imaginibus.

IN quæstione hac non solum cum hæreticis, sed etiam cum nonnullis Catholicis nobis disputandum est: non enim desunt, qui negent expedire usum imaginum spiritualium rerum, præsertim Dei, & Trinitatis. Quam sententiam inter scholasticos defendit Durand. in 3. dist. 9. q. 2 ad 4. ubi fatuum esse dicit imagines Trinitatis facere, aut venerari. Idem Abulens. 4. c. Deuter. q. 5. & Ayala supra. Cui opinioni videntur Patres interdum non parum favere, quorum dicta statim exponemus. Fundamentum potissimum illorum est, quia Deus (& idem est de angelis) non habet figuram, cum corporeus non sit; ergo non potest depingi, aut corporali imagine repræsentari. Unde Isa. 40. dicitur: *Cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?* & infra: *Cui assimilastis me, & adæquastis, dicit Sanctus?* & c. 46. *Cui assimilastis me, & adæquastis, & comparastis me, & fecistis similem?*

Observandum vero est, duobus modis posse imaginem Dei depingi, vel ad repræsentandum illum, prout in se est per propriam, ac formalem similitudinem: vel solum ad repræsentandum secundum quandam metaphoram aut proportionem, seu sub aliqua specie, in qua interdum in Scriptura sacra apparuisse dicitur.

Dei, & Angelorũ imagines licite, & religiose in usu habentur.

Dicendum est ergo. Primo, non est absolute, & simpliciter reprehendendum usum imaginum Dei, & angelorum, sed potius retineri posse, & expedire, si prudenter fiat. Hæc est communis Theologorum sententia, & quidem (quod ad angelos attinet) aperte traditur in VII. Synod. act. 2. & 5. quamvis ratio, quæ ibi subjungitur, scilicet, quia angeli corporei sunt, non sit probanda, quia nec verum assumit, neque a tota Synodo directe approbata, sed solum est recitata ex quadam epistola Joannis Thessalonicensis: postea vero Tharasius dixit: *Ostendit autem Pater, quod & angelos depingere oporteat, quando circumscribi possunt, & ut homines apparuerunt, sacra Synodus dixit, etiam Domine.* Quo verbo, propositionem ipsam approbat, non utramq; rationem: quamvis etiam necessarium non sit omnes rationes Conciliorum solidas esse. Et probari præterea potest, quia (ut supra dicebamus) Cherubim jussu Dei depicti sunt in antiquo templo, & in Scriptura sacra sæpe inducuntur angeli sub formis rerum sensibilium: quas optime explicat Dionys. ca. 13. & 15. de cœlest. hierarch. & indicat, suo sæculo usum fuisse in Ecclesia depingendi angelos in ea specie, in qua leguntur in Scriptura apparuisse. Quod his verbis clarius dixit Nazian. orat. 23. in principio: *Angelicus est vestitus candor, & splendor, cum corporea forma pinguntur, ad designandam naturalem eorum puritatem.* Et ex actis Constantini, & Sylvestri constat, angelorum imagines in Ecclesiis, quas ædificarunt, posuisse.

Ex his vero ad imagines Dei gradum faciendo, eodem fere modo illarum usus comprobari potest: non est enim dubium, quin in Ecclesia Catholica permissus sit: nunquam autem Romana Ecclesia illum generaliter admitteret, si honestus non esset: quin potius VII. Synod. act. 5. circa med. Spiritus sancti imaginem sub specie columbæ approbat, quam antiquissimam esse constat ex V. Synodo act. 1. in supplicatione clericorum, & monachorum Antiochiæ ad Joan. Patriarch. contra Severum, qui præsumpserat, columbas aureas, & argenteas in formam Spiritus sancti super divina lavacra, & altaria appensas sibi appropriare, dicens, non oportere Spiritum sanctum in specie columbæ nominare. Refert etiam Amphilochius, Basilium Magnum Eucharistiam in hujusmodi columbis asservare solitum esse. Sexta etiam Synod. can. 82. approbat imaginem Christi sub figura agni. Quanquam enim Angelus, Sylv. Armil. & alii Summistæ, & Bartholomæus Miranda in summa Conciliorum intellexerint, illo canone hujusmodi imaginem prohiberi: vera tamen intelligentia illius canonis est, quod potius hanc imaginem admittat, quamvis non in ea tantum specie, sed in propria etiam specie Christum depingi præcipiat. Hic enim sensus, & consentaneus est verbis canonis, si attente legatur, & traditus est ab Adriano I. in epist. ad Tharasium, quæ habetur in VII. Synod. act. 10. & a Tharasio in epist. ad Antiochenos, & Alexandrinos in act. 3. ejusdem Synod. & ab eadem Synodo act. 4. ante med. Et hinc sumitur argumentum, a simili, nam est eadem ratio de hac metaphorica imagine Christi, & de imaginibus Dei, quas etiam metaphoricas esse oportet. Et ideo Concil. Trid. sess. 25. dixit admonendum esse populum, non ideo depingi imagines Dei, quia corporeus sit, in quibus verbis supponit, has imagines esse depingẽdas. Ratio vero hujus conclusionis ex sequenti cõstabit.

Imago Dei non potest esse, nisi metaphorica.

Dico ergo secundo: Non posse depingi imagines, quæ formaliter ac proprie repræsentent Deum, sed solum metaphorice, & per quandam analogiam. Prior pars est certa de fide: unde Damasc: lib. 3 c. 17. hoc sensu dixit extremæ dementiæ esse velle depingere Deum: ut ipsemet explicuit orat. 1. de Imaginib. referens Dionysium & Greg. Nazian. Et similia habet Clemens Alexand. lib. 1. stromat. circa principium, & lib. 6. circa finem. Et in eodem sensu Theodorus Patriarch. Jerosolymitanus in epistola Synodali, quæ habetur VII. Syn. act. 3. dicit: *Invisibilis est divinitas, nec depingi, nec figurari se permittit.* Et fere eodem modo loquitur Gregor. Pap. ep. ad Germanum, & Germanus epist. 1. ad Joan. & in epist. ad Thom. in eadem Synodo act. 4. Ac denique idem docere voluit Aug. lib. 4. de Civit. c. 21. cum ex sententia Varronis dicit, naturali lumine cognosci, Deum sine simulacro esse colendum: per simulacrum enim intelligit imaginem, quæ propriam Dei formam referre existimetur: vel fortasse intelligit idolum, ut infra dicemus. Ratio vero hujus partis manifesta, est, quia cum Deus non habeat figuram corpoream, non potest per corpoream imaginem repræsentari. Quæ ratio æque in angelis procedit, quamvis non pari certitudine. Certius enim est Deum esse incorporeum, quam angelos, quamvis hoc etiam indubie verum sit. Altera vero pars de imagine metaphorica, ex præcedenti conclusione constat, nam si imago Dei possibilis, & licita est, & non propria, ergo metaphorica. Præterea metaphorica imago Christi hominis depingi potest, cur non etiam Dei? Et confirmatur, quia sacra Scriptura sæpe loquitur de Deo per metaphoram, nominibus rerum sensibilium, quia nos solum per analogiam ad res sensibiles illum concipimus; & ideo etiam Deus sæpe apparuit sub forma sensibili, Verbum enim factum est homo, & Spi-

Spiritus sanctus apparuit sub specie columbæ, Jo: 1. & Pater sub specie senis Dan. 7. ut exponit Aug. lib. 2. de Trin. cap. ult. & Genes. 18. Trinitas repræsentata est, quando Abraham tres vidit, & unum adoravit, ut eodem lib. 2. Aug. exponit c. 11. ergo eadem ratione potest Deus metaphorice depingi: sicut depinguntur etiam quatuor Evangelistæ sub speciebus quatuor animalium, sub quibus in Scriptura sacra repræsentatur, vel sicut virtutes etiam solent metaphorice depingi. Denique in his imaginibus omnes utilitates in præcedenti sect. numeratæ inveniuntur. Nam in primis sæpe sunt necessariæ ad historiam aliquam depingendam; deinde per se sumptæ excitant Dei memoriam, fidem & devotionem, & per se nullam malitiam, neque ullum incommodum conjunctum habent; ergo si non desit sufficiens populi instructio, & convenienti modo hujusmodi imagines depingantur, utilis & honestus erit illarum usus. Plura legi possunt apud Waldens. tom. 3. de sacramentalib. cap. 150. & seqq. & Catherin. opusculo de imaginib. & alios auctores supra citatos. Ex hoc tamen bene colligit Cajet. hoc loco, has imagines Dei non esse ad libitum depingendas, neque privata cujusque intentione, aut inventione introducendas, sed juxta modum in Ecclesiam receptum, vel ut in Scriptura, & in formis, quibus Deus apparuit, fundamentum habeant. Et ideo etiam dicunt Sancti, ut D. Tho. hic ad primum notat, ante Incarnationem, vel nullas, vel raras fuisse inter fideles imagines Dei, quia nondum Deus apparuerat in forma humana, neque in alia, in qua commode depingi posset.

Objectio. Sed objicitur præceptum illud Exod. 20. Deuter. 4. & 5. *Non facies tibi sculptile*, ibi enim saltem imagines Dei videntur prohibitæ. Confirmari potest ex Lactantio lib. 2. de origine erroris c. 2. ubi inter alias hac ratione utitur: *Imaginum ratio idcirco ab hominibus inventa est, ut possit eorum memoria retineri, qui fuerunt vel morte subtracti, vel absentia separati: sed Deus non moritur, & ejus spiritus ac lumen ubique diffusum, abesse nunquam potest.* Semper ergo superflua est ejus imago. Ad principale argumentum Damascenus dicta orat. 1. uno modo respondet, verum esse illo præcepto fuisse prohibitas Hebræis omnes imagines Dei, ut omnino ab idololatriæ periculo abstraherentur, ut indicavit etiam Eleazarus inter Hebræos peritissimus apud Eufeb. lib. 8. de præparat. Evang. cap. 3. Juxta hanc vero responsionem, quam Catherinus supra sequitur, dicendum est, præceptum illud partim esse morale, quatenus idololatriam prohibet, quæ per se mala est: partim cæremoniale, quatenus simpliciter prohibet omnem usum imaginum Dei, non quia per se malus sit, sed quia ita expediebat illi populo propter illius ignorantiam, ne Deum esse corporeum existimaret, neve ad idololatriam, ad quam ex gentium consuetudine valde propensus erat, delaberetur, præsertim cum gratia minus perfecta, & minus explicata fide frueretur. Unde Deut. 4. dicitur: *Non vidistis aliquam similitudinem, ne forte decepti faciatis vobis sculptam similitudinem, &c.* Et 4. Reg. 18. Ezechias confregit serpentem æneum, quia superstitiose illo utebantur Filii Israel. Quoad hanc ergo partem cæremonialem cessavit præceptum illud, & ita Damasc. illud cum præcepto circumcisionis cōparat. Hæc vero responsio in primis difficultatem patitur, quia juxta communem Sanctorum expositionem omnia præcepta Decalogi, præter tertium quoad determinationem de observatione sabbathi, moralia sunt, non cæremonialia, ut docet Iren. l. 4 contra hæres. c. 31. & 32. & August. l. 19. contra Faust. c. 18. in specie loquens de primo præcepto, & ep. 190. c. 12. ex hoc principio cōcludit, omnia hæc præcepta præter illud de observatione Sabbathi sine ulla figurata locutione a nobis observari. Et idem docet Clem. Alexand. orat. exhortat. ad Gent. fol. 2. de eodem primo præcepto in particulari loquens. Deinde totum illud, quod his verbis continetur: *Non habebis Deos alienos coram me, non facies tibi sculptile, neque omnem similitudinem, quæ est in cœlo desuper & quæ in terra deorsum, neque eorum quæ sunt in aquis sub terra, non adorabis ea, neque coles.* Totum, inquam, hoc est unum & idem præceptum, nam si essent plura præcepta Decalogi, non essent tantum decem, sed undecim vel duodecim, contra Scripturam Exod. 31. Deut. 4. Et ita illud esse unum præceptum docet August. supra & q. 71. in Exod. & Clem. Alexandr. lib. 6. strom, & est communis sententia: ergo toto illo præcepto idololatria, & multitudo falsorum Deorum prohibetur.

Responsio. Respondetur ergo, non vetari imagines absolute, sed idola, & Deos manibus fabricatos, quibus vero Deo relicto, latriæ cultus impenditur. Unde Levit. 26. clarius dicitur: *Non facietis vobis idolum & sculptile, nec titulos erigetis, neque insignem lapidem ponetis in terra vestra, ut adoretis eum: ego enim sum Deus vester.* Et [illegible] c. 18. dixerat Deus: *Ego Dominus Deus vester, juxta consuetudinem terræ Ægypti, in qua habitastis, non facietis &c.* Et subdit c. 19. *Nolite converti ad idola, nec Deos conflatiles facietis vobis.* Et ad hunc modum ubicunque explicatur hoc præceptum, significatur, substantiam ejus esse, ut nullus præterquam verus Deus colatur, & adoretur ut Deus. Ita exponit Aug. supra dicens, hoc præceptum esse, idola non colere. Indicat Cyprian. l. 3. ad Quirinum c. 59 & l. de exhortat. ad martyr. c. 1. & Tertul. l. 2. contr. Marcionem circa finem. Clarius Damasc. l. 4. de Fide c. 13. & D. Th. hic ad 1. ubi ita exponit omnia illa verba: *Non habebis Deos alienos*, scilicet fide, id est, non credes illos esse Deos: & ideo non facies sculptilia, id est, talium Deorum imagines: & eodem sensu concluditur, *neque adorabis ea*, quam particulam amplius in sequenti sect. explicabimus. Et inde clarius constabit differentia inter imaginem, & idolū, & hujus præcepti perfecta intelligentia.

Ad Lactantium & rationem ejus respondetur in primis, rationem nullius esse momenti, quia licet Deus sit ubique præsens, non tamen videtur a nobis, & ideo utilis potest esse imago, quæ illius memoriam excitet. Ad verba autem, seu intentionem Lactantii respondetur, eum loqui contra idola gentium, sicut loquitur Scriptura non contra imagines factas ad repræsentandum Deū verum, quæ gentibus, contra quas scribit, usui non fuerunt.

SECTIO III.

Utrum Imagines Christi & Sanctorum sint adorandæ.

Variæ cōtra imaginum adorationem hæreses. HÆretici, qui omnino imaginum usum abstulerunt, multo magis earum adorationem illicitam esse censuerunt, non tamen omnes in eo fuerunt extremo errore, nam quidam eorum, etiam tempore VII. Synodi, admittebant imagines quoad aliquem usum præsertim ob memoriam & recordationem prototyporum, non tamen permittebant, aliquam venerationem vel adorationem eis tribui. Hoc colligitur ex multis locis VII. Synodi, præsertim act. 6. circa finem: & ex Scripto Adriani ad Carol. Magn. præsertim c. 50. ubi referuntur hæretici asserentes cum Gregorio, imagines non esse confringendas, contendentes tamen esse sententiam ejusdem Gregorii non esse adorandas. Et in hoc etiam errore versantur nonnulli Lutherani hoc tempore, qui etiam in templis illas admittunt, non tamen ad cultum, sed ad ornatum. Calvinistæ vero nolunt eas in templis admittere, ut omnem occasionem vel apparentiam cultus auferant.

Hanc sententiam nullus Catholicorum simpliciter probavit, imo omnes absolute docent, imagines esse adorandas; quidam tamen ita explicant hanc adorationem, ut re ipsa vel parum discrepent a superiori sententia, vel nimium illi favere videantur. Durandus enim in 3. d. 9. q. 2. aperte docet, imagines non adorari nisi improprie & abusive, quia ad præsentiam earum fit rememoratio exemplarium, quę tunc adorantur in præsentia imaginum, ac si præsentia realiter essent; & ideo dicuntur adorari imagines. Unde in num. 8. & 14 generalem regulam statuit, rem inanimatam, quæ non est subjectum susceptivum sanctitatis, non posse esse secundum se terminum adorationis. Unde concludit, cruci Christi non deberi aliquem honorem, nisi in quantum reducit in memoriam Christi: & tunc (ait) solum adoratur prædicto modo, scilicet, quod ad præsentiam ejus adoratur Christus, & circa illam exercentur illæ actiones vel signa honoris, quæ exhiberentur ipsi Christo, si præsens esset. Quia tamen sentit, illas actiones non fieri ullo modo in honorem seu venerationem ipsius imaginis, ideo dicit, ob hanc causam improprie dici imagines adorari, & solum ita loqui, quia ita loquuntur plures. Hujus sententiæ fuit etiam Holkot in l. Sapient. lect. 157. & Picus Mirand. in Apol. q. 3. qui inter alios refert pro hac sententia Henricum quodl. 10. qu. 6. ubi dicit imaginem non adorari nisi per accidens cum prototypo. Sed illa vox *per accidens* æquivoca est, & ideo non satis constat de mente hujus auctoris. Magis favent huic opinioni Petrus Cluniac. ep. 2. cont. Petrob. c. de

c.de vener.Crucis sub finem,& Jonas Aurelian.l.de cultu imag.a princ.insinuat etiam Castro Verbo Adoratio, in illis verbis: *Denique adoratio ipsa,etsi coram cruce fit, mens tamen nostra ad id solum fertur, quod crux ipsa repræsentat, Dei scilicet Filium olim in cruce pendentem*. Citari etiam solet Alexand. Alens.3. p.qu.30.art.ult. sed illius alia est sententia, ut infra videbimus. Ab hac opinione Durandi quidam moderni verbis discrepare videntur,dum simpliciter docent,imagines vere,& proprie adorari,tamen ita hoc declarãt,ut re ipsa idem sentiant: Ajunt enim non aliter, neque alia ratione adorari imagines,nisi quia coram eis & circa illas exhibentur externa signa honoris,ut genuflexio,deosculatio, inclinatio, vel apertio capitis,& similia,affectus tamen interior (ajunt) quatenus est affectus honorandi, seu exhibendi signum reverentiæ & servitutis, nullo modo dirigitur ad imaginem, sed solum ad prototypon, tanquam ad unicum adorationis objectum.Ita plane sentit Dieghus Paiva lib.9.orthodoxarum explicationum per totum, præsertim §.de Imaginibus,versic.At Kemnitius, ubi inter alia sic scribit: *Quanquam,si corporis motus, externamq; venerationem spectes,imago ipsa colatur, animus certe, qui pietatis,religionisque imaginem intuetur,sed totus in re quam refert,positus est*. Unde infert, non pugnantia dicere,qui se imaginem adorare affirmaverit & negaverit,nam adorat corpore, animum vero in solum exemplar defixum habet.Favent interdum Waldensis, Turrian.& alii sequente sect.citandi.

Fundamentum hujus opinionis est,quia res inanimata non est alio modo capax adorationis vel honoris, cum non percipiat signum honoris, quod circa illam exercetur,de quo fundamento plura in sect.5. Quod si obiicias, quia hæretici,qui admittebant imagines propter solam recordationem,non negarent, in earum præsentia posse sola exemplaria adorari, eisque signa submissionis exhiberi, respondent, verum quidem esse eos non negasse exemplarium venerationem, negasse tamen, signa honoris ullo modo esse imaginibus exhibenda, etiam sola actione exteriori;& in hoc tantum discrepare a Catholicis,& propterea fuisse damnatos. Quod si urgeas, hoc modo exhibere signa externa coram imaginibus sine intentione interna adorandi,non esse adorationem; respondent interdum,hoc negando,quia, licet non sit summa adoratio,nonnulla adoratio est;interdum vero, Patres VII. Synodi non multum curasse, an illa exterior nota sit dicenda adoratio,sed in hoc solum intendisse, ut docerent,imagines cum aliquo signo exteriori reverentiæ & submissionis esse tractandas.

Aliorum sententia. Altera tamen sententia est,imagines vere ac proprie adorari,saltem ut materiale objectum adorationis, vel totale,vel saltem partiale.Hæc est sententia D.Tho. in hoc articulo,ut etiam auctores contrariæ sententiæ, præsertim Durandus,& Picus Mirandulan. intellexerunt. Et Cajetanus hic,& alii discipuli & expositores D.Tho. qui opinionem Durandi ut parum fidei consentaneam rejiciunt,idem sentiunt. Atque hæc opinio mihi maxime probatur:& ideo partim in hac sectione, partim in duabus sequentibus,ex professo confirmanda est,declaranda, & defendenda.

Prima assertio. Dico ergo primo,absolute & simpliciter fatendum esse,imagines esse adorandas, & honorifice tractandas. Hæc assertio est de fide: & præsertim fundatur in traditione & definitione Ecclesiæ, ut statim ostendemus. Ex Scriptura colligitur. Habet tamen nonnullum in Scripturis fundamentum: nam ex Scriptura habemus res creatas, etiam inanimes, si Deo sacratæ sint,adorandas esse;ergo eadem ratione adorandæ erunt imagines,quæ personas sanctas & sacras repræsentant:nam hoc ipso res quædam sacræ sunt. Antecedens patet ex illo Ps.98. *Adorate scabellum pedum ejus,quoniam sanctum est*,ubi nomine scabelli, mystice quidem potest humanitas,aut crux Christi intelligi, ut Augustinus & Hieronymus exponunt: proprie tamen & ad literam intelligitur,vel propitiatorium,ut vult Jansenius,vel arca testamenti, ut alii exponunt, & recte confirmat Bellar.lib.1.de Sanct.beatitud.c.13. Aliqui vero, ut Basilius & Vatablus cum Chaldaica Pharaphrasi nomine scabelli totum templum intelligunt. Quæ expositio, quamvis per se sumpta nihil nobis obstaret,quia etiam templum est res creata & inanimis, tamen ab eis inventa est,ut illa verba ad improprium sensum detorqueant,ut mox videbimus:& nullum habet in Scriptura fundamentum,tum quia nunquam vox scabelli in Scriptura reperitur ad significandum templum, reperitur autem ad significandam arcam fœderis 1.Paral.28. *Cogitavi, ut ædificarem domum, in qua requiesceret arca fœderis Domini & scabellum pedum Dei nostri*; tum etiam quia metaphora scabelli templo non potest recte accommodari, optime vera quadrat in arcam: nam,ut dicitur 2.Reg.9.Deus sedebat super eam in Cherubim, id est,in propitiatorio,quod super arcam erat in manibus Cherubim:& ideo arca erat quasi subsellium Dei. Alii vero per scabellum, terram intelligunt, quoniam hac metaphora solet in Scriptura terra significari, Isaiæ. 66. Matth.5. Sed licet de aliis locis hoc verum sit, tamen præsenti non recte accommodatur, ut patet tum ex illa ratione subjuncta: *Quoniam sanctum est*: hoc enim de terra absolute dici non potuit: tum quia ex ipso contextu constat esse sermonem de peculiari ritu,& adoratione Judæorum.Unde in principio Psalmi dicitur Deus sedere super Cherubim, & additur: *Dominus in Sion magnus*, & infra: *Judicium & justitiam in Jacob tu fecisti*, & deinde subjungitur: *Exaltate Dominum Deum nostrum, & adorate scabellum pedum ejus*,& additur rursus exemplum Moysis,& Aaron, qui fuerunt in Sacerdotibus ejus, & Deum colebant; & arcam etiam testamenti venerabantur;tum denique quia terra proprie non adoratur, si nulla alia specialis ratio sanctificationis ei adjungatur, ut inferius videbimus. Quid nomine scabelli pedum Dei in scriptura significetur.

Objectio. Sed dici tandem potest,ibi non præcipi, adorari scabellum ipsum, sed Deum in scabello, seu in templo, ut Vatablus exposuit, Basilium imitatus, quomodo etiam potest Deus in terra adorari,juxta illud, *Nolite jurare per cœlum,quia thronus Dei est,neque per terram, quia scabellum est pedum ejus*: Matth.5. Cui expositioni favent similia verba Ps.131. *Adorabimus in loco, ubi steterunt pedes ejus*,cum tamen in Hebræo etiam habeatur vox significans scabellum pedum ejus. Favet denique lectio Græca ejusdem Ps.98.quæ in ratione illa *Quoniam sanctum est*, non habet genus neutrum, sed masculinum, *Quoniam sanctus est*, & ita etiam vertit Hieronymus juxta veritatem Hebraicam,Vatablus & alii.Non ergo scabellum,sed Deus adorari præcipitur,quoniam sanctus est.Et hanc expositionem amplectuntur hæretici hujus temporis,& approbare deberent Catholici, qui dicunt proprie adorari Christum in imagine,non tamen imaginem ipsam,nisi abusive & improprie. Recte tamen expendit Bellarminus supra, interpretationem hanc non quadrare juxta proprietatem linguæ Hebraicæ:nam litera Lamed præponitur verbo adorandi, quæ non denotat locum,in quo fit adoratio,sed personam,vel rem,cui adoratio tribuitur,ut Genes.25. *Adoravit Abraham populum terræ*,in Hebræo dicta litera præponitur: & Latine proprie vertetur: *Adoravit ad populum terræ*,ita ut præpositio *ad* denotet terminum adorationis, quæ tamen Latine non proprie additur,& ideo etiam in dicto loco Psalmi prætermissa est. Unde Paraphrastes Chaldaicus ad eam vim explicandam,per dativum vertit: *Incurvate vos scabello pedum ejus*: Non ergo ad solum Deum, sed etiam ad ipsum scabellum adoratio exhibenda, & dirigenda præcipitur,

Quod etiam ex usu illius temporis satis confirmatur, nam cum magna reverentia tractabatur arca Testamenti:& tantum a Sacerdotibus vel Levitis tangi poterat. Unde, qui irreverenter eam tetigerunt, vel etiam aspexerunt,graviter puniti sunt,quæ omnia constant ex Deut. 10.Jos.3.1. Reg.6.2.Reg.6. Quapropter eodem modo exponenda sunt alia verba citata ex Ps.131. ita ut per illa verba, *adorabimus in loco*, non significetur locus, ubi fit adoratio, sed locus,in quo erant pedes Dei, id est arca Testamenti,ad quam etiam fiebat adoratio.Unde ibi etiam in Hebræo habetur,ut vertit Hieronymus, *Adoremus scabellum pedum ejus*.Unde post illa verba proxime subditur: *Surge Domine in requiem tuam, tu & arca sanctificationis tuæ*. Igitur etiam ipsa arca in veneratione habebatur.Nec refert,quod ratio illa in neutro vel masculino verti possit: *Quoniam sanctum*, vel: *Quoniam sanctus est*,vox enim Hebræa ambigua est, & ad Deum, vel scabellum referri potest: eundem tamen reddit sensum:nam scabellum Dei adorari præcipitur, vel quia ipsum sanctum est,ut Latinus vertit, vel quia Deus sanctus

ctus eſt, ut Græcus vertit. Quanquam enim ſcabellum ſeu arca Dei adoraretur, tamen tota ratio adorandi illam erat Deus, quod nos etiam de imaginibus dicimus, ut infra explicabimus. Idemq; eſt de cæteris rebus ſacris.

Unde in VII. Synodo act.3. in epiſtola Theodori Patriarchæ Jeroſolym. quam tota Synodus probavit, non ſolum arca Teſtamenti, ſed etiam menſa, propitiatorium, totumque tabernaculum, adorata eſſe dicuntur a filiis Iſrael. Et Damaſc l.4. de fid. c.17. ait, Moſaicum populum tabernaculum illud adoraſſe, eo quod cœleſtium rerum imaginem gerebat. Et Hier. ep. 130. ad Marcellam de Ephod. dicit, veſtes ſacerdotales, & alias res ſacras (quas *divina ſacramenta* vocat) in magna veneratione fuiſſe habitas. Et ſimiliter Aug. l.3. de doctr. Chriſt. c.9. & l.3. de Trinit. c.10. ait, res illas ſacras propter ſacram ſignificationem merito fuiſſe in veneratione & honore habitas, & idem dicit de vaſis ſacris concion. 2. in Pſalm. 113. Sicut ergo hujuſmodi res, licet inanimes, cenſentur aliquo modo ſacræ, & ſanctæ, ac adorandæ, quia divino cultui dicatæ ſunt, ita imagines, quia repræſentant perſonas ſacras, colendæ ſunt, quia propter hanc beatitudinem, etiam ipſæ deputantur inter res ſacras, ut D. Thom. 2.2. q.99. art.3. recte docuit.

Ex Eccleſiaſticis decretis eadem veritas colligitur.

Secundo principaliter probatur hæc veritas ex definitione Eccleſiæ, quæ præcipue tradita eſt in VII. Synodo generali, Act.7. & in diſcurſu totius Synodi multa ex hiſtoriis Eccleſiaſticis, Sanctis Patribus referuntur, ex quibus concluditur, hanc eſſe Apoſtolicam traditionem. Leguntur etiam in illa Synodo epiſt. Adriani P. & aliorum Epiſcoporum, ex quibus conſtat, univerſam Eccleſiam Græcam & Latinam in hac veritate conſpiraſſe. Et hujus Synodi definitio refertur in Concilio Florentino ſeſſ.5 & ab omnibus recipitur. Et antea tradita fuerat hæc veritas in VII. Synod. can.82. & in Conciliis Romanis ſub Greg. III. & Steph. III. prout in eorum geſtis & in aliis hiſtoriis refertur, & inſinuatur ab Adriano Papa in Scripto de Imaginibus ad Carolum. Item colligitur hæc veritas ex can.73. Trullano, & ex VIII. Synod. can.3. Ac tandem definita eſt in Concil. Trid. ſeſſ. 25. Ex Sanctis Patribus nunc alia non refero, quia ſufficiunt quæ in VII. Synodo afferuntur, quæ in præcedentibus ſectionibus a nobis adducta ſunt: & alia opportuniori loco in ſequentibus ſectionibus afferemus.

Idem ex Eccleſiæ traditione.

Tertio habetur hæc veritas ex communi uſu & traditione Eccleſiæ, quam in ſect. 1. ſatis indicavimus: nam fere ubicunque fit mentio harum imaginum, fit etiam de veneratione illis debita, & ſtatim plura referemus. Nunc illud maxime hanc traditionem confirmat, quod Deus variis miraculis per imagines factis hunc cultum ſibi placitum eſſe teſtatus eſt. Neque enim Deus ſuis divinis operibus, & beneficiis ſingularibus, quæ cultoribus imaginum contulit, rem turpem, aut ſuperſtitioſam approbaſſet: neque horum miraculorum veritas poteſt, niſi valde impudenter negari, cum a graviſſimis auctoribus, & hiſtoriographis referantur, ut videre licet in VII. Synod. Act.4. & 5. Damaſc. orat.1. & 3. de Imag. Athanaſ. lib. de Paſſ. imag. Dom. & Evag. lib.4. hiſtor. c.26. & aliis. Neque etiam oportet plura hic in ſpeciali referre.

Miraculũ pro adoratione imaginis B. Virginis.

Solum illud attingam, quod de religioſo quodam refertur: qui cum vehementi dæmonis tentatione vexaretur, illaque liberari cuperet, ei dæmon apparuit, & a tentando ſe ceſſaturum promiſit, ſi religioſus conſuetudinem adorandi imaginem B. Virginis omittere ſponderet; quod ipſe omnino negavit, eoq; modo facilius & conſtantius tentationem ſuperavit. Ita refertur in Prato Spirit. c.45. & a VII. Syn. & Damaſc. loc. cit. approbatur.

Ultimo probatur ratione, qua honor imaginis in prototypum redundat, ut in VII. Synodo ſæpe dicitur ex Baſil. lib. de Spirit. Sanct. c.18 & Ambroſ. ſerm. 10. in Pſ. 118. & videtur eſſe principium quaſi lumine naturæ per ſe notum, ad honorem alicujus perſonæ pertinere, ut non ſolum in ſe, ſed etiam in imagine honoretur. Unde colligunt ſæpe Patres, hominem, hoc ipſo, quod eſt ad imaginem Dei, eſſe honore dignum, ut videre eſt apud Aug. ep. 113. Cyrill. Jeroſolym. catech. 12. Hinc etiam antiqua conſuetudo obtinuit, ut imagines Imperatorum honorifice tractarentur, quam etiam Chriſtianos ſemper ſervaſſe ſatis colligitur ex fraude Juliani, quam refert Nazianz. orat. 3. quæ eſt prima contra Julian. poſt prœdium; Fecit enim ille, ut prope ſuam imaginem idola falſorum Deorum poneretur, ut Chriſtiani ſuam imaginem venerantes, idola colere viderentur. Et ex eodem principio contumelia vel injuria illata imagini, ad perſonam repræſentatam pertinere cenſetur. Nota eſt hiſtoria Theodoſii de vindicta, quam in Antiochenos exercuit propter dejectam, & contumelioſe tractatam Imperatricis imaginem, ut eſt apud Amb. orat. de morte Theodoſ. & Chryſoſt. hom.2. & 3. ad popul. & Niceph. lib.13. hiſtor. cap.34. ergo.

Et confirmari poteſt, nam res ſanctę veneratione dignæ ſunt: ſed imagines ex relatione, quam habent ad perſonas ſanctas, quas repræſentant, aliquo modo ſanctæ ſunt: ergo ea ratione venerandæ ſeu adorandæ ſunt. Major conſtat, quia ſanctitas eſt præcipuum fundamentum adorationis, & honoris. Minor vero conſtat, tum ex modo loquendi Scripturæ, in qua res inanimatæ ex relatione ad munera ſacra, vel ad ſacras perſonas, ſanctæ dicuntur; & ea ratione veneratione dignæ cenſentur, Exod. 3. *Solve calceamenta de pedibus tuis: locus enim, in quo ſtas, terra ſancta eſt.* Et c.12. Dies feſti, ſancti & venerabiles dicuntur: & veſtes ſacerdotales, ſanctæ dicuntur cap.28. Exod. 3.

Tum etiam, quia, ut notavit Auguſt. l.2. de peccat. merit. & remiſſ. c.26. & ſerm. 14. de verbis Apoſtoli, ſanctificatio non unius modi eſt, nam quædam eſt intrinſeca & propria, per veram ac internam ſanctitatis ſuſceptionem, alia vero eſt per aliquam habitudinem ad veram ſanctitatem, quo modo etiam ſacramenta dicuntur ſancta, & utrique ſanctitati ſeu ſanctificationi ſua proportionata veneratio reſpondet. Qua ratione dixit Conc. Trident. ſeſſ.3. c.7. ad omnes ſanctas functiones ſancte & reverenter eſſe accedendum: eadem autem ratio eſt de omni re ſancta. Quod vero imagines rerum ſacrarum in hoc ordine collocentur conſtat, tum ex communi & recepta Eccleſiæ appellatione: ſic enim appellantur, ſanctæ imagines, frequenter in VII. Synodo & aliis Patribus. & communi uſu Eccleſiæ, & ſic diſcernuntur non ſolum ab idolis, ſed etiam a prophanis imaginibus. Tum ex citato teſtimonio D. Th. 2.2. qu.99. a.3. ubi inter res ſacras, quibus ſanctitas attribuitur, eo quod divino cultui dicatæ ſunt, imagines numerat. Tum deniq; a paritate rationis, quia non minus ſufficiens eſt hæc habitudo imaginis ad hujuſmodi effectum, quam habitudo loci, vel alia ſimilis. Unde etiam Scriptura *ſacra* appellatur, propter ſacram ſignificationem, 2. ad Tim. 3. ergo ſimiliter imago.

Ex hac concluſione & ratione colligitur primo, hanc adorationem imaginum prout ad illas terminatur reſpectivam eſſe, & non abſolutam. Probatur ex dictis, quia ſolum adorantur propter excellentiam, & ſanctitatem eorum, quos repræſentant, cum enim imagines res inanimatæ ſint, non poſſunt in ſe habere excellentiam, propter quam adorentur: ergo tota ratio adorandi illas, eſt excellentia prototypi: ita ergo adoratio earum non eſt abſoluta, ſed reſpectiva, id eſt, propter habitudinem ad extrinſecam excellentiam. Corol. 1.

Dices. In ſe habet imago figuram, & ſimilitudinem alterius: ergo in ſe habet rationem, propter quam adoretur, ſicut interdum amatur imago propter figuram, quam in ſe habet. Reſpondetur, negando conſequentiam, nam illa eadem forma & figura adorabilis non eſt, niſi propter habitudinem ad excellentiam prototypi. Quod illomet exemplo amoris declaratur, nam, ſi quis amet imaginem ſolum quia ejus pulchritudine, & coloribus delectatur, ille non amat imaginem propter prototypon, ſed propter ſe: unde cum illo amore imaginis poſſet ſimul eſſe odium rei repræſentatæ. Hoc autem modo non poteſt prudenter adorari imago, quia ut ſic non habet excellentiam aliquam honore dignam, licet habeat aliquam amabilem bonitatem. At vero, ſi quis amet imaginem, ſolum ut faciat ſibi aliquo modo præſentem rem, quam repræſentat, tunc, licet amet ipſam figuram, tota tamen ratio amandi eſt res repræſentata. Sic ergo dicendum eſt de honore, quia imagines non poſſunt alio modo honeſte adorari. Objectio. Reſponſ.

Secundo infertur ex dictis, hunc cultum imaginum ſacrarum religioſum eſſe & proportionatum ſanctitati perſonarum, quas imagines repræſentant: nam cultus in ſanctitate fundatus, religioſus eſt: hujuſmodi autem eſt cultus imaginum, ſicut & cultus aliarum rerum ſacrarum, juxta illud: *Adorate ſcabellum pedum ejus, quoniam ſan-* Coroll.

sanctum est. Quæ assertio amplius in seqq. declarabitur.

Imagines respective sed proprie, non abusive adorandæ.

Secundo principaliter asserendum est, imagines non abusive tantum & improprie, sed vere ac proprie esse adorandas, quamvis respective. Sub his terminis pauci ex antiquis Theologis conclusionem hanc proposuerunt, aut declararunt. Sed moderni contra Durandum dicunt, ejus sententiam, quæ huic conclusioni contraria est, periculosam esse ac temerariam, & hæresim sapere. Ita Medina hic, qui refert, Victoriam asseruisse illam esse hæreticam. Et ita est hæc conclusio communiter recepta a posterioribus Theologis, quos infra sect. 5. commemorabo. Ex antiquioribus vero docuit eam expressius Gabriel in 3. d. 9. & super Canonem lect. 49. & Paludan. in 3. d. 9. q. 1. art. 3. ubi in primis ait, imaginem vere adorari, licet solum propter exemplar: & infra dicit quippiam valde notandum, scilicet esse absurdum principium, nihil irrationale esse adorandum in se, quia licet non propter se, tamen in se adorari potest & debet; & ponit exemplum in instrumentis passionis, de quibus ait: ***Non solum veneramur Crucifixum in eis, sed etiam ipsa in se ipsis propter Crucifixum***; hoc ergo est, quod nos de imaginibus dicimus. Et idem sentit Major eadem d. 9. q. 1. dum declarat, imaginem vere esse adorationis objectum. Est tamen & in hoc auctore, & in aliis notandum, interdum ita loqui, ut dicant, imaginem per accidens adorari, intelligunt autem, per aliud, seu ratione alterius adorari, non vero ipsam adorationem non vere ac proprie dirigi ad imaginem, ut ipsimet declarant.

Probatur ergo assertio posita primo in genere ex definitionibus Conciliorum & Patrum: simpliciter enim nobis tradunt imagines esse a nobis adorandas, & sub anathemate hoc definitur in Act. 17. VII. Synodi: at vero si improprie & abusive tantum adorari deberent, potius esset simpliciter neganda, quam affirmanda talis adoratio: nam impropria, & abusiva adoratio revera non est adoratio, & immerito damnarentur, ut hæretici, qui admittentes imagines, quoad alios usus, solum earum adorationem respuebant, & negabant: nam si adoratio vere non terminatur ad imagines, & ideo, solum abutendo seu improprie utendo verbo adorandi, dici possunt adorari; ergo vere ac proprie utēdo vocibus, atq; adeo simpliciter loquendo, merito negari potest, eas esse adorandas.

Ratione hoc confirmatur, declarando rem ipsam nam vel imago vere & in re ipsa est objectum adorationis saltem materiale, totale, vel partiale, aut neutro modo est objectum. Si primum dicatur, id est quod intendimus, nam objectum, quod est materia, circa quam actus animæ versatur, proprie a tali actu denominatur. Sic enim proprie credi dicitur veritas illa, circa quam actus fidei versatur, & amari res illa, ad quam amor terminatur, sive propter se, sive propter aliud ametur. Sic ergo proprie dicetur adorari res illa, ad quam ut ad objectum & materiam adoratio dirigitur, sive propter se, sive propter aliud adoretur; quem modum adorationis latius in duabus sectionibus sequentibus declarabimus. Si autem dicatur, imaginem nullo ex dictis modis esse objectum adorationis, non solum sequitur, ipsam abusive adorari, ut alii dicunt, sed etiam plane sequitur, vere ac simpliciter loquendo, illam non adorari. Probatur, quia neque est objectum formale adorationis, ut per se constat, quandoquidem adoratio non fit ratione illius, sed prototypi: neque etiam est objectum materiale, ut dicitur; ergo nullo modo est res, quæ adoratur: ergo nec vere adorari dici potest: nam hæc denominatio vere non cadit nisi in objectum, neque aliam habitudinem denotat. Et confirmatur, nam, si non est imago objectum adorationis, cur dicitur, vel abusive adorari? Dicetur ex Durando & Pico

Responsio.

Mirand. dici adorari, solum quia ad præsentiam imaginum adorantur prototypa, quæ per imagines ad memoriam revocantur. Sed hoc revera nihil aliud est quam dicere, imagines esse occasiones vel signa excitantia hominem ad adorandum prototypa, non vero esse res, quæ adorantur, licet vulgo ita existimentur: & ita plane sensit Durandus, illam locutionem solum admittens, quia ita loquuntur plures, non quia revera ita sit. Quo fit, ut ex hujus sententia proprius & rigorosius loquerentur hæretici, quam Catholici, & sane consequenter loquitur, nam qui, visa pulchra specie creaturæ, animo insurgit ad considerationem creatoris, & illum laudat ac diligit, nō potest vere dici diligere aut laudare creaturam, etiam si præsentia creaturæ excitaverit amorem creatoris: ergo idem erit de adoratione imaginum, si tantum in earum præsentia adorantur prototypa, quia tunc imagines non deserviunt nisi ut occasiones vel signa excitantia memoriam. Hinc merito in VII. Syn. act. 6. gravissime reprehenduntur, qui dicebant, imagines retinendas esse propter memoriam, non propter adorationem, quod in re fere dicunt, qui solam abusivam adorationem imaginū in prædicto sensu admittunt: quia, si tantum adorantur prototypa in præsentia imaginum: ergo imagines solum memoriæ deserviunt, ut eis visis, prototypa per recordationem adorentur. Neque est verisimile, illos hæreticos, qui dicebant, imagines retinendas esse solum ob memoriam prototyporum, negasse, in earum præsentia posse adorari exemplaria, cum id nulla apparenti ratione fundari possit: nam, si exemplaria ipsa per se sunt digna adoratione, quid obstare potest præsentia imaginis, quo minus adorari possint. Hinc rursus in eadem VII. Synodo frequenter dicitur, imagines esse adorandas, non tamen latria summa & perfecta: & est sermo, non tantum de imaginibus Sanctorum, sed etiam de cruce & de imagine Christi: at vero, si imago tantum abusive adoranda esset in prædicto sensu, perfectissima latria esset adoranda, quia per recordationem & in præsentia imaginis Christi perfectissima latria adoratur Christus: ergo. Concilium negans, imaginem tali adoratione coli, negat abusive coli, seu (quod idem est) negat, talem adorationem ex eo præcise, quod terminetur ad prototypon ut ad rem adoratam, dici posse adorationem imaginis; & e contrario, docens, imaginem adorari alia inferiori adoratione, consequenter docet, non abusive tantum, sed proprie adorari. Unde in eadem Synodo act. 3. non solum dicitur adorari exemplar in imagine, sed etiam adorari imago propter exemplar. In quo dicendi modo satis significatur, imaginem esse rem adoratam propter exemplar tanquam propter rationem adorandi. Quod etiam significavit ibi Leontius act. 4. dicens: ***Imaginem adorans, non materiam, aut colores, sed inanimatum Christi characterem adorat.***

Tertio dicendum est, non solas actiones externas adorationis circa imagines esse exercendas, sed etiam interiorem intentionem cultus, & adorationis ad eas esse dirigendam. Hæc assertio est contra ultimum modum explicandi priorem Catholicorum sententiam, quem solis verbis ab opinione Durandi differre dixi. Nam Durand. etiam concedit actiones externas cultus circa imagines exerceri, sed quia existimavit intentionem cultus ad sola exemplaria dirigi, negavit illam esse propriam imaginum adorationem; alii vero contendunt esse simpliciter ac proprie adorationē, in quo (ut opinor) minus consequenter quam Duran. loquuntur, & ideo eorum opinio probabilior non est. Prima ergo ratio conclusionis est, quia sola exterior actio sine intentione colendi non est adoratio, nisi fortasse ficta vel apparens: est enim intentio, quasi anima & vita adorationis, quæ illi dat esse in ratione adorationis. Unde fit, ut eadem actio externa ex diversa intentione, diversam rationem adorationis recipiat, ut in principio hujus materiæ notavimus. Propter quod recte dixit Leontius in dial. cont. Jud. in act. 4. VII. Syn. citatus: ***in omni adoratione intentionem ipsam requiri & expectari***, seu spectari & considerari debere: ubi ergo nulla est intentio cultus & honoris, nulla est vera adoratio. Respondent, ad hāc adorationem satis esse, quod procedat ex simplici affectu exhibendi imagini signum illud, aut notam honoris, quamvis non procedat ex intentione honorandi vel colendi ipsam, sed tantum rem in illa repræsentatam, quia adoratio in externa actione principalius consistit, unde sicut vere dicimur deosculari imagines, genua eis flectere, caput aperire, & similia, ita dicemur simpliciter, & proprie illas adorare, quia volumus tales actiones circa illas exercere, etiamsi intentio cultus ad illas non feratur. Sed hoc non recte dictum est, quia ut ex Damasc. & Anast. supra retulimus, adoratio est signum, seu emphasis honoris, quod, ut recte declaretur, respective intelligendum est, scilicet, esse signū honoris, qui exhibetur illi rei, quę adorari dicitur: nam ut per se constat, adoratio non est signum alieni honoris, sed proprii ejus, qui adoratur. At vero signum honoris, quod circa imaginem exercetur, si non procedit ex intentione honorandi imaginem, sed solum prototypon, non est honor

3. Concl.

nor imaginis, neque est signum honoris illi exhibiti: ergo neque est adoratio imaginis. Minor patet, quia honor ut Arist. dixit, est in honorante, & ideo omnino pendet ex intentione honorantis: ergo eum tantum aliquis honorat, quem honorare vult, & intendit: ergo, si, osculando imaginem Christi, ego non intendo honorare ipsam imaginem, sed solum Christum, revera non honoro imaginem, sed tantum Christum: ergo neq; adoro. Patet hæc ultima consequentia, tum a paritate rationis, tum etiam quia adoratio, & honoratio, vel convertuntur, si respectu superioris cum debita proportione sumantur, vel certe honor est superior ad adorationem, quia omnis adoratio est honor, quamvis non omnis honor sit adoratio, dicente August. lib. cont. ser. Arian. cap. 23. *Honorat omnis qui adorat, non tamen adorat omnis qui honorat.*

Atque hinc secundo probari potest conclusio ex variis locutionibus VII. Synodi, quibus non obscure indicatur, adorationem exhiberi imaginibus ex intentione adorandi ipsas, & non tantum exemplaria in ipsis repræsentata. Primo quidem, quia adoratio imaginum honoraria, seu honorifica dicitur, & imagines ipsæ honorabiles, ac venerandæ. Unde in act. 7. in ep. totius Synodi ad omnes Ecclesias, sic dicitur: *honorabiliter adoramus*, scil. imagines. Quid autem esse potest, honorabiliter adorare, nisi ex animo & intentione colendi ipsas, & honorandi, adorare. Deinde quia act. 6. in fin. dicitur: *Non indignas habemus imagines honore, salutatione & veneratione, debitamque illis venerationem, & adorationem dare debemus.* Si ergo imagines sunt dignæ honore, illis exhibendus est ex intentione colendi ipsas: alioqui non eis datur adoratio, sed alteri in ipsis, circa ipsas, vel occasione earum: sicut oratio non fit ad imaginem, sed ad exemplar coram imagine. Et in eadem act. 6. to. 4. in principio, ait Epiphan. de typo crucis: *Apud nos honorabilis existit*: & act. 1. ait Basil. in sua confess. *Honorifice veneror venerandas imagines, suscipio, & amplector, honoremque debitum eis exhibeo*; & act. 2. ait Adrian. in epist. *Ex animi desiderio eas veneramur*; & inferius Tharasius: *Has desiderio nostro adoramus, ut in nomine Christi, Deiparæ, & sanctorum factas.* Et inferius Euthym. Episc. Sardensiū: *Ego* (inquit) *lectis Beatiss. Papæ veteris Romæ literis syncere & irrepugnabiliter inhæreo*; & infra: *Ob eam causā venerandas imagines ex toto corde cum debito honore, & salvatoria adoratione suscipio*; & infra ait Elias Episc. Cretens. *Juxta sanctiss. Papæ Adriani literas confiteor, & teneo venerandas & sacras imagines, nunquam seponens, sed perfecte adorans.* Quomodo autem dici potest perfecte adorare, qui solum externum actum exhibet, non vero ex intentione colendi. Denique Conc. Trid. sess. 25. de imaginibus dixit: *eis debitum honorem & venerationem esse impertiendam*: ostendimus autem, non posse verum honorem appellari, si desit intentio honorandi.

Unde argumentor tertio, nam velle genua flectere, vel aliud simile signum externum honoris exhibere coram imagine, aut est velle adorare illam, aut non. Si primum dicatur, & conceditur nobis, quod intendimus, nimirum, intentionem adorandi imaginem esse necessariā, ut vere ac proprie dicatur adorari imago: & aliunde non proceditur consequenter; nam, si ipsamet voluntas exhibendi signum honoris intrinsece est intentio cultus, male & sine causa distinguitur inter simplicem voluntatem exhibendi signum honoris, & intentionem cultus. Quod si hæc duo distinguuntur, ut revera distingui possunt, dici non potest, voluntatem flectendi genua, vel exhibendi aliud simile signum, esse, vel intrinsece includere voluntatem adorandi. Aliud est ergo, formaliter & moraliter loquendo, velle genua flectere coram re aliqua, & velle illam adorare, quia illud prius solum est quasi materialiter exercere illud, quod est signum honoris, hoc autem posterius est velle exhibere illud tanquam signum honoris. Quod si illa voluntas exhibendi signum honoris coram imagine solum cadit in illud signum, ut materialis quædam actio est, non vero formaliter ut est signum adorationis, non potest talis signi exhibitio respectu imaginis, dici vere ac proprie imaginis adoratio aut cultus, quia adoratio dicit humanam & voluntariam actionem, procedentem ex voluntate adorandi. Unde, licet demus, adorationem hanc per exteriorem actionem consummari, tamen exterior actio seclusa voluntate adorandi non potest vere ac proprie adoratio appellari, quia, ut ostensum est, adoratio est quidam honor, honor autem exhiberi non potest sine intentione honorandi. Et hac ratione qui exterius exhibet idolo signum honoris sine intentione colendi, non vere honorat, vel adorat idolum, sed simulat se adorare. Unde non proprie committit proprium & perfectum idololatriæ peccatum, sed simulationis idololatriæ. Quod si non solum sine voluntate adorādi, sed etiam sine voluntate simulandi adorationem, talem actionem quispiam exerceret, non solum non adoraret, sed neque etiam adorationem simularet. Quomodo multi exponunt factum Naaman Syri 4. Reg. 5. ut videre licet in Abulens. ibi q. 25. Tota ergo ratio adorationis ex voluntate adorandi pendet, nec vera adoratio sine intentione cultus intelligi potest.

Nec satisfaciet, si quis respondeat, verum quidem esse nullam adorationem veram exerceri posse nisi ex intentione cultus, non tamen esse necessarium, ut adoratio & intentio cultus ad idem referantur: sic ergo adoratio imaginis procedit ex intentione colendi exemplar: & hoc satis est, ut possit esse vera adoratio imaginis, quamvis non procedat ex intentione colendi ipsam imaginem. Hoc (inquam) satisfacere non potest, quia, sicut vera adoratio ut sic essentialiter ac formaliter requirit intentionem adorandi, ita adoratio hujus vel illius rei essentialiter requirit proportionalem intentionem adorandi talem rem: est enim eadem proportionalis ratio. Item quia adoratio ex propria ratione dicit actionem, quæ ad alterū refertur: ergo ut sit vera adoratio alicujus, necesse est, ut sub ea ratione ad illum voluntarie referatur. Item, quia honor unius non potest vere dici honor alterius rei distinctæ, nisi in illam aliquo modo refundatur, seu ab illa participetur: sed imago est res distincta ab exemplari: ergo non potest honor exemplaris dici honor imaginis, nisi in illam aliquo modo refundatur: ergo sub ea ratione potest & debet intendi, ut sit vera adoratio imaginis. Tandem declaratur exemplo, nam, si quis ex mera intentione humiliandi seu submittendi se Deo, terram deosculatur, vere ac proprie non adorat terram, sed solum Deum, quia tantum materialiter exercet actionem illā circa terram ex intentione cultus solius Dei: ergo, ut actio habeat rationē veræ adorationis respectu illius rei, circa quā proxime exercetur, non sufficit simplex voluntas exercendi talē actionē circa talem rem ex intentione cultus circa aliam, sed necesse est, ut intentio cultus se extendat ad omnem rem, quæ proprie adorari dicitur. [Evasio refutatur.]

Ultimo possunt ad hanc assertionem confirmandam applicari omnia, quæ in confirmationem primæ assertionis adduximus: nam illa probant, adorationem dirigi posse ad rem etiam inanimatam, quatenus per aliquam sanctificationem aliqua veneratione digna efficitur, juxta illud: *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*: imago autem, ut recte dixit Epiphanius in VII. Synod act. 6 to. 3. & 4. per sacram repræsentationem absque alia precatione venerabilis existit, & quandam sanctificationem accipit: ergo ad illam potest adoratio & intentio adorationis aliquo modo referri. De qua ratione & de tota hujus assertionis confirmatione dicemus plura in duabus sectionibus sequentibus, ubi etiam latius satisfaciemus fundamento contrariæ sententiæ. Nunc breviter dicitur, falsum esse, rem inanimatam esse omnino incapacem vel ineptam, ut ad illam intentio cultus referatur: quando ille cultus non est absolutus sed respectivus, & propter excellentiam extrinsecam tribuitur. Neque etiam est necesse, ut res, quæ adoratur, percipere possit honorem, qui ei tribuitur; neque etiam est de ratione adorationis, ut hac intentione tribuatur sed solum quod unaquæque res juxta capacitatem suam reverenter tractetur, & quia ipsa signa externa testimonium præbeant illius religiosæ existimationis, quæ de unaquaque re habetur, vel haberi debet. Sic enim de imaginibus existimationem habemus, non vulgarem, qualem habemus de aliis rebus prophanis. Et hanc existimationem indicare volumus, quando eas reverenter tractamus. Atque hoc modo intentionem cultus & honoris ad eas dirigere possumus. Et hoc videtur explicasse Tharasius in act. 4. VII. Synodi, ubi, cum ex lib. Maximi Abbatis hæc verba relata essent: *Venerandam crucem, & imaginem Dei Salvatoris nostri Jesu Christi, necnon Dominæ nostræ Deiparæ salutarunt*, Constantinus Cypri Episcopus exposuit, verbum *salutarunt* positum esse pro verbo *adorarunt*, Tharasius

ra-

rasius vero addit: *Animadvertendum hoc verbum*, salutarunt, *quod & nos reverenda acceptione facere debemus*.

Unde etiam obiter constat, falsum omnino esse Patres VII. Synodi non multum curasse, an cultus exhibendus imaginibus nomine adorationis, vel alio significetur: quanquam enim illi Patres non curaverint, an illa actio possit aliis nominibus declarari, id est, non hoc excluserunt, sed admiserint potius, scilicet nomine salutationis, honoris, venerationis, & similibus, ut videre licet in citatis locis, & in Brevi demonstrat. de imaginib. quæ ex Epiphanio habetur act. 6. in fine, & in ep. Tharasii ad Imperatores, quæ habetur act. 7. tamen multum curavit, ut nomen adorationis huic cultui non negetur, sed potius vere ac proprie tribui credatur.

Unde sub hac voce sæpius sub anathemate definitur, imagines esse adorandas; & aliæ voces ita explicantur, ut voci adorationis æquivaleant, & illam includant, ut apertissime constat ex act. 7. in definitione fidei, & in epistolis ad Imperatores & ad omnes sacerdotes. Quapropter Thesaurus act. 4. post testimonium Anastasii Episc. Theopoleos, quod adoratio sit emphasis seu symbolum honoris, subdit: *Tanquam hypocritas redarguendos esse omnes qui imagines se venerari confitentur, adorationem autem recusant*. Et Epiphanius in fine act. 6. in demonst. pro imagin. *Semiprobos, & falso veros* appellat eos, qui imagines ob recordationem admittunt, & salutationem earum recusant, & statim declarat, per *salutationem*, adorationem intelligi. Et ad hoc confirmandum Tharas. in ep. ad Imper. act. 7. inter alia adducit, quod de Pharisæis Dominus dixit Matth. 23. *Amant primos accubitus in mensis, & salutationes in foro*, & declarat, salutationem hoc loco a Domino appellari adorationem, & subdit verba notanda in favorem ultimæ assertionis, & contra oppositam sententiam: *Pharisæi* (inquit) *glorioso animo præditi, & seipsos justos existimantes, ab omnibus adorari studebant: non enim ore osculari petebant, fuisset enim hoc humilitatis signum, & haudquaquam Pharisaici supercilii*. Igitur salutatio, quæ est adoratio, non consistit in solo actu, vel signo externo, etiam voluntarie exhibito, nisi procedat ex vera intentione cultus, & reverentiæ; & hæc est adoratio propria, quæ imaginibus etiam exhibenda decernitur.

Objectio hæreticorum contra præfatas assertiones. Contra doctrinam vero his assertionibus explicatam multa objiciuntur tum a Catholicis, tum etiam ab hæreticis, quæ in seqq. section. præsertim 4. 5. & 8. a nobis tractanda sunt. Nunc solum libet proponere argumentum, quod hæretici hujus temporis magnifaciunt, ex definitione Conc. Francofordiensis, in quo dicunt II. Synod. Nicænam damnatam ac reprobatam esse, eo quod imaginum adorationem approbasset; ipsum verum Francoford. Concil. imagines retinendas quidem, non vero adorandas, indicasse. Hanc autem illius Concilii definitionem probant primo ex actis ejus, quæ nuper ipsi in lucem ediderunt. Secundo ex historiis, quæ definitionem hanc Conc. Francof. referunt, ut patet ex Annonio in annalib. Francor. ann. 794. & Abbat. Usperg. in Chro. ann. 793. & aliis. Tertio ex lib. Carolin. contra imagin. in quibus docetur, imagines, quamvis retinendæ sint, non tamen propter adorationem; illos autem libros ajunt editos a Carolo Magno, & Patribus Francof. Concilii oblatos, & ab eis susceptos & approbatos. De hoc argumento multa his temporibus scripta sunt a Catholicis, non quia difficile sit, quod ad doctrinam fidei spectat, sed quia veritas historiæ, quæ in eo attingitur, & difficile potest ex antiquis Scriptoribus erui, & novis hæreticorum inventis, & mendaciis involuta magis & obscurior effecta est. Primo

Qualiter satisfieri possit objectioni. igitur breviter respondere possemus, quidquid sit de iis, quæ in argumento sumuntur, non esse auctoritatem Concilii Francof. cum auctoritate VII. Synodi, neque testimonium Caroli cum testimonio Adriani Papæ comparanda. Fuit enim Synodus Nicæna Oecumenica & a Summo Pontifice probata, Concilium autem Francof. Generale non fuit, & si quicquam contra imagines docuit, non fuit in hac parte ab Ecclesia approbatum, cum Adrianus Papa VII. Synodum confirmaverit, & contra imaginum impugnatores scripserit. Et simili ratione, quamvis constaret, Imperatorem Carolum contra imagines scripsisse, nihil veritati Catholicæ derogaret, quia imperatoria auctoritas non multum refert ad doctrinam fidei stabiliendam, sed definitio fidei ad summum Pontificem spectat.

Quid circa imagines C. nc. Francofordiensis acti, Scriptorum varia placita. Hoc ergo supposito, circa historiam Concilii Francof. quoad hanc partem etiam inter Catholicos Scriptores hujus temporis dissensio est. Concedunt enim fere omnes Concil. Francof. de imaginibus tractasse ac definiisse aliquid, nam hoc historiæ referunt; quid vero illud fuerit, non eodem modo declarant, quia neque in historiis satis declaratum, neque pars illa ejus Concilii in qua de imaginibus actum est, extat. Dicunt ergo quidam, Concilium Francof. damnasse quidem Nicænam Synodum, & quoad hanc partem errasse, non tamen in doctrina fidei, sed solum in facto, quia non satis perspectam habuit definitionem Synodi Nicenæ. Ita sensit Genebr. l. 3. Chronogr. ann. 794. & Bellar. l. 2. de imaginibus c. 14. qui in modo declarandi suam sententiam verbis differre videntur, quamvis in re fortasse idem sentiant. Genebrardus simpliciter concedit, in Concilio Francof. prohibitam fuisse imaginum adorationem, ideoque Nicænam Synodum damnasse, quia existimavit, illam hujusmodi adorationem imaginum approbasse; quam revera (inquit Genebrardus) non probavit. Unde concludit, illud Concilium non errasse in doctrina, scilicet reprobando imaginum adorationem, sed in facto, quia non satis perspectam habuit Nicænæ Synodi sententiam: *nam contra eam* (inquit) *sic dimicarunt* (Patres Concilii Francofor.) *ac si ad statuendam imaginum adorationem simpliciter incubuisset, cum potius de retinendis imaginib. sanxisset, & egisset adversus Constantinopolitanam VII. Pseudosynodum, quæ de illis confringendis, & omnino tollendis paulo ante canones tulerat. Alioqui hæc cum illa idem plane judicavit ac sensit*. Quæ verba, ut jacent, mihi valde displicent; tum quia in eis admittit hic auctor simpliciter & absolute, imagines quidem esse retinendas, non tamen adorandas, quod est plane falsum, ut ex dictis in hac sectione constat. Loquor autem de illis verbis ut jacent, quia in eis de adoratione simpliciter & absolute est sermo. Quod si fortasse Genebrardus per antonomasiam de summa adoratione & absoluta latria, quæ divinitati soli debetur, locutus est, debuisset hoc exponere, præsertim, cum illa sententia de retinendis & non adorandis imaginibus sub his eisdem terminis fuerit in Nicæna Synodo reprobata. Unde multo magis mihi displicent verba, quæ statim subjungit, in quibus de libris Carolinis sic ait: *Passim inculcant retinendas esse imagines in ornamentum Ecclesiæ & memoriam rerum gestarum; seque dumtaxat armant adversus nescio quam prætentam imaginum adorationem, quam nec Nicæna ipsa agnovit*. In quibus verbis plane sentit VII Synodum non magis docuisse imaginum adorationem, quam Pseudocarolum, seu Eli. Phili. in libris illis Carolinis, quos tanti faciunt hæretici hujus temporis, Catholici vero prorsus rejiciunt, & Adrianus Papa ex professo impugnavit. Aliter ergo declaravit hanc sententiam Bellar. concedit enim Synodum Francof. damnasse Nicænam, atque in hoc errasse, non tamen in doctrina, sed in facto: idque ex duplici errore seu falsa existimatione, quam de Nicæna Synodo habuerunt Patres Synodi Francof. existimarunt enim in primis, Nicænam Synodum non fuisse auctoritate summi Pontificis congregatam, & confirmatam: deinde existimarunt, in illa fuisse definitum imagines esse adorandas suprema ac perfecta adoratione latriæ æque ac Deum ipsum, & hoc ipsi reprobarunt.

Improbatur. Verumtamen hæc sententia mihi plane est incredibilis: nam ex historiis, quæ referunt acta illius Concilii, constat in eo adfuisse Legatos Summi Pontificis Adriani, quos Ado in Chron. Theophylactum & Stephanum nominat: ergo fieri non potuit, ut totum illud Concilium ignoraverit, qua auctoritate VII. Synodus congregata fuerit, & quid in ea fuerit definitum: nam cum hæc Synodus paulo antea sub eodem Pontifice acta esset, non potuerunt Legati ejusdem Pontificis illius auctoritatem & doctrinam ignorare: ergo, etiamsi falsi rumores sparsi essent de illa VII. Synodo, ut Genebrardus nescio quo fundamento affirmat, potuissent Patres Concilii Francoford. a Legatis summi Pontificis instrui, & ipsis etiam scriptis VII. Synodi doceri. Imo, cum res esset adeo celebris & publica in universa Ecclesia, fieri non potuit, quin in universa Gallia, & Germania, nota esset VII. Synodi congregatio, & quod Pontificia auctoritate facta esset, & quid Adrianus Papa de illa, atque de ejus doctrina sentiret. Accedit, quod error ille adorandi imagines, ut Deos, po-

os, potius est error Gentilium, quam aliquorum hæreticorum, vel eorum, qui fidem Christi profitentur: ergo nulla ratione credibile est, existimasse Patres Francof. Concilii in eum errorem incidisse, aut propter solos rumores falsos id temere credidisse. Præsertim, cum nulla tunc esset in Ecclesia illius erroris suspicio, & credendum sit, pios & Catholicos Episc. nullo pravo affectu ductos fuisse, ut errorem illum aliis Patribus VII. Synod. attribuerent, aut eorum sententiam in deteriorem partem interpretarentur, quod hæretici interdum facere solent.

Secundũ placitum. Alii ergo, cum defendere non possint, Francof. Concilium ex falsa informatione in facto errasse: & alioquin negare non audeant, illud contradixisse VII. Synod. & damnasse illam, propter historias, quæ hoc referunt, non verentur concedere, Concilium Francof. in hac parte errasse: nam Provinciale fuit, & errare potuit. Sed hunc dicendi modum apud nullum Catholicum invenio, solumque hæretici hujus temporis hoc affirmant, qui non dicunt, illud errasse, sed emendasse potius, & correxisse VII. Synodum, quæ in hac parte erraverat. Cum tamen certum sit, Niceni Concilii definitionem legitimam fuisse, non potuerunt Patres Concilii Francof. ab illa dissentire, sine manifesta hæresi: est autem incredibile eos pertinaciter, & hæretice in hac parte errasse incidendo in errorem Iconomachorum. Primo, quia in actibus illius Concilii, quæ nunc extant, sæpe profitentur, se procedere sub obedientia Rom. Pontif. & specialiter in libro Sacrosyllabo sub finem, dum sententiam contra hæreticos proferunt, subjungunt hæc verba. *Reservato per omnia juris privilegio summi Pontificis Domini, & Patris nostri Adriani primæ Sedis Beatissimi Papæ.* Sæpe etiam in eo Concilio profitentur illi Patres se sequi Majorum traditiones, & ab eorum vestigiis non discedere: & specialiter Carolus Magnus, qui illi Concilio interfuit, in epist. ad Episcopos Hispaniæ ait, se in primis consuluisse Apostolicæ sedis Pontificem, quid de causa in illo Concilio tractata sentiret: & inferius hæc verba subjungit: *Apostolicæ sedi, & antiquis ab initio nascentis Ecclesiæ non & Catholicis traditionibus tota mentis intentione, tota cordis alacritate conjungar.* Ergò non est verisimile Patres Concilii Francof. coram Legatis Summi Pontificis, & coram illo Catholico Principe, Adriano Papæ, & VII. Synod. ab illo confirmatę restitisse. Accedit, quod, si Conc. Francof. Iconomachorũ errorẽ probasset, certe ante nostra tẽpora aliquis illius erroris sectator ejus auctoritate muniri studuisset, quod tamen nullus fecit, maxime cum paulo post Carolum Magnum in eadem Gallia exortus fuerit Claudius Taurinensis, qui errorem illum in occidentalem Ecclesiam introducere voluit, qui sane non parum juvari posse auctoritate occidentalis plenarii Concilii in eadem provincia nuper celebrati, si errorem illum confirmasset. At vero neque Claudius in suum favorem illud adduxit, neque Jonas Aurelianensis, qui contra illum eodem tempore scripsit, & illius fundamenta confutavit, quicquam de Concilio Francof. respondit, aut quoad hanc partem scripsit. Est ergo falso impositus hic error Concilio Francof. Addo ultimo, quamvis non repugnet, Provinciale Concilium errare in doctrina fidei, tamen, si contingat errare ex pertinacia, & hæresi, nunquam solere Ecclesiam hujusmodi Concilia quoad partem aliquam approbare, & ut Catholica recipere. At vero Concilium Francof. receptum est ab Ecclesia, & probatum ut verę Catholicum, quoad eam partem, quæ est de filiatione Christi naturali, ut supra vidimus: ergo non est verisimile fuisse hæreticos Patres illius Concilii: alioquin debuisset summus Pontifex Adrianus, illos hæreticos declarare, eorumque definitionem confutare, sicut contra librum Pseudocarolinum eodem tempore scripsit.

Rejicitur.

Tertium placitum. Sit ergo tertia responsio, Concilium Francof. definiisse potius veritatem de adoratione imaginum, & Nicenæ Synodo consensisse. Ita docuerunt hoc tempore Alanus dialog.4.c.18.& 19.& dialog.5.c.12.& 13. Sander. lib.2. de Imaginib.c.5.& lib.7.de visib. Monarch.n.713.& Surius in 3.to. Conciliorum in Præfat. ad Concil. Francof. Et potest hoc confirmari auctoritate Concil. Senonienfis in decretis fidei c.14. ubi sic ait: *Carolus Magnus Francorum Rex Christianissimus Francoford. Conventu ejusdem erroris suppressit insaniam*, scil. Iconomachorum. Præterea Platina in vita Adriani, sic ait. *Biennio post Theophylactus, & Stephanus Episcopi insignes Adriani nomine Francorum, & Germanorum Synodum habuere, in qua & Synodus (quam Septimam Græci appellabant) & hæresis Feliciana de tollendis imaginibus abrogata est.* Idem fere dicit Paulus Æmilius lib.2. de gestis Francorum, prope finem: ait enim Concil. Francofor. egisse contra hæreticos damnantes imagines. Et *imaginibus* (inquit) *suus honos servatus est.* Idem dicit Blondus decade 2.lib.1. Sabellicus lib.8. Æne. ad 8. Nauclerus in Cronolog. vol.2. gener.27. Gallisardus Arelaten. in Chronogr. ann. 816. Imo refert Alanus d. c.19. hæreticum quendam Anselmum Riid affirmasse Nicænam synodum Constantinop. Pseudosynodum de abolendis imaginibus, tanquam hæreticam execrasse, idemque fecisse Adrianum Papam, & Carolum Regem Francofordiæ.

Sed quid dicemus ad historiographos referentes Synodum Francofor. damnasse VII. Græcorum Synodum? Respondent Alanus, Sanderus, & Surius, per VII. Synodum non intelligere historiographos II. Nicænam, sed pseudosynodum Constantinopolitanam, quæ sub Constantino Copronymo, ab Iconomachis celebrata est, quam universalem, & VII. Synodum ipsi appellarunt, ut refert Zonaras in vita Constantini, & constat ex II. Synodo Nicęna act. 7. ubi tota illa Synodus ex professo impugnatur, & refellitur, & neque universalis, neque vera Synodus fuisse demonstratur, sed prophana, & adulterina, *quia neque habuit cooperarium*, ut ibi dicitur, *Romanum Papam, neque illius Sacerdotes, neque per Vicarios, neque per Provinciales literas, quemadmodum fieri in Synodis debet: Neque concordantes sibi habuit orientis Patriarchas, &c.* Dicunt ergo prædicti auctores, historiographos loqui de VII. Pseudosynodo, cum referunt, Francofor. Concilium quandam Synodum Græcorum damnasse. Hæc vero responsio ex verbis ipsorum historiographorum magnam difficultatem patitur, nam apertis verbis designare videntur Nicęnam Synodum. Nam in primis auctor librorum, quæ Carolo attribuuntur, in præfatione asseverat, Gręcorum Synodum, quam de adorandis imaginibus fecerunt, in medium Synodi (scilicet Francofordiensis) allatam esse, atque damnatam: Synodus autem Græcorum pro adorandis imaginibus non fuit Constantinopolitana, sed Nicęna. Secundo Hincmarus Rhemensis libro contra Jandinensem, ut refert Alanus, seu contra Laudunensem, ut refert Bellarminus c.20. aperte dicit, illam Synodum Nicææ esse habitam, & in generali Synodo in Francia habita tempore Caroli Magni fuisse penitus abdicatam. Hæc autem Synodus in Francia non potuit esse alia nisi Francofordiensis. Tertio Aimoinus lib.4. de gestis Francorum c. 85. dicit, illam Synodum Græcorum, quæ in Francofor. abdicata est, congregatam esse sub Irene, & Constantino filio ejus: illa vero Synodus fuit Nicæna, nam altera pseudosynodus Constantinop. multo prius fuerat congregata sub Copronymo: & idem dicit Abbas Urspergensis in Chron. ann.793. Quarto Regino lib.2. ann.794. dicit, Synodum Gręcorum, quam pro adorandis imaginibus fecerant, rejectam esse a Pontificibus, utique Concilii Francofor. Et similiter Aventinus in historia Boiorum scribit, acta Græcorum de adorandis imaginibus recisa esse. Quinto Ado in Chron. ann.792. sic ait. *Sed Pseudosynodus, quam VII. Græci appellant pro adorandis imaginibus abdicata penitus.*

Objectioni contra tertium placitum, qualiter illius auctores respondeant.

Propter hæc respondent alii, fatendo, in his omnibus historiis sermonem esse de II. Synodo Nicæna, falsum tamen esse, quod referunt, scilicet Nicænam Synodum a Francofordiensi fuisse damnatam: occasionem autem erroris fuisse ajunt, quia posteriores historiographi citati fuerunt Germani, & longe posteriores, quam Francofor. Concilium: unde & de Synodo Nicæna, aut parvam, aut nullam habuerunt notitiam, eo quod inter Græcos acta esset, & Græci scriptores nihil fere tunc de illa scripsissent. De Concilio autem Francof. cujus acta omnia multo tempore latuerunt, & quoad hanc partem de imaginibus adhuc non constat scripta fuisse, non potuerunt habere notitiam, nisi ex prioribus scriptoribus. Inter priores autem scriptores nullus facit mentionem hujus partis, præter Pseudocarolum, & Hincmarum. Hos ergo posteriores secuti sunt. Ex his vero duobus Hincmarus videtur deceptus occasione libri Carolini: nam de hoc libro videtur loqui Hincmarus cum loco supra citato scribit hæc verba. *De cujus destructione non modicum volumen, quod in Palatio adolescentulus legit, ab eodem Impera-*

Alia præfatæ objectionis solutio.

peratore Romam est per Episcopos missum. Constat autem ex scripto Adriani ad Carolum pro imaginibus, Carolum misisse ad Adrianum librum illum, qui eo tempore fuit contra imagines & contra Synodum Nicænam in Francia compositus, & Carolo dicatus. De hoc ergo loqui videtur Hincmarus, & ab illo deceptus fuisse, ut existimaverit Synodum Nicænam in Francoford. fuisse dānatam: nam existimavit, librum illum in Francoford. Synodo fuisse compositum, vel saltem recognitum, & probatum. Totum ergo hujus erroris fundamentum ad auctorem libri Carolini, & ad verba citata ex præfatione ejus revocatur: illa autem nullius sunt auctoritatis. Primo quidem, quia verba illius præfationis, prout a nostris auctoribus referuntur (illa enim in proprio originali videre non licuit) sic habent. *Allata est in medium* (scilicet in Synodo Francofordiæ) *quæstio de nova Græcorum Synodo, &c.* Non constat autem, an illa parenthesis sit ab ipsomet auctore posita, an vero ab aliis auctoribus, qui dum ea verba referunt, ita illa intelligunt, & exponunt. Deinde, quia licet illa verba sint apposita ab eodem auctore, nullius est auctoritatis, non solum, quia ab hæreticis creditur liber ille conscriptus, verum etiam, quia falsum testimonium manifeste imponit Synodo Nicænæ, nimirum, quod imaginibus Sanctorum ita ut Deificæ Trinitati servitium & adorationem impendendam decrevit. Igitur, quanquam prædicti auctores omnes referant, Francofordiense Concilium damnasse Nicænum II. non est illis fides habenda. Quod si objicias, saltem Hincmarum & posteriores auctores Catholicos esse, & bene de adoratione imaginum sensisse, ut omnes fatentur, ut ex aliis eorum locis Bellarminus & alii probant, & ideo non esse verisimile, eos male sensisse de Synodo Nicæna, prout in locis citatis dicto modo intellectis aperte declarant: Respondendum est, eos errasse in facto, non in fide, quia non fuerunt satis instructi de auctoritate Synodi Nicænæ, & de doctrina ejus: unde crediderunt, definiisse imagines esse adorandas ut Deos: & de hac adoratione sunt locuti, cum asseruerunt, Francofordiense Concilium, eam detestatum fuisse.

Improbatur tertium placitum. Tota hæc sententia infirmis nititur conjecturis, & testimoniis, quæ sibi ipsis non constant: nam in primis, ut incipiamus a præfatione Eli. Phili. in qua totus discursus superioris responsionis præcipue fundatur, nulla fides ei adhiberi potest: nec verisimile est, reliquos omnes historicos illi soli fuisse innixos. Primo quidem, quia auctores præcedentis opinionis dubitant, an in illa Præfatione, ut est in suo originali, Francof. Concil. nominetur: & probabilius credunt, parenthesim illam, in qua Francoford. Concilii fit mentio, fuisse ab aliis interpositam. Quod si hoc verum est, neque Hincmarus, neque alii historici potuerunt ex hac præfatione sumere illam sententiam de damnatione Synodi Nicænæ in Francofordiensi, sed ad summum, in aliquo conventiculo imperitorum, & hæreticorum hominum, a quibus fortasse liber ille editus est. Unde sumitur secunda conjectura; nam omnium recte sentientium judicio liber ille non fuit a Carolo Magno editus, sed ab aliquo vel aliquibus hæreticis, qui illum, vel occulte vel palam Carolo obtulerunt: Carolus autem illum ad Pontificem Adrianum misit, qui in Scripto ad Carolum de imaginibus librum illum ex professo confutavit. Quæ omnia late probant Alanus supra & Bellarm. dict. lib. 2. c. 15. ergo non est verisimile, Hincmarum, virum Catholicum & doctum, ex sola illius libri auctoritate factum illud Concilio Francoford. attribuisse. Tertio, quamvis ille liber tempore Caroli editus fuerit, tamen de præfatione, quæ nunc ei præfigitur, merito Alanus, & Surius dubitant, an sit antiqua, vel nuper ab aliquo hæretico edita & supposita, vel saltem corrupta: nam, qui præfatur, vel ficto, vel ementito nomine, *Eli. Phili.* se nominat, ut se ipsum occultet, quod statim suspicionem alicujus deceptionis generat, præsertim in re adeo lubrica, & ex se suspecta. Et præterea, quantum ex his, quæ Alanus c. 18. refert, conjectare possum, ipse Eli. Phili. se alium a Carolo esse ostendit: nam ex professo in eadem præfatione ostendere conatur Carolum fuisse illorum librorum auctorem, re prius deliberata cum Episcopis Concilii Francofordien. fuit ergo auctor illius Præfationis Eli. Phili. non Carolus: & illa præfatio non fuit edita tempore Caroli Magni: ergo nihil probabile de illa credi potest, nisi quod ab eodem sit edita, a quo denuo

Quid de Carolinis libris sentiendum.

liber ille inventus, vel typis mandatus ante quadraginta quatuor annos solummodo. Et ut minimum, improbabile sit, Hincmarum, & alios antiquos historiographos ab illa præfatione sententiam suam hausisse. Quarto obstat (quod Surius notavit) quia auctor præfationis dicit, Synodum illam, quæ a Francofordiensi damnata est, Constantinopoli fuisse celebratam: hæc enim ejus verba feruntur: *Allata est in medio quæstio de nova Græcorum Synodo, quam de adorandis imaginibus, Constantinopoli fecerunt*: ex quo verbo colligi potest, eum non de Nicæna, sed de Constantinopolitana synodo loqui: vel certe, cum dicat, in illa Synodo actum esse de adorandis imaginibus: cumque etiam dicat (ut Bellar. refert) Constantinopolim sitam esse in Bythinia, colligitur, hominem illum prorsus fuisse imperitum, nullaque fide dignum: aut certe inferri potest, eum ex aliqua traditione aut fama credidisse quandam Constantinopolitanam synodum rejectam esse in Francofordiensi, ignorasse vero, quid in ea actum fuerit, & ex errore id addidisse.

Ex his etiam constat, quam sit infirmum testimonium Hincmari, ut credamus, eum testatum esse, Concilium Francof. damnasse Synodum Nicænam, ex sola auctoritate præfationis libri Carolini, cum verisimilius sit, Hincmarum talem præfationem non vidisse. Unde Alanus supra merito fidem non habet huic testimonio, nec credit esse Hincmari, quia nec liber ille Hincmari, unde sumptum dicitur, extat, neque ad nos pervenit, nisi ex relatione Illyrici hæretici, cui nullam fidem adhibemus, neque scimus, unde fragmentum illud decerpserit, præsertim cum Trithemius inter opera Hincmari illum non numeret. Deinde in illismet verbis multa sunt falsa, & inter se pugnantia, vel parum probabilia. Primum, quod asserit, in quadam VII. Synodo Græcorum, quosdam dixisse imagines esse confringendas, alios vero esse adorandas, nam hoc non in una Synodo, sed in diversis accidit: & ita videtur utramque Synodum confundere, nam utramque illam partem dicit, non sano intellectu esse ibi definitam. Deinde, quod ait, Synodum Nicænam sine auctoritate Papæ fuisse habitam, & Romam missam. Rursus, quod ait Romanum Papam illam Synodum Nicænam ad se missam, & in Franciam directam, ut ibi (sicut indicat) examinaretur, vel corrigeretur, est per se improbabile, & ab omni vera historia alienum. Deniq; quod ibi dicitur de volumine contra Nicænam Synodum edito, & ab Imperatore Romam misso per quosdam Episcopos, non consonat cum eo, quod Adrianus refert, Carolum misisse ad se librum per Engilbertum Abbatem.

Denique de aliis historicis necessario est omnibus fatendum, aliquem errorem in eorum scriptis contineri, nam in primis Aimoinus, quem Abbas Usper. secutus est, expresse dicit, Synodum Francofurti damnatam, Constantinop. congregatam fuisse, cur ergo interpretabimur eos de Nicæna loqui? Dices, quia addunt: *Sub Constantino & Iren.* Respondet Alanus, illos libros quoad hanc particulam ab aliquo Iconomacho fuisse corruptos. Verum, quia hoc probari non potest, nec fieri satis verisimile, dicam potius, Aimoinum errasse, ignorantem, quo tempore Constantinopolitana Pseudosynodus congregata fuisset. Deinde Regino, quem Aventinus imitatur, illam Synodum vocat *Pseudosynodum Græcorum*, quo nomine appellata est ab omnibus Catholicis illa Synodus Constantinopolitana VII. nam Nicæna, nec Pseudosynod. appellari potuit, cum verissima fuerit, nec Græcorum tantum, cum universalis fuerit, & Summi Pontificis auctoritate coacta, cujus contrarium de illa Synodo ibi indicatur. Dices, quomodo ergo dicit Regino, illam Synodum fuisse factam, *pro adorandis imaginibus*. Respondet Alanus, legendum esse *pro non adorandis*: & particulam *non*, vel incuria vel malitia fuisse sublatam. Sed est difficilis responsio, cum id probari non possit. Libentius dicerem, ignorasse illos auctores, quid in Conciliis Græcorum tractatum ac definitum fuerit, sicut de Nicæna Synodo prior opinio dicebat: nec sine fundamento, quia illa Pseudosynodus Constantinopolitana nunquam est in Latinum conversa, quod nobis constet: & Synodus etiam Nicæna post longa tempora Latinitate est donata: & ex historiis illorum temporum nihil fere certum scire potuerunt de his, quæ in illis Synodis tractata sunt.

De posterioribus scriptoribus sentiendum.

Ad verba Adonis Alanus acute respondet, verba illa,

pro

pro adorandis imaginibus, non esse conjungenda cum præcedentibus, sed cum subsequentibus interposito commate hoc modo: *Pseudosynodus, quam Septimam Græci appellant, pro adorandis imaginibus abdicata penitus*, id est, in defensionem adorationis imaginum, penitus abdicata est. Qui sensus est quidem satis consentaneus verbis ipsis; imo vix aliter commode construi possunt, quia nulla Synodus appellata est: *Septima pro adorandis imaginibus*. Quod si hic sensus verus est, fortasse Regino verbis Adonis fuit deceptus, nam vel æquales fuere, vel Regino junior fuit: floruit enim Regino an. 910. teste Trithemio, & tamen Ado texuit historiam usque ad an. 877. fuit ergo Ado, vel antiquior, vel, ut minimum æqualis: fieri non potuit, ut Regino verbis Adonis non satis intellectis deceptus fuerit, & ab eis occasionem errandi sumpserint Abbas Uspergensis & Joannes Aventinus, qui absq; controversia sunt longe recentiores. Imo & de Aimoino, vel Annonio idem dici potest, si fortasse ille est, quem sub nomine *Ammonii monachi* refert Trithemius scripsisse de rebus Francorum an. 990. Quod si hic sensus non probatur, potius dicendum est (sicut de aliis) ignorasse Adonem, quid tractatum sit in pseudosynodo Constantinopolitana, falsoque existimasse, in ea esse definitum, imaginibus esse perfectam latriam tribuendam, quam nomine pseudosynodi Græcorum, Nicænam Synod. intellexisse.

Consectarium ex omnibus adductis. Ex his ergo omnibus, saltem concluditur evidenter, nullum ex historiis posse sumi firmum argumentum, quo existimetur, Concilium Francofordien. contra veram imaginum adorationem, aut contra Synodum Nicænam aliquid definivisse. Ostendimus item manifestis indiciis & rationibus, non potuisse Concilium Francof. si in eo de causa imaginum actum est, aut sententiam Adriani Papæ, & Niceni Concilii veram definitionem & auctoritatem ignorare, vel ab eis sciens & prudens dissentire supposita reverentia, quam ex ejus actis, quæ extant, scimus Sedi Apostolicæ detulisse. Relinquitur ergo, necessario fatendum esse, vel historicos errasse, vel aliqua ex parte corruptos esse eorum codices, vel certe non de vera, sed de falso nominata Septima Synodo locutos fuisse. Et quidem de testimonio Præfationis Carolinæ, & testimonio Hincmari, nulla omnino est habenda ratio: illius quidem, quoniam est ignoti auctoris, & suspecti, &, quia non constat, quo tempore aut loco scripta sit, aut edita, vel inventa, & quia aperta continet mendacia, & falsa testimonia, quæ Nicenæ Synodo imponit: hujus vero, quia non constat, tale testimonium esse Hincmari, nisi ex relatione hominis hæretici, & hostis imaginum: & quia ea ipsa, quæ in illo testimonio referuntur, parũ sunt verisimilia, & aliis certis historiis consentanea. De reliquis vero auctoribus, cum negare non possimus, errorem aliquem in eorum libris reperiri, omnino enervatur in hac parte eorum auctoritas. Propter quod posset aliquis libere negare, quicquam actum esse de imaginibus in Concilio Francoford. neque pro illis, neque contra illas, quia neque extant acta illius Concilii quo ad hanc partem, neque ullus auctor Catholicus ea se vidisse, refert: nam quæ hæretici isto tempore sub hoc nomine divulgarunt, ab eis plane conficta sunt: unde neque exemplar designant, ex quo illa transtulerint, neque locum, in quo hactenus detulerint, ipsique invenerint. Neque etiam ad verbum describunt acta Concilii, sicut in aliis Conciliis fit, & sicut nos habemus eam partem hujus Concilii, quę est de filiatione adoptiva Christi.

Denique Jonas Aurelianensis, qui paulo post Carolum Magnum floruit, & contra Claudium Taurinensem in defensionem imaginum ad Carolum Calvum scripsit: in initio illius operis mentionem faciens Concilii Francof. solum dicit, in eo damnatum esse errorem Felicis de filiatione Christi adoptiva, nullam mentionem faciens, quod causa imaginum illo Concilio acta fuerit, & Walfridus Strabo in lib. de reb. Eccl. c. 8. mentionem faciens erroris Græcorum circa imagines, dicit damnatum esse in Concilio Romano sub Gregorio III. & subdit: *Ipsa denique querela Græcorum, temporibus bonæ memoriæ Ludovici Imperatoris, in Franciam perlata, ejusdem principis providentia scriptis Synodalibus est confutata.* De Concilio autem Francof. nullam mentionem facit, cum tamen Walfridus ejusdem fere ætatis auctor fuerit. Non ergo caret hic modus dicendi probabili conjectura.

Quia tamen tot historiæ, quæ mentionem faciunt Concilii Francoford. referunt aliquid de imaginibus in eo actum esse, suspicari cogunt, aliquod habuisse hujus rei fundamentum, & saltem traditione vel fama publica ad eorum aures pervenisse, qui hoc scribere cœperunt, Adonis nimirum, vel Aimoini, aut Reginonis. Quare credibile est, Adrianum Papam, cum Legatos suos ad Concilium Francof. mitteret, per illos etiam misisse acta Concilii Nicæni, quod illo eodem tempore finitum fuerat, ut definitio illius toti occidenti innotesceret. Atque ita fieri facile potuit, ut in Concilio Francofor. nihil de nuo de imaginibus ageretur, vel scriberetur, præter acceptationem Concilii Nicæni, & consensionem illorum Patrum in damnanda pseudosynodo Constantinopolitana; & hoc fortasse est, quod Ado brevibus verbis referre voluit juxta sensum supra traditum: & eadem est aliorum sententia, quamvis circa res alias vel circumstantias pertinentes ad illam pseudosynodum Constantinop. errorem aliquem ex ignoratione historiæ miscuerint. Quem errorem posteriores historici, ut vidimus, emendarunt, partim ratione, & certa conjectura ducti, partim quia de Nicæna Synodo clariorem notitiam adepti sunt. Sic igitur in re tam incerta merito Concilium Senon. eam partem ut probabiliorem elegit, quæ ait, Concilium Francof. Nicæno II. consensisse.

SECTIO IV.

An imagines eadem adoratione, qua exemplaria adorari possint.

D. Thomas quæstionem hanc in particulari movit de imagine Christi, & adoratione latriæ. Est autem eadem proportionalis ratio, & quæstio de imaginibus Sanctorum, & adoratione duliæ, & in universum de omni imagine, & adoratione suo exemplari debita, & ideo generalius est a nobis hæc quæstio proposita, ut omnia comprehendamus. Deinde, ut opinionum diversitas intelligatur, advertendum est, tribus modis intelligi posse, fieri adorationem ad imaginem, seu in præsentia imaginis. Primo, dirigendo totam mentis intentionem ad exemplar in imagine repræsentatum tanquam ad objectum proprie per se, & ex corde adoratum, & non ad imaginẽ. Secundo, dirigendo adorationem tam ad exemplar repræsentatum, quam ad imaginem, in qua repræsentatur, ex utroque mente & animo conficiendo unum objectũ adæquatum, ad quod per se terminetur, & sit adæquata materia, circa quam versetur adoratio ex intentione adorantis. Tertio, dirigendo adorationem ad solam imaginem tanquam ad materiam seu rem per se adoratam, ad exemplar vero, solum, ut ad rationem adorandi: aliud est enim adorari per se, & aliud adorari propter se: sicut & amari, nam medium per se, seu in se amatur, quamvis non propter se, sed propter finem; & in superiori sectione ostendimus, imaginem per se & proprie adorari, quamvis respective & propter exemplar: & in hac tertia consideratione hoc preciso modo adorari intelligitur. De primo ergo adorandi modo nulla controversia est, quin sit possibilis: quis enim dubitare potest, quin præsentata imagine Crucifixi, possim ego personæ Christi recordari, & ad eum tota mentis intentione recurrere, dirigendo in illum subjectionem & actionem meam, & non ad imaginem, sed tantum uti illa tanquam medio, & occasione excitante ad adorandum Christum. Cum ergo hic modus non involvat repugnantiam, neque indecentiam, & alioqui homo sit liber, non est dubium quin possit hunc modum adorationis exercere, & facto, & jure. Solum potest circa hunc modum dubitari, an talis adoratio vere ac proprie dici possit imaginis adoratio, nec ne, sed solius prototypi. Sed hoc (ut opinor) satis discussum est section. præcedenti, ubi ostendimus, talem adorationem nec simpliciter, neque vere dici posse imaginis adorationem. De aliis autem duobus modis certum est, si illi sunt possibiles, illis vere ac proprie adorari imagines: an vero possibiles sint, illud est in controversia; & hæc est, quæ a nobis nunc tractatur: & in hac sectione agimus de secundo modo, in sequenti vero dicemus de tertio.

Prima opinio. Principio igitur omnes auctores, qui existimant, imagines non esse proprie & per se adorabiles, neq; ut totam materiam adorationis, neque ut partem ejus, sed solum abusi-

abusive, & improprie, seu solum specietenus, consequenter negant, imaginem Christi proprie adorari eadem adoratione, qua Christum, & sic de cæteris, quamvis abusive & improprie id dici possit: & hæc fuit opinio Holkot, Durandi, & Mirandulani, & aliorum, quos sect. præced. citavimus: & multi ex his, quos referemus, præsertim Bonavent. Marsil. & Major, eidem opinioni favent. Et in eadem sententia sunt, velint, nolint, illi moderni, qui solam actionem externam, non autem intentionem adorandi dicunt circa imaginem versari: quantumvis enim verbis proclament, se sequi D. Thomam dicentem, imaginem eadem adoratione coli qua prototypon, tamen revera illi contradicunt, & in rigore negant, imaginem eadem adoratione adorari, cum in rigore & veritate negent adorari: quia, si non adoratur, neque eadem adoratione adoratur: sed solum dicere possunt, non adorari alia adoratione, & illa, qua adoratur prototypon, videri adorari, re tamen vera non adorari, quia actio externa non est adoratio, nisi ut informatur interna, seu intentione adorandi, ut supra late deductum est, & in sequentibus sæpe inculcabitur.

Alii vero auctores, quamvis fateantur, imagines posse proprie & per se adorari, negant tamen, posse adorari eadem adoratione, qua prototypon, quia putant, non posse adorari secundo modo supra declarato, sed tantum tertio, qui distinctus est a primo, & actionem seu adorationem distinctæ rationis requirit, nam adoratio primi modi est tantum absoluta, & in solum exemplar per se & propter se terminatur. Ac denique non est vera adoratio imaginis; at vero adoratio postremi modi est vere ac proprie adoratio imaginis, non tamen propter se, sed propter exemplar: unde est adoratio mere respectiva, qua non proprie ac formaliter adoratur exemplar ut quod, sed tantum ut quo: sunt ergo adorationes distinctæ, atque ita fit, imaginem, & exemplar, nunquam adorari vere ac proprie etiam adoratione. Hanc opinionem sic expositam videtur mihi docuisse Gabriel in 3. dist. 9. & super canonem lect. 49. quamquam non constanter loquatur, & velit in modo loquendi cum omnibus convenire. Primum enim simpliciter asserit, imaginem adorari eadem adoratione qua prototypon: postea vero dicit, hoc esse intelligendum de eadem adoratione externa, non de interna: eadem enim genuflexione colitur Christus, & ejus imago, non tamen ex eadem existimatione; aliud enim significare volumus per illam actionem in imagine, aliud in Christo. Hoc vero non satis est, quia, ut dixi, actio externa per sese neque est adoratio, neque latria, neque dulia: ergo neque unitas actionis externæ satis est, ut imago & prototypon una adoratione adorari dicantur. Neque imago Christi dici poterit adorari eadem latria qua Christus propter solam actionem externam, cum actio externa ex se nec latria sit, nec dulia, sed juxta intentionem adorantis: alias sancti possent dici eadem adoratione seu latria coli, qua Christus, quia eadem exterior actio ocultus potest circa illos exerceri. Unde addit ulterius Gabriel, etiam adorationem internam seu affectum adorandi imaginem, & prototypon, esse aliquo modo unum, vel realiter, quod probabile esse censet, vel saltem habitudine & analogia, nam uterque pertinet ad adorationem latriæ, v. g. si de Christo, & ejus imagine sit sermo, aut duliæ, si de sanctis loquamur, quia in eadem excellentia uterque fundatur, diverso tamen modo, quia ad exemplar terminatur ut ad habens illam excellentiam, ad imaginem vero solum propter respectum vel habitudinem ad illam excellentiam; & ideo, licet utraque sit latria, tamen altera est simpliciter, altera secundum quid: atque ita fit illam adorationem esse tantum secundum quid unam, plures autem simpliciter. Et hanc opinionem in re sequitur Corduba l. 1. quæst. Theol. q. 5. dub. 4. art. 2. opin. 3. ubi etiam opin. 2. refert, Joannem Medinam asserentem adorationem imaginis esse inferiorem adoratione prototypi: unde existimo solum in voce differre, quando unam vocat latriam, alteram duliam, respectu Christi & imaginis ejus: nam, ut in superioribus tetigi, omnis adoratio, quæ non est perfecta & suprema latria, vocatur ab aliquibus dulia, vel interdum hyperdulia: unde respectu alicujus sancti & imaginis ejus non potuerunt illa verba accommodari, sed necesse erit dicere exemplar adorari superiori dulia, imaginem vero inferiori, seu illud absoluta dulia, hanc vero respe-

ctiva tantum. Atque in hanc etiam sententiam coincidit opinio Catherini opusc. de ador. imag. concl. 6. & 7. & Martini de Ayala de Tradition. p. 3. c. de cultu imag. citari etiam solet pro hac sententia Henricus quodl. 10. q. 6. sed, ut supra dixi, æquivoce loquitur. Et nonnulli etiam ex Thomistis hanc opinionem in re secuti sunt, quamvis in modo loquendi propter D. Thom. dicant, imaginem & prototypon una adoratione coli: intelligunt autem de una adoratione non quoad actum internum vel externum, sed quoad habitum, quia unica & eadem virtus, quæ inclinat ad adorandum prototypon propter se, inclinat ad adorandam imaginem propter ipsum: sicut possunt dici Deus & proximus una charitate diligi. Qui modus dicendi in se est probabilis, tamen non satisfacit intentioni D. Thomæ: nam plane loquitur de actu, ut patet ex articulo, & ex fundamento, quo utitur, quod infra videbimus.

Hæc opinio fundatur primo auctoritate, nam in VII. Synodo sæpe dicitur, imaginem Christi non adorari latria, sicut adoratur ipse Christus, sed quadam minori veneraria, seu honoraria adoratione. Ita habetur in act. 2. post epist. Adriani, & act. 3. in abjuratione Basilii Ancyrani, quam Concilium approbat, & sæpe in act. 4. & 6. & tandem in 7. in definitione fidei: & in epistolis Tarasii & totius Concilii, in quibus locis necesse est esse sermonem de imagine ut imago est, quia ut res quædam materialis est, nec latria, neque alia minori adoratione digna est, & tamen ibi plane distinguitur adoratio imaginis ab adoratione exemplaris, & inferior esse dicitur. Unde multi putant, si D. Thomas hanc definitionem Concilii legisset, aliter de imaginum adoratione locutum fuisse. Quod autem illam non viderit, magnum argumentum est, quod in tanta hac materia nullam illius Concilii mentionem fecerit: & causa esse potuit, quia fortasse eo tempore nondum erat in Latinum translatum.

Secundo fundatur ratione, quia imago, quantumvis ut imago consideretur, est res distincta ab exemplari, & non est tantæ excellentiæ, quantæ illud: imago enim Christi non est Christus, neque Deus. Responderi potest ex Cajetano, imaginem ut imaginem esse Christum ipsum quoad rationem formalem & materialem terminandi adorationem: nam adoratio terminatur ad Christum in imagine. Sed contra objicitur ex Durando supra, nam quantumvis reduplicetur, *imago*, *ut imago*, semper est res a Christo distincta, & inferior illo, imo & inanimata: ergo nunquam potest adorari ut Christus: & consequenter neque eadem adoratione qua Christus. Secundo, hæc propositio est absolute falsa, imago Christi est Christus, sicut est simpliciter falsum, quod homo pictus sit homo: ergo etiam est falsum, imaginem Christi adorari posse eodem cultu, quo Christum. Nec refert, quod quidam ajunt, imaginem esse Christum in esse repræsentativo, quia hoc est dicere secundum quid tantum esse Christum, nam illud esse repræsentativum diminutum est, præsertim si ad verum esse Christi comparetur: ergo si imago secundum illud esse diminutum aliquo modo adorabilis est, non potest illa adoratio esse æqualis, cum debeat esse proportionata rei, quæ adoratur. Quod etiam confirmat ratio supra tacta, quia adoratio, quæ debetur imagini, ut imago est, est respectiva tantum: adoratio autem exemplaris est absoluta: non ergo est una simpliciter, sed tantum habitudine quadam.

Neque etiam satisfacit, quod dici solet, cum adoratur imago, adorari Christum, seu exemplar in ipsa: & ideo eadem adoratione coli. Contra hoc enim objicit superius Picus Mirandul. nam, cum adoratur Christus in imagine, vel solus Christus est totum objectum talis adorationis: & sic verum est, illam adorationem esse eandem cum illa, qua adorari potest Christus absque imagine, per illam tamen non adoratur imago, quia solum adoratur adorationis objectum. Vel objectum talis adorationis est totum hoc, Christus & imago ejus: & sic sequitur, imaginem esse partem illius objecti: & consequenter sequitur, rem creatam, saltem partialiter esse objectum adorationis latriæ, quod dicere (ait Mirandulanus) videtur male catholicum.

Altera sententia est, imaginem adorari posse & debere eadem adoratione cum exemplari. Hæc est sententia D. Thomæ hic, quam Cajetanus sequitur & alii Thomistæ hic in 3. dist. 9. ubi Paludanus q. 1. a. 3. & Capreolus q. unica. Tertia sententia.

unica. Ferrar. 3. contra Gentes c. 120. ad finem, qui diserte declarat, imaginem esse partem objecti, circa quod talis adoratio versatur. Idem omnino docet Antonin. 3. p.tit. 12.c.9.§.4. Soto l.2. de just.q.4.a.2. in fine. Alii etiam antiqui Theologi fere omnes sunt in hac sententia in 3.dist.9. Albertus a.4. ubi ait, adorare imaginem ut sic, esse per intellectum, & intentionem adorationis duci in eum, cujus est imago. Idem fere Richardus a.2.q.2. D. Bonaventura a.1.q.2. & 3. ubi inter alia ait: *Qui adorat Christi imaginem, Christum adorat, non imaginem.* Item Major ibi q.1. Almainus q.1.concl.5. Marsilius in 3.q.8. a.2.dub.1. Alensis 3.p.q.30.memb.3.a.3.§.1. Idem tenet Waldensis tom.3.de sacra.c.119.& c.156.n.6.& 7. Turrian.lib.1. pro canon. Apost. c.25. & adducit Nicephorum Patriarcham Constant. Sanderus l.2. de imag. c. ult. Albert. Pighius l.8.cont.Erasm. non longe a principio, & Turrecrem. in c.Venerab. de Consf. d.3. Atque hæc sententia probabilior est, magisq; consentanea usui Ecclesiæ.

Dicendum est ergo, fieri recte posse, ut prototypon in
Conclus. imagine, & imago propter prototypon, uno actu interiori, & exteriori, adoretur. Hac conclusione existimo recte explicari mentem D. Th. quam Capreolus assecutus est loco citato, quem secutus videtur Ferrar. supra; neque alius fortasse fuit sensus Cajet. licet obscurius illum explicuerit, & sano modo intelligendus sit, cum dicit, adorationem hanc formaliter, & materialiter ad exemplar, & non ad imaginem terminari; est enim hoc verum de primario & per se termino qui adoratur, non tamen excludendus est secundarius, qui veluti per accidens & concomitanter adoratur. Prius autem quam conclusionem probemus, explicemus amplius hunc adorationis modum; imago enim quamvis in se revera non contineat prototypon secundum proprium esse reale illius, continet tamen in esse, quod vocant, repræsentativo: unde fit, ut homo, qui ex sensibilibus objectis movetur, proposita hujusmodi imagine, statim ac veluti conjunctim cum ima-
Imago in se continet prototypon in esse repræsentativo. gine ipsum exemplar apprehendat, ac si revera in illa adesset, & per modum utrumque simul concipiat: ea igitur posita apprehensione animus adorantis uno adorationis motu primario in exemplar, concomitanter vero in imaginem fertur, quam deosculando Christum ipsum adorat: non per deceptionem, quia non judicat imaginem esse Christum, sed per simplicem ac vivam repræsentationem exemplaris in imagine, ac si adesset. Hic autem adorationis modus probatur, primo ex VII. Synod. act.4. ubi ex Basilio contra Sabellium, & Athanasio ser. 4.cont. Arian. in hunc modum dicitur: *Qui adorat imaginem, in ea ipsum Regem adorat.* Ex quo dicto Joannes legatus Orientis, approbantibus aliis Patribus, colligit in hæc verba. *Unde B. Pater indicavit, non esse duas adorationes, sed unam imaginis, & primi exemplaris*; & infra; *Christiani imagines Christi, & Martyrum tenentes, & osculantes, animo videmur nobis Christum ipsum aut Martyres amplecti.* Similia habentur act.6.tom.4.act.7. circa finem. Nec aliud videtur sentire & Con. Trid. Sess. 25. dicens; *Per imagines, quas osculamur, & coram quibus procumbimus, Christum adoramus, & Sanctos veneramur*; Ubi verbum; *Adoramus*, latriam, verbum autem, *veneramur*, duliam significare videtur: & utraque adoratio dicitur fieri, *per imaginem*, sicut adoratur princeps per vestem, aut calceum, quando hæc osculando personam adoramus.

Secundo ex Patribus, Basil. l. de Spiritu S. c.18. *Rex*, inquit, *dicitur Regis imago, & non duo Reges, neque imperium scinditur, neque gloria dividitur, quia sicut potestas est una, ita & glorificatio est una.* Origenes hom. 1. in Genesim. *Qui videt imaginem alicujus, videt eum, cujus imago est.* Damasc. l.4. de Fide c. 12. *Adoramus crucem, non quod materiam colamus, sed figuram, ut qua Christus designetur*; & infra: *Quocirca nobis faciendum est, ut crucis signum adoremus, ubi enim signum fuerit, illic quoque & ipse erit.* Tandem Nicephor. Constantinop. in dial. Orthodoxus, qui est de imaginibus, introducit hæreticum interrogantem, ubi sit scriptum de adoranda imagine Christi. Et respondet; *Ubi scriptum est adorandum esse Christum, siquidem inseparabilis est a prototypo effigies ejus, cum sint unum, non natura, sed habitudine*; & infra dicit, *Imaginem habere cum prototypo communionem nominis, honoris & adorationis, non æqualiter, sed respective.* Citat denique Athanas. dicentem: *Qui imaginem aspicit, in ea Regem aspicit.* Tertio ratione, quia hic modus adorationis possibilis est (ut satis explicatum, & probatum videtur), & est rationi consentaneus, nihilque habet inordinatum, quia intentio, voluntas, & existimatio, quæ adorationem discernit, rectissima est, quia per se primo tendit in Christum, in imaginem vero concomitanter, & propter ipsum; ergo hæc adoratio honesta est, & rectæ rationi consentanea. Et confirmatur, quia supra ostensum est, quamvis creatura non possit per se primo adorari latria, posse tamen coadorari, sicut humanitas Christi coadoratur Verbo, & purpura Regis coadoratur honore regio.

Dices, hoc habere locum in iis, quæ aliquo modo Objectio. unum constituunt cum persona adorata, imago autem non facit unum cum exemplari. Sed hoc nihil obstat, quia imago, & exemplar sunt unum habitudine, & apprehen- Respons. sione; exemplar enim in imagine repræsentatum, adoratur quidem in suo vero esse, quasi denominato tamen, & vestito imagine, & ita per modum unius objecti, & ipsum per imaginem, & imago cum ipso, uno motu adorantur. Sed urget Gabr. quia licet exterius unus motus appareat, Objectio. interius tamen revera sunt duo, quia alia est existimatio Christi, alia imaginis; ille enim, ut Deus, hæc, ut imago Dei adoratur; unde in voluntate etiam erunt actus diversi, aut si fortasse aliter unus est, ratione tamen formali distinguentur. Respondetur, quod ad intellectum attinet, Respons. quamvis possit interdum exemplar, & imaginem distinctis conceptibus, & per modum plurium rerum concipere, tamen etiam potest per modum unius objecti apprehendere prototypon, v g. Christum in imagine: & hic modus concipiendi intervenit in hoc adorationis modo, qui non solum doctis, sed etiam indoctis fidelibus communis, & vulgaris esse videtur. Unde fit etiam, ut sicut unico corporis motu, ita etiam unico voluntatis actu homo feratur ad colendum illud objectum: neque oportet in tali actu rationes formales distinguere, quia ratio formalis objecti ejus una est, licet in materiali objecto sit aliqua diversitas, sicut in adoratione Christi, & humanitatis, Regis, & purpuræ, sæpe explicatum est.

Ex hac conclusione, ut res distinctius explicetur, infero primo, in hoc genere adorationis & per hunc actum 1. Illatio. directe ac primario adorari Christum seu personam in imagine repræsentatam ob propriam excellentiam, quam in se habet. Ita declarant hanc adorationem prædicti auctores & manifeste sumitur ex citatis Patribus, statim referendis, & aperte convincitur fundamento prioris sententiæ, quia hæc adoratio est perfecta latria, v. g. ergo necesse est, ut ad personam dignam tali adoratione directe terminetur, quia talis adoratio incommunicabilis est alteri. Item per hanc adorationem non solum profitetur homo id, quod adorat, repræsentare Deum, sed etiam esse Deum, & redemptorem vel supremum dominum suum, alias non esset vera & suprema latria; hæc autem professio, seu significatio, vera non esset, nisi talis adoratio ad personam repræsentatam, directe ac primario tenderet: & hoc declarat Ecclesia, quando adorando crucem ita ad illam loquitur, sicut ad Christum.

O Crux ave spes unica
Hoc passionis tempore
Auge piis justitiam,
Reisque dona veniam.

Præterea hoc declarat fundamentum, quo D.Th. hic utitur ex illo axiomate Aristotelis lib. de memor. & reminisc. *Idem est motus in imaginem, & in id, cujus est imago.* Unde infert, motum adorationis imaginis, ut imago est, in exemplar terminari, quod Patres ajunt, honorem imaginis ad prototypon tendere: si ergo hic motus, seu honor, sit perfectus in illo ordine, necesse est, ut ad exemplar terminetur tanquam ad rem per se primo ac principaliter adoratam.

Secundo infero, per hanc adorationem adorari etiam imaginem, non solum actu externo, qui ad adorationem 2. Illatio. non sufficit, sed etiam interiori motu & intentione adorantis, atque non ita abusive tantum, sed vere ac proprie. Hæc est in primis mens D.Th. alias non satis explicuisset aliquam veram adorationem imaginis, quia non declarat alium modum adorandi illam: & hoc declaravit Paludanus, dicens, vere adorari imaginem, & in se, licet non propter se, sed propter exemplar, & eodem actu, quo exem-

exemplar: & in hoc æquiparat adorationem imaginis adorationi specierum altaris, & reliquiarum: & hoc declaravit Capreolus dicens, Christum & imaginem esse unum totale objectum talis adorationis, quod etiam dixit Ferrar. Hoc etiam probant testimonia Conciliorum adducta, adjunctis his, quæ sect. præc. diximus: nam simpliciter docent, imagines esse adorandas, quod de vera & propria adoratione intelligendum esse ostendimus: & rursus declarant, adorationem imaginum potissimum fieri adorando exemplaria in imaginibus, seu per imagines exemplaria: ergo sentiunt, talem adorationem non ad exemplaria nuda (ut ita dicam) vestita imaginibus: & consequenter ad imagines ut conjunctas exemplaribus terminari. Ad quod confirmandum ponderari possunt verba definitionis VII. Synodi act. 7. *Qui adorat imaginem, in ea quoque adorat descriptum argumentum*: vim enim quandam & energiam habet illa conjunctio & particula *quoque*, qua denotatur, non solum adorari unum in alio, quasi in præsentia alterius, sed etiam unum cum alio, ita ut utrumque vere adoretur. Quapropter ad intelligendos auctores cavenda est æquivocatio terminorum: interdum enim dicunt, hac adoratione imaginem per se, seu in se adorari, ut declarent, non esse abusivam tantum, sed veram & propriam; interdum vero dicunt, illam adorari concomitanter, ut declarent, non esse ipsam objectum, quod per se primo adoratur, sed coadorari tantum primario objecto: & in eodem sensu dicunt interdum, adorari per accidens, ut patet ex Capreol. supra: & fortasse eodem sensu locutus est Henricus quodl. 10. q. 6. nam apud Philosophos per accidens moveri seu denominari dicuntur, quæ concomitanter, vel tanquam partes, vel tanquam accidentia moventur, licet in se vere afficiantur motu, quod maxime est in usu, quando unũ alteri accidentaliter conjungitur, ut in superioribus tactum est. Ad tollendam ergo vocis æquivocationem dicimus, imaginem vere ac proprie adorari seu coadorari suo exemplari, & hoc modo una adoratione cum ipso coli. Tertio infero, totam rationem hujus adorationis esse excellentiam prototypi, quæ & ipsum, & imaginem ejus adoratione dignam reddit: exemplar videlicet per se, & propter se; imaginem vero propter exemplar. Hæc etiam est certa veritas, quam illis verbis declaravit Concilium Trident. sess. 25. dicens; *Imaginibus debitum honorem, & venerationem impertiendam, non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas, propter quam sint colendæ, sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ repræsentat*. Et hoc etiam convincunt fundamenta eorum, qui negant imagines proprie adorari: nam saltem probant, non adorari propter excellentiam, quæ in ipsis sit: & hoc sensu ostendimus supra, omnem adorationem imaginum esse respectivam.

3. Illatio.

Quarto infertur, hanc adorationem imaginis Christi, v. g. proprie esse latriam ex habitudine ad objectum primarium, seu personam, quæ per se primo adoratur, nam ex habitudine ad illam, & ad excellentiam ejus prout in ipsa est, habet, quod sit perfecta & summa adoratio: quam vox *latria* supposito usu in rigore significat. Quia tamen ille actus, qui unus est, & indivisibilis, terminatur simul ad imaginem cum prototypo, ideo vere dicitur talis imago vere adorari adoratione latriæ, sicut humanitas Christi vere dicitur adorari latria, qua adoratur Christus, quamvis illa adoratio non habeat, quod sit latria ex humanitate, sed ex persona ipsius Christi, quod statim magis declarabitur in solut. argum.

4. Illatio.

Satisfit fundamentis in contrarium.

Ad primum ergo fundamentum contrariæ sententiæ ex auctoritate VII. Synodi uno verbo responderi posset, in illis locis non loqui Concilium de hac adoratione, qua imagines coadorantur cum prototypo, ut imagines sunt, sed quia ipsæ solæ adorantur, ut res quædam sacræ sunt: illa enim adoratio inferior est, ut sequenti sectione constabit. Ne tamen cogamur illam sententiam & expositionem postea tractandam accommodare omnibus locis illius Concilii, possumus secundo respondere ex paulo antea dictis, quamvis imago adoretur eodem actu latriæ, quo adoratur prototypon, tamen illum eumdem actum esse latriam perfectam prout terminatur ad prototypon, prout vero terminatur ad imaginem non esse perfectam latriam, sed habere vim & rationem inferioris adorationis. Non quod hæ duæ rationes in illo actu secundum rem, seu ex natura rei distinguantur, sed tantum habitudine & præcisione mentis: sæpe enim contingit, eamdem indivisibilem actionem respicere diversos terminos, & præcise conceptam per habitudinem ad unum vel alterum habere diversam rationem seu denominationem: sic eadem actio, prout est a Deo, est concursus primæ causæ, prout vero est a causa secunda, est efficientia ejus; sic etiam, licet beatus eadem indivisibili visione videat Deum, & creaturas in Deo, nihilominus illa visio est beatitudo prout terminatur ad Deum, non vero prout terminatur ad creaturas; & similiter, juxta probabilem opinionem, quod possunt Deus & proximus diligi eodem indivisibili actu, talis actus, prout terminatur ad Deum, est amor super omnia, non vero prout terminatur ad proximum. Sic ergo, quamvis idem motus adorationis tendat ad prototypon in imagine, & ad imaginem propter prototypon, nihilominus ille actus respectu prototypi est proprie latria, quia illud respicit ut objectum summe excellens & per se adorabile, respectu vero imaginis non erit tam perfecta adoratio, sed inferior veneratio, quia illo eodem actu non adoratur ut summum objectum, sed ut aliquid ad illud pertinens, coadoratur illi. Quæ responsio magis in sequente sectione declarabitur. Ex illa vero intelligitur, in re nullam esse diversitatem inter sententiam Concilii, & D. Thomæ: nam D. Thomas solum consideravit unitatem motus seu actionis, & ideo dixit, eadem adoratione latriæ, qua colitur Christus, adorari imaginem ejus, quod verum est, quia est unus indivisibilis actus: hanc autem unitatem adorationis non prætermisit Concilium, ut vidimus: quia tamen illa met unica actione aliter adoratur exemplar, & aliter imago, illud per se primo & propter se, hæc concomitanter & propter aliud, ideo adorationem illam sub nomine latriæ simpliciter dictæ retulit ad solum exemplar, respectu vero imaginis dicit esse inferiorem adorationem.

Objectio.

Dices. Ergo, saltem quoad modum loquendi non est simpliciter asserendum, imaginem Christi esse adorandam latria: tum quia Concilium non ita loquitur, sed potius id negat; tum etiam quia illa adoratio, prout terminatur ad imaginem, non est latria: tum denique quia Sancti frequenter cum exclusione dicunt, solum Deum adorari latria. Respondetur, cum res jam constet, in usu vocum prudentia opus esse, ne possit sermo, aut audientes in errorem inducere, aut scandalum aliquod gignere; & ideo attendenda est consuetudo & apprehensio, seu existimatio eorum, coram quibus est sermo: nam in diversis sensibus utrumque potest affirmari, vel negari, & uterque loquendi modus habet fundamentum in Conciliis & usu Ecclesiæ. Et ideo inter sapientes recte loqui possumus, ut D. Th. loquitur, imaginem Christi adorari latria, quia in re ipsa unicus est actus latriæ, quo ipsa cum exemplari colitur: & quia in hoc modo loquendi non significatur, adorationem illam habere perfectionem latriæ ex respectu ad imaginem, aut in imagine sistere, quatenus vere latria est, quod solum negavit Concilium, sed significatur, adorationem latriæ complecti adorationem imaginis, quod verum est; sicut absolute verum est, Beatos videre creaturas visione beatifica, in quo non significatur, illam visionem esse beatificam ex habitudine ad creaturas, sed solum visionem ipsam beatificam ad creaturas extendi. Unde, cum exclusive dicitur solus Deus adorari latria, tantum excluditur alia persona, ad quam possit per se primo illa adoratio terminari; non vero excluduntur concomitantia; sicut cum solus Rex dicitur adorari honore regio, non excluduntur purpura & alia, quæ coadorari solent: sic ergo in præsenti non excluditur imago, quæ cum suo exemplari coadoratur: nam revera usitatissimus modus illam adorandi hujusmodi est, qui, quamvis a Theologis subtiliter explicetur, a rudi tamen & indocta plebe facilius exercetur. At vero pro concione ad plebem oportet cautissime & disertissime loqui, ut omnis erroris & idololatriæ occasio vitetur: & ideo satis erit docere populum, imagines non propter se, sed propter personas, quas repræsentant, in honore haberi, & in ipsis imaginibus personas ipsas adorari absque subtiliori discussione.

Propter hæc verba, & hanc responsionem, attribuit mihi quidam modernus auctor, quod scripserim, non esse prædicandum populo, imaginem Christi esse adorandam latria; & quod asseruerim D. Th. non fuisse id concessurum, si VII. Synodum legisset. Sed neutrum ho- Hic se se auctor ab objectione vendicat.

horum ex hactenus dictis colligi potest. Ecquidē de D.Th. ego valde probabile existimo, ipsum nō vidisse VII. Synodum, cum ejus mentionem non fecerit. Quod si vidisset, non mutasset quidem sententiam, nec fortasse loquendi modum, cum simpliciter verus sit, exposuisset tamen VII. Synodum, suamque sententiam cum modo loquendi illius conciliasset. Quod vero ad concionandum coram plebe pertinet, non negamus, veritatem hanc prædicandam esse populo quantum ad ædificationem ejus pertinere potest, sed tamen quia materia est lubrica & obscura, & in ea non solum sunt variæ Theologorum sententiæ, sed errores etiam misceri possunt, ideo dicimus coram plebe caute & diserte esse loquendum, & potius esse rem ipsam explicandam sub communibus terminis, qui a plebe concipi possint, quam sub terminis scholasticis, qui vix intelligi valeant.

Ad aliud fundamentum ex ratione sumptum, jam responsum est, illo argumento recte concludi, imaginem per se solam non posse adorari illo cultu, qui exemplari secundum se debetur, non tamen probari, non posse coadorari simul cum exemplari illo eodem cultu, quo adoratur exemplar. Et quoad hoc nihil refert, quod imago sit res distincta & inferior prototypo, aut quod esse repræsentativum secundum se sit inferioris rationis, quam verum esse repræsentatum: nam ob hanc causam ipsa imago inferiori quodam modo participat illam adorationem, seu ab illa attingitur: nam, licet adoratio una sit, non est necesse, ut æqualiter cadat in omnia, quæ per illa coadorantur; sicut eadem adoratione, qua sanctus homo colitur, adorantur corpus & anima, non tamen æque, sed magis anima quam corpus: sic ergo imago adoratur quidem una adoratione cum prototypo, non tamen æque ac prototypon. Atque hoc ipsum & nihil aliud probat confirmatio ibidem adjuncta, quod adoratio imaginis respectiva est, quod verum esse censeo, etiam de illa adoratione, qua simul cum exemplari imago adoratur, quia imago nullo modo est adorabilis propter se, sed solum propter extrinsecam excellentiam. Neque inde necessario fit, adorationem imaginis esse distinctam ab illa, qua directe adoratur exemplar, quia non repugnat eamdem adorationem esse respectivam, & absolutam respectu diversorum: non enim dicitur formaliter absoluta & respectiva propter habitudinem ad aliquem terminum, sic enim omnis adoratio potest dici respectiva, quia respicit objectum adoratum & excellentiam, propter quam adoratur: sed ex parte objecti adorati, quod potest esse vel absolute & in se excellens, vel solum respiciens excellentiā, quæ est in alio: dicitur absoluta adoratio, prout respicit objectum prioris rationis, respectiva vero, ut cadit in objectum, quod solum adoratur propter extrinsecam excellentiam: fieri autem potest, ut totum aliquod objectum adoretur ratione unius excellentiæ, quæ non æque insit omnibus partibus talis objecti, sed in una sit per se, in aliis tantum habitudine quadam; & talis adoratio respectu unius quasi partialis objecti dicetur absoluta, & respectu alterius respectiva.

Ultima objectionis solutio. Unde ad ultimam objectionem, quæ directe procedit contra superiorem doctrinam, respondetur, non solum Christum esse objectum talis adorationis, sed etiam imaginem sub illo objecto comprehendi. Cum autem ex hoc infertur, aliquam creaturam esse saltem partiale objectum adorationis latriæ, respondetur distinguendo consequens: aut enim intelligitur de objecto per se primo adorato, aut de objecto coadorato: de priori negatur sequela, ut ex dictis facile patet, de posteriori autem conceditur, quia, ut supra diximus, illa dictio exclusiva non excludit concomitantia. Neque est contra divinam reverentiam, imo est maxime consentaneum illi, ut cum ipso Deo adorentur quæ illi conjuncta sunt per habitudinem ad ipsum: quomodo, servata proportione, in superioribus dicebamus, humanitatem Christi adorari latria, quia conjuncta est Verbo, quod dignum est tali adoratione; quamquam humanitas, si præcise consideretur, non æque participet illam adorationem, ac ipsa persona vel divinitas Verbi, quia semper manet creatura; sic ergo non repugnat creaturam adorari seu coadorari latria.

Sacrificiū imagini offerri non potest, & quare. Sed objicies; ergo eadem ratione poterit sacrificium imagini Christi offerri, saltem concomitanter seu simul cum Christo, quod est plane falsum: sequela patet, quia, si non posset imagini sacrificium offerri, maxime quia continet cultum latriæ: at hoc nullum est inconveniens, quia dictum est, posse imaginem coadorari latria. Atque idem argumentum fieri potest de cultu orationis, & similibus. Respondetur, negando sequelam, nam, ut sumi potest ex doctrina Scoti in 3. dist. 9. §. ult. sunt quidam actus, qui præcise respiciunt personam intelligentem, ut talis est, per quos solum coluntur personæ ad quas diriguntur, non autem imagines, nec vestes, nec similia. Hinc Trident. Concilium sess. 25. cum dixisset, imagines esse adorandas, adjunxit non quod ab eis sit aliquid petendum, vel quod fiducia in imaginibus sit figenda, nam petitio & fiducia sunt ex illis actibus, qui præcise respiciunt personam intelligentem. Unde, si aliquando videtur ad imaginem fundi oratio, ut in illis verbis Ecclesiæ. *O Crux spes unica, auge piis justitiam, &c.* figuratus est sermo, nam oratio fit ad Crucifixum; qui nomine crucis invocatur, methonymice nominando continens pro contento: quo etiam fit, ut simul aliquis honor ipsi cruci tribuatur, nam licet oratio, ut est petitio, proprie & vere non fiat, nisi ad exemplar, tamen ut est honor quidam potest talibus verbis vel signis fieri coram aliqua imagine, ut simul intelligatur imago honorari, cultus enim vel adoratio latius patet, & extenditur ad omnem rem, cui homo venerationem aliquam exhibet. Quod declaratur exemplo, nam cum aliquis accedens ad Pontificem, genua flectens, & pedem deosculans petit aliquid, petitio ad solam personam dirigitur, adoratio vero etiam ad vestem & calceum Pontificis terminatur. Atque eodem modo loquendum est de sacrificio, refertur enim ad divinam personam in recognitionem supremi dominii, & ideo sacrificium ut sic non potest cum imaginibus communicari, ut contra quosdam antiquos hæreticos docuerunt Iren. lib. 1. c. 24. Epiph. hær. 27. 29. & 79. August. hær. 7. Non repugnat autem, ut actiones & cæremoniæ, quæ inter sacrificandum fiunt, in honorem imaginum redundent: ad eum modum, quo in VII. Synodo act. 7. dicitur, merito nos oblationibus suffituum & luminarium ad imagines reverenter accedere.

SECTIO V.

Utrum imago adorari possit, non adorato directe exemplari.

Supponimus id, quod est inter Catholicos certum & extra controversiam imagines non posse adorari, nisi propter excellentiam exemplaris, nam in eis nihil est, propter quod ipsæ sint adoratione dignæ; & hoc significavit Concilium Trid. cum, agens de adorandis imaginibus, dixit: *Non quod credatur inesse aliqua in iis divinitas, vel virtus, propter quam sint colendæ.* Quia vero duobus modis intelligi potest exemplar esse rationem adorandi imaginem: uno modo tanquam rem per se primo adoratam illam et adoratione, qua adoratur imago, seu (ut dici solet) tanquam primarium objectum quod, quem modum adorationis hactenus tractavimus: alio modo tantum ut rationem adorandi seu ut objectum quo, & non ut rem formaliter ac directe adoratam, ideo nunc inquirimus, an hic modus adorationis, qui excogitari potest, possit etiam licite & honeste exerceri.

Prima sententia est, hunc adorationis modum esse superstitiosum & illicitum. *Prima sententia.* Quam sub his terminis non invenio apud antiquos Theologos, necesse tamen est, ut ita opinentur omnes illi, qui negant, imagines proprie adorari, etiam cum prototypo, sed tantum abusive, vel improprie, seu rememorative: nam, cum inficientur, adorationem posse terminari ad imaginem in se ipsam, asserantque solum dici adorari, quia coram illa, vel circa illam adoratur exemplar, ut unicum objectum quod adoratur, consequens est, ut, cessante hac directa adoratione exemplaris, nulla possit manere imaginis adoratio, cum jam nec vera esse possit, neque abusiva. Hac ergo ratione tribui potest hæc opinio Holkoth, Durando, & Pico Mirandul. Simili modo Platina, & alii, qui fingunt, solam externam actionem adorationis versari circa imaginem, non vero intentionem cultus & adorationis, necesse est doceant, non existente tali intentione adorationis circa exemplar, non posse adorationem circa imaginem exerceri, saltem honesto & rationabili modo. Nam, si fingamus, aliquem deosculari imaginem absque ulla prorsus intentione cultus, tam exemplaris, quam ima-

imaginis, tantum ex simplici affectu osculandi vel genuflectendi, vix potest talis actio humana censeri, aut, si humana sit, erit vana, & otiosa, nisi sit etiam ficta & fallax: si vero id fiat ex intentione cultus circa imaginem, repugnat juxta hanc sententiam rectæ rationi, & ita censetur superstitiosa adoratio. Atque hoc modo defendunt mordicus hanc sententiam quidam moderni Theologi, tanta verborum exaggeratione, ut non solum superstitiosum, sed etiam stultum appellent talem adorationis modum, in quo rationalis creatura se subjicit creaturæ irrationali, illiusque servam se exhibet. Ex aliis vero doctoribus, qui imaginem dicunt adorari cum prototypo, ita tamen ut ipsa etiam proprie adoretur, illi videntur huic sententiæ favere, qui nullum alium modum adorandi imaginem declarant, nisi per eamdem adorationem cum prototypo. Et hoc modo videntur favere huic opinioni D. Thomas & fere omnes Thomistæ, maxime Capreolus in 3. d. 9. in solut. ad 3. cont. 2. concl. & idem sentit D. Bonaventura ibi, nam cum in rebus aliis sacris talem modum cultus admittere videatur, de imaginibus id negat. Alensis vero, Richardus, & alii eodem modo favent, quo D. Thomas, quorum auctoritas, licet in hac parte, negativa tantum videatur, scilicet, quia talis actionis mentionem non fecerunt, tamen si rationes eorum spectentur, videntur non solum tacere, sed etiam excludere & negare hunc adorationis modum. Atque idem argumentandi modus sumi potest ex Conciliis & Patribus.

Rationes pro sententia proposita. Probatur ergo primo hæc sententia, nam Concilia cum docent, vel definiunt, imagines esse adorandas, totam rationem & modum hujus adorationis in eo ponunt, quod exemplaria in eis adorantur, seu quod earum adoratio transit ad exemplaria: ergo absque hac transitione (ut sic dicam) nulla est recta imaginis adoratio: fit autem transitus ad exemplar, quando in illud dirigitur adoratio tanquam in objectum primario adoratum: tunc enim vere dicitur in imagine adorari. Antecedens patet ex Concilio Trid. sess. 25. ubi, cum dixisset, imagines esse adorandas, non propter aliquod numen, quod in se habeant, subdit: *Sed quoniam honos, qui eis exhibetur, refertur ad prototypa, quæ illæ repræsentant*: & declarans amplius hanc relationem subjungit; *Ita ut per imagines, quas osculamur, & coram quibus procumbimus, Christum adoremus, & Sanctos, quorum illæ similitudinem gerunt.* Quæ definitio, cum sit doctrinalis, habet vim universalis propositionis, id est, omnem honestam adorationem imaginis esse hujusmodi, & consequenter excluditur omnis alia adoratio, per quam exemplar dicto modo non adoretur. Et (quod amplius est) statim hoc modo declarat superiorum Concilior. definitiones, dicens; *Id, quod Conciliorum, præsertim vero II. Nicænæ Synodi, decretis, contra imaginum oppugnatores est sancitum.* Quocirca in eodem sensu accipienda est definitio VII. Synodi act. 7. in definit. fidei: ubi cum dixisset, venerandas imagines retinendas esse, subdit Concilium; *Quo scilicet per hanc imaginum pictarum inspectionem omnes, qui contemplantur, ad prototyporum memoriam & recordationem, & desiderium veniant, illisque* (id est imaginibus) *salutationē & honorariam adorationem exhibeant, non, secundum fidem nostram, veram latriam;* & infra, hunc honorem declarans, subdit; *Imaginis enim honor in prototypum resultat, & qui adorat imaginem, in ea adorat quoque descriptum argumentum.* Ubi ponderanda est illa conjunctio, seu particula, *quoque*, nam, sicut ex illa superius colligebamus, quando adoratur prototypon, coadorari imaginem, ita hic recte colligi potest, quoties adoratur imago, in ea adorari descriptum argumentum, id est, exemplar. Huc etiam accedit doctrina Concilii Senonensis in decretis fidei c. 14. quæ sic habet: *Neque, dum Catholicus quispiam Sanctam Christi veneratur imaginem aliquod numen illi subesse putat, aut quasi Deū colit, sed ob recordationem filii Dei, ut in ejus amore recalescat, cujus imaginem videre desiderat. Et nos quidem, non quasi ante divinitatem, ante imaginem prosternimur, sed illum adoramus, quem per imaginem, aut passum, aut in throno sedentem recordamur.* Difficilius loquitur Concilium Moguntinum c. 41. dicens: *Pastores nostri populum accurate moneant, imagines non ad id proponi, ut adoremus aut colamus eas* (scil. per se solas & absq; exemplaribus.) *Sed ut quod adorare aut colere, aut quarū rerū utiliter meminisse debemus, per imagines recordemur.*

Secundo afferuntur pro hac sententia varia Patrum testimonia, quorum verba referre prolixum esset & inutile, tum quia potissima eorum in VII. Synodo referuntur, & ex parte allata sunt a nobis sect. præc. tum etiam, quia in re nil aliud continent, quam quod in verbis Concilii Trid. & in definitione VII. Synodi continetur, scilicet, quod in imaginibus exemplaria adoramus, non in tabulis & coloribus honorem constituentes, sed illorum prędicantes gloriam, quos imagines referūt, ut ait Adrianus P. in epist. ad Constantinum & Irenem, relata in secundo actu VII. Synodi, ubi aliis testimoniis & rationibus hoc confirmat. Et in actu tertio similia habet Theodorus Patriarch. Jerosol. ubi adducit testimonium Basilii supra tractatum; & act. 4. est egregium testimonium Germani Patriarchæ Constant. Et hoc etiam confirmat, quod sæpe ab his Patribus dicitur imaginibus exhiberi honorem per recordationem & memoriam exemplarium, nimirum quia honor ipsorum non potest secerni, quando imagines coluntur, ut videre licet in citatis locis, & in verbis Epiphanii, quæ act. 6. t. 2. habentur, & referuntur in c. Venerab. de conf. dist. 3. ubi in summa dicitur, licet in recordationem & memoriam prototyporum honorifice adorentur imagines, non tamen ob id illis latria exhibetur. Rursus est frequens alia locutio, quæ hoc magis declarare videtur, scilicet imaginum adorationem non contineri intra ipsas, sed ad eos transire, quos repræsentant. Sic loquitur Photius Patriarcha in libris de VII. Synodis circa VII. cujus illa sunt verba notanda; *Neque enim in illis* (scilicet imaginibus) *consistimus, honoremque & adorationem concludimus, neque ad alios diversos & varios fines distrahimur, sed per diversum & singularem ipsorum cultum & adorationem, quæ cernitur, sacra, convenientique, ac minime divisa ratione animos nostros ad invisibilem illam, singularemque unicam divinitatem dirigimus.* Et Basilius citatus sect. præc. ideo dicit, imaginis & Imperatoris unam esse adorationem, & non dividi imperium, quia imaginis honor ad exemplar transit. Quod etiam dixit Damascenus l. 4. de fide c. 17. & l. 4. c. 12. & orat. 1. & 3. de imaginibus: & hoc postremo loco citans Athanasium addit, exclusionem seu negationem alterius adorationis, dicens. *Quemadmodum Jacob cum esset e vita discessurus, fastigium virgæ Joseph adoravit, non virgam ipsam honoratus, sed eum, qui virgam tenebat, ita nos Christiani non alia ratione imagines colimus, nisi quemadmodum etiam cum filios nostros & patres osculamur, ut animi nostri desiderium indicemus.* Sic etiam Leontius Dialog. 5. cit. in VII. Synodo act. 4. *Manifestum est (inquit) quod Jacob lignum non adoravit, sed per lignum Joseph, quemadmodum nos per crucem Christum*: Eadem est sententia August. l. 3. de doctr. Christ. c. 9. ubi in universum loquens de signis sacris ait, veros Dei cultores non debere in eis sistere, sed ad signata transire. Et Gregorius lib. 7. epist. 53. & 109. simpliciter explicat hanc adorationem imaginis per recordationem, ita ut tota ad prototypon tendat: & hoc sensu l. 9. ep. 9. negat, adorandas esse imagines, scilicet nisi in eis Deus aut Sancti adorentur, & eodem modo loquitur Hieron. Dan. 3.

Tertio argumentor ratione, applicando illam, qua D. Th. hic usus est: idem est motus in imaginem, & in id, cujus est imago, ex quo principio D. Th. sic colligit. Dupliciter potest considerari imago. Uno modo, ut res quędam, & ut sic, alius est motus in ipsam, quam in rem repræsentatam, sub hac tamen ratione non est imago digna aliqua adoratione, cum sit res inanimata: alio modo consideratur imago formaliter ut imago est, id est, ut refert in actu exercito ipsum exemplar. & sub hac tantum ratione adoratur: at vero sub hac consideratione non solum potest esse unus atque idem motus adorationis imaginis, & prototypi, sed etiam necesse est, ut sit unus: quia non potest imago considerari ut relata ad prototypon, quin adoratio, quæ in illam ut sic tendit, terminetur ad prototypon. Secundo imago est res inanimata: ergo non est adorabilis sola sine exemplari. Probatur consequentia, quia res inanimis non est capax honoris, neque adorationis per se solam sine consortio alicujus rei rationalis, tum quia honor referri debet ad rem intelligentem, alioqui vanus est; tum quia adoratio non potest rationabiliter tribui nisi superiori alicui, ut superior est: res autem irrationalis per se sola semper est inferior homine.

Dices; rem irrationalem solam non esse propter se adorabilem, nihilominus tamen adorari posse propter extrinsecam excellentiam. Sed contra hoc obstant duo. Primum est, quia vel illa extrinseca excellentia confert imagini aliquam dignitatem, qua faciat eam homine superiorem, vel non confert. Primum dici non potest absque stulto errore. Si autem dicatur secundum: ergo illa extrinseca excellentia nihil confert, ut imago per se solam digne possit ab homine adorari. Quomodo enim potest fieri, ut homo sese submittat & serviat rei inanimatæ propter extrinsecam excellentiam? Secundum est, quia, vel excellentia prototypi est tantum remota ratio adorandi imaginem, & sic oportebit, aliquam aliam propinquam rationem in ipsa imagine quærere; vel est proxima ratio, & sic necesse est, ut per illum actum per se primo ac principalius ipsum exemplar adoretur, quia non potest esse proxima ratio adorandi, nisi in quantum ipsum est, quod præcipue ac primario adoretur.

Atque hinc sumitur confirmatio supra tacta, quia, si rectam intentionem adorantis spectemus, illa revera non est adorandi imaginem, sed exercendi circa illam talem actionem externam, ut hoc modo per ipsam exemplar adoret: ergo seclusa adoratione exemplaris, nulla relinquitur honesta ratio adorandi imaginem, seu (quod idem est) serviendi rei inanimatæ.

Tertia ratio sit, quia adoratio est actus religionis: religio autem non potest exercere actus suos circa res mere irrationales, sed necesse est, ut ad aliquam rem rationalem omnem suum actum præcipue dirigat: ergo idem est de actu adorationis: ergo non potest illum exercere circa imaginem inanimatam, nisi principaliter eum dirigat in rationale exemplar per imaginem repræsentatum. Minor declaratur (cætera enim satis nota sunt) quia religio est pars potentialis justitiæ, cum qua in eo convenit, quod ad alterum ordinatur, & suo modo ei debitum reddit; sicut ergo justitia non ordinat actus suos, nec reddit debitum, nisi personæ rationis capaci, cui faciat æqualitatem, & contractum aliquem ineat, vel debitum solvat: hæc enim sunt munera justitiæ, quæ circa rem irrationalem intelligi non possunt: ita etiam religio semper operatur circa alterum, qui sit rationalis persona: ergo hoc ipsum necesse est in imaginum adoratione servari; ita ut, qui decenter tractat imaginem, vel quovis modo eam veneratur, totum hoc faciat, ut rei in illa repræsentatæ debitum cultum seu observantiam præstet: alioqui non exercet actum religionis vel duliæ.

Quarta ratio sumi potest a contrario, nam qui irreverenter tractat imaginem, primo ac per se non peccat in imaginem, sed in personam repræsentatam: ergo idem dicendum est de adoratione: nam oppositorum eadem ratio est. Totumque argumentum, tam antecedens, quam illatio, sumitur ex Adriano Papa in scripto imaginum cap. 8. & ex Athanasio citato in 4. act. VII. Synodi, & Damasceno dicta orat. 3. de imaginibus.

Secunda sententia. Secunda sententia est, licet verum sit, imagines non posse adorari nisi propter exemplar, nihilominus in se ac proprie adorari posse non adorato directe ut quod ipso exemplari. Hanc sententiam tenent in primis omnes auctores, qui negant, imagines posse adorari proprie eadem adoratione, qua adoratur exemplar; & aliàs docent, imagines adorari proprie aliquo cultu tam externo, quam interno, seu ex speciali intentione cultus illis accommodati. Ita opinantur Catherinus & Ayala, Gabriel etiam, quem Corduba sequitur, magis in hanc partem inclinat: censet enim probabile, adorationem imaginis posse fieri eodem actu interno, quo per se primo ac proprie adoratur prototypon, tamen etiam existimat probabile, vel probabilius, adorationem imaginis externam procedere ex diverso actu interno. Ex quo manifeste infertur (quamvis ipse aperte non declaret) posse unum actum internum separari ab alio, & adorationem imaginis exerceri ex illo actu interno, qui ad illam dirigitur, quamvis simul non exerceatur alia intentio directe, ac per se colendi prototypon: non enim habent per se necessariam dependentiam aut connexionem, ut magis infra constabit. Ex auctoribus vero, qui admittunt, posse imagines adorari cum prototypis, tenent nihilominus posse sine illis alio genere cultus adorari, Sanderus l. 2. de imag. c. ult. & Albertus Pighius l. 8. cont. Erasmum, & Bellarm. l. 2. de imaginib. c. 21. & 25. ex antiquioribus vero scholasticis nihil certum in hac re colligi potest, uno vel altero excepto: nam verba eorum æquivoca sunt, ut ex dicendis constabit, multum vero favent omnes, qui dicunt, imaginem esse verum objectum adorationis, quamvis partiale, ut Capreol. & Ferra. & Major, qui etiam admittit adorationem respectivam imaginis. Palud. etiam dicens, esse absurdum principium, nihil irrationale esse Approbatur secunda sententia.
adorandum in se, destruit totum fundamentum contrariæ sententiæ. Atque hæc opinio vera est, & tam certa, quam est certum imagines non abusive tantum & improprie, sed vere ac proprie adorari. Et, quia de hujus posterioris propositionis veritate, ac fundamento, satis a nobis dictum est in sect. 3. hic solum curabimus demonstrare hujus illationis necessitatem: quam existimo adeo esse evidentem, ut qui sinistre senserit de sententia Durandi asserentis, imaginem tantum abusive adorari, aut de sententia aliorum (quæ in re eadem est) dicentium, circa imagines versari tantum actionem externam adorationis, non tamen ad eas dirigi ullo modo intentionem cultus, non possit negare aliquam adorationem imaginis esse possibilem, & licitam, quæ ipsum exemplar non comprehendat tanquam objectum per se primo adoratum. Duo igitur ex prædicto fundamento a nobis ostendenda sunt. Primum, hoc genus adorationis esse possibile. Secundum, esse licitum.

Primum probatur ex generali modo operandi nostræ voluntatis, & intellectus: nam potest quælibet ex his facultatibus tendere in aliquod materiale objectum propter aliud ut quo seu ut formale, etiam si actu non tendat in illam rem, quæ est formale objectum, tanquam in rem seu materiam, circa quam proprie versatur, quæ solet dici objectum quod: ergo etiam in præsenti intentio adorandi potest versari circa imaginem ut objectum quod, seu rem adoratam propter exemplar ut rationem adorandi, quamvis directe non intendat adorare ipsum exemplar, ut rem directe adoratam. Antecedens probatur primo exemplis, tum in intellectu, nam fidelis assentitur veritatibus fidei, nixus divino testimonio & veritati infallibili ejus ut rationi formali, quamvis eo actu, quo credit rem revelatam, non credat, vel Deum esse primam veritatem infallibilem, vel Deum hoc revelasse. Idem dicunt Dialectici de actu scientiæ, qui nititur præmissis ut rationi assentiendi, quamvis non feratur directe in ipsas præmissas tanquam in objectum scitum seu judicatum per illum actum; tum etiam in actibus voluntatis, ut in amore, quo amatur una res propter aliam ut propter rationem amandi extrinsecam, qualis est aliquis amor, quo amatur proximus propter Deum; item in pura electione medii propter extrinsecum finem, quæ directe non versatur circa finem, ipsum volendo, sed tantum in obliquo ipsum respicit tanquam rationem volendi media; sic ergo contingere potest in adoratione imaginis propter exemplar. Nec refert, differentias veluti materiales assignare inter hunc actum, & cæteros, v. g. inter electionem medii, & voluntatem adorandi imaginem: non enim contendimus, hunc actum esse in omnibus ejusdem rationis cum cæteris, aut esse propriam electionem, sed argumentamur a paritate rationis, ut sicut in electione vel aliis actibus potest esse motus voluntatis in unam rem propter aliam, etiam si directe non tendat in id, quod est ratio tendendi in aliud, tanquam in objectum quod, sed solum quasi oblique ut in rationem tendendi, ita id possit accidere in actu adorationis imaginis: nulla enim ratio hactenus reddita est, cur hoc magis in adorationis actu repugnet, quam in cæteris, præsertim cum non agamus nunc de potestate morali, id est, an liceat, vel non liceat, sed simpliciter de potestate sic operandi. Quin potius in absoluta adoratione existimant multi id accidere: nam, cum adoratur Rex propter dignitatem Regiam, persona est, quæ per se, & ut quod, adoratur: Regia autem dignitas non proprie est quod adoratur, sed est qua Rex adoratur, seu ratio adorandi: quod si fortasse talis dignitas coadoratur cum persona, quia est intrinseca ratio adorandi in extrinseca ratione, etiam illud non erit necessarium, sed satis erit, quod indirecte & oblique adoretur.

Secundo potest probari ratione illud antecedens assumptum, quia voluntas tendit in suum objectum prout propositum per intellectum; sed potest intellectus actu cogitare & proponere unam rem ut amabilem,

vel

vel honorabilem, ratione alterius, ad quam habet habitudinem, non considerando rem illam, quæ est terminus talis habitudinis, ut per se amabilem vel honorabilem: nam prior consideratio non pendet intrinsece ex hac posteriori: nam, licet fortasse virtute, vel quasi in habitu illam supponat, vel includat, non tamen semper requirit illam formalem & expressam considerationem, ut licet homo apprehendat proximum ut amabilem propter Deum, non oportet, ut actu & formaliter consideret Deum esse amabilem propter se, aut quantum vel quomodo amandus sit, sed satis est, quod virtute & implicite illud includat: ergo & voluntas potest tendere directe in eam rem, quæ propter aliam amabilis, vel honorabilis judicatur, non tendendo directe in alteram, quæ est terminus illius habitudinis, sed tantum oblique ut in rationem tendendi in aliam, ut in exemplo posito de amore potest voluntas ex charitate amare proximum ut quid Dei est, ac propter Deum, non amando tunc directe & formaliter Deum ut objectum per se & super omnia amatum: sic ergo in actu adorationis, prout a voluntate proficiscitur, accidere potest, si semel supponamus posse intellectum repræsentare unam rem & honorabilem propter extrinsecam excellentiam alterius, ad quam dicit habitudinem, sive id possit vere judicare, sive tantum ex errore, ut postea videbimus.

Tandem hoc ipsum declaratur ex illo principio, quod imago proprie adorari potest simul cum exemplari per se primo adorato, nam in illo adorandi modo, necesse est, ut intercedat cogitatio de ipso exemplari ut propter se digno veneratione, & simul de imagine ut colenda propter exemplar, ita ut, & illud in ipsa, ac per ipsam, & ipsa propter illud, per modum unius adoranda apprehendantur: quia, nisi hujusmodi objecti propositio antecedat, non potest voluntas vere ac proprie tendere in totum illud: sed nihil repugnat, ut intellectus consideratione præscindat illud objectum, vel ex libertate hominis, vel (quod frequentius accidit) ex naturali inadvertentia, seu quia occurrit aliquid excitans ad unius considerationem & non alterius: simili ergo modo poterit voluntas moveri in objectum, prout consideratum est. Atque hunc modum apprehensionis vel imaginum, vel aliarum rerum sacrarum, satis (ut opinor) ipsa experientia ostendit: visa enim imagine, etiam si illam apprehendamus ut rem sacram & reverenter tractandam, non tamen semper statim cogitamus explicite ac formaliter de Christo v.g. in ea repræsentato, ac de excellentia vel divinitate ejus, propter quam summe venerandus est: est ergo ex parte intellectus non solum possibilis, sed etiam facilis ad intelligendum hic modus considerationis: erit ergo etiam ex parte voluntatis possibilis talis adorationis modus: nam supposita objecti propositione & voluntatis libertate, nulla ratio cogitari potest, propter quam talis actus impossibilis sit.

Imago mente a prototypo præcisa honeste adoratur, ipso non adorato. Superest, ut alteram partem probemus, scilicet hunc actum esse rectum & honestum: hoc autem probatur primo ex illo eodem principio, scilicet imaginem cum prototypo posse licite adorari proprie & in se: nam, quando adoratur, non adorato directe prototypo, nec existimatur digna majori veneratione, nec re ipsa afficitur majori honore, quam cum adoratur simul cum prototypo, imo quodammodo minus colitur priori modo, quia in re actus adorationis, qui exercetur, minus perfectus est: ergo, si adoratio conjuncta (sit sic dicam) licita est, etiam altera disjuncta erit licita. Et confirmatur, nam utraque nititur in excellentia prototypi, propter quem adoratur imago; & hinc habet, quod licita sit. Quod vero cum illa conjungatur adoratio directa exemplaris, materiale quid est, & per accidens in ordine ad honestatem adorationis imaginis, si alioqui fieri potest, ut exemplar sit ratio adorandi, etiam si non sit objectum, quod per se primo adoratur, quod fieri posse ostendimus. Secundo argumentor, quia in illo adorandi modo nihil assignari potest, quo talis adoratio illicita sit, aut contra rectam rationem, & aliunde habet ille actus objectum honestum & rationi consentaneum: ergo erit talis actio honesta & licita. Antecedens declaratur, nam in ea actione duo considerari possunt, scilicet id quod fit, & id quod omittitur: fit enim honor imagini propter exemplar, & omittitur directa exemplaris adoratio, ut proprii objecti adorati ut quod: sed illud primum per se loquendo non est malum, sed potius bonum & rationi consentaneum, quia imago vere est honorabilis propter exemplar, ut VII. Synodus sæpe docet, & supra retulimus; sed per illum actum hoc modo adoratur: neque exhibetur illi major honor, quam sit ille, quo ipsa est digna; neque propter aliam rationem, quam sit illa, quæ in tali re inveniri potest; neque demum ibi miscetur aliqua superstitio, aut falsæ existimationis significatio: quia per illam adorationis notam non significatur, imaginem habere in se excellentiam, ob quam sit digna absoluta adoratione, sed solum habere respectum ad excellentiam alterius, ratione cujus adorabilis est: ergo nihil positive fit per eam actionem, ob quod possit turpis aut irrationabilis existimari.

Deinde, quod in hoc genere adorationis omittitur, seu potius non fit, neque in se malum semper est, neque ut circumstantia talis actus: ergo neque ex hoc capite erit talis adoratio mala. Antecedens quoad priorem partem declaratur, quia non semper tenemur exercere actum adorationis Dei aut alicujus Sancti: nam præceptum adorationis, cum sit affirmativum, non obligat pro semper: sed tunc in eo modo adorandi nihil aliud omittitur, nisi directa exemplaris adoratio: ergo ratione sui illa omissio non semper est mala, vel contra rationem. Altera vero pars antecedentis, scilicet, quod neque ut circumstantia talis actionis illa carentia mala sit, probatur, quia nullum potest excogitari præceptum, vel negativum prohibens talem circumstantiam, vel affirmativum præcipiens, ut quotiescumque adoratur imago propter exemplar, adoretur etiam exemplar directe & in se, tanquam objectum quod: hoc enim præceptum neque ex sola ratione naturali ostendi potest, cum satis declaratum sit, posse unam adorationem ab altera præscindi, & in utraque reperiri honestam causam, & rationem adorandi sine conjunctione actuali alterius. Denique illa directa adoratio exemplaris non est necessaria, ut adoratio imaginis habeat debitum finem ultimum seu remotum, quia ex se tendit in Dei seu prototypi honorem: neque etiam est necessaria, ut habeat debitum finem proximum, quia sine illa habet talis actus debitum objectum formale, & materiale, ut probatum est: finis autem proximus nihil aliud est, quam debitum objectum actionis. Ergo ex solis principiis rationis naturalis colligi non potest præceptum obligans ad hanc circumstantiam. Nec vero fingi potest, hoc præceptum jure positivo additum esse, cum nec scriptum, nec traditum ostendi possit, nec consuetudine introductum. Quin potius (quod hanc veritatem maxime confirmat) frequenter tractamus imagines, aut alias res sacras peculiari quadam veneratione ac reverentia, etiam si res in illis repræsentatas directe & per se non veneremur.

Tertio argumentor in hunc modum: nam ex duplici fundamento existimari potest hic modus adorationis illicitus; prius est generale, quia nulla res inanimata proprie & in se adorari potest, ita ut interior affectus adorationis ad illam tendat, quantumvis sacra & sancta sit; aliud fundamentum esse potest speciale imaginum: nam, licet aliæ res inanimatæ, quatenus sunt aliquo modo sacræ, adorari interdum possint, juxta illud: *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est*, imagines vero, ut res quædam sunt, nullam habent sanctificationem, sed solum referunt prototypa: & ideo non sunt adorabiles, nisi ut imagines sunt, id est, ut actu referunt prototypa, quæ in ipsis principaliter adorantur. Neutrum autem ex his fundamentis firmum est. Et de primo quidem non immerito dixit Paludanus loco supra citato, esse absurdum principium, nihil irrationale esse adorandum in se: nam, ut vidimus in superioribus, sacra Scriptura jubet has res adorare: *Adorate scabellum pedum ejus*; & eodem modo loquuntur Sancti: *Præsepe adora*, dixit Nazianzenus, & alia similia in superioribus adduximus: præsertim ex VII. Synodo, ubi sæpissime dicuntur hæ res *adorabiles*, & *honorabiles*, & earum adoratio comparatur cum adoratione sacrarum vestium, calicis, libri Evangeliorum, & similium rerum. Quæ comparatio fit in VIII. Synodo, canone 3. non potest autem vere ac proprie dici aliquid esse adorabile, aut vere ac proprie adorari, nisi in se adoretur, non solum actu externo, sed etiam ex interiori intentione adorationis & cultus, ut etiam est in superioribus ostensum: ergo omni-

omnino falsum principium est, rem inanimatam non esse in se adorabilem. Ratio vero est, quam insinuavit Paludanus, quia, licet res inanimata non sit adorabilis propter se, ut omnes Theologi docent, & est per se notum, est tamen adorabilis in se propter aliud: hæc enim duo non repugnant, cum in altero objectum materiale, in altero formale significetur; sicut esse potest veritas in se credibilis, non tamen propter se, sed propter aliud, & medium esse potest in se amabile, licet non propter se, sed propter aliud: sæpe ergo objectum formale extrinsecum est materiale: atque ad hunc modum, licet res inanimata non sit adorabilis ratione sui, potest tamen esse adorabilis ratione alterius: & tunc effectus adorationis terminatur ad ipsam, ut in se vere adoratam, quod in tertio tom. de vasis, & aliis rebus sacris latius ostensuri sumus: ergo ex hoc capite non repugnat, imaginem, eo quod res inanimata sit, adorari prædicto modo, non adorato prototypo ut objecto, quod adoratur, sed solum ut ratione adorandi, sic enim frequentius adorantur vasa, & aliæ res sacræ inanimatæ, ut ex ipso usu constat; & citato tom. 3. disp. 81. sect. 8. latius dicturi sumus.

Cum a prototypo præcisa imago adoretur, eadem qua res aliæ sacræ inanimes adoratione colitur.

Aliud fundamentum seu principium illius sententiæ, quatenus in hoc distinguit inter imagines, & alias res sacras inanimatas, pugnat aperte cum doctrina VII. & VIII. Synod. qua imaginum adoratio aliarum rerum sacrarum adorationi æquiparatur: repugnat etiam cum doctrina D. Th. 2. 2. q. 99. a. 3. ubi inter res sacras, quæ veneratione dignæ sunt, numerat imagines cum reliquiis, & vasis consecratis: repugnat etiam rationi, quæ ex eodem D. Th. ibi art. 1. sumitur. *Nam res sacra efficitur ex eo quod ad divinum cultum ordinatur: nam, sicut ex eo quod aliquid ordinatur in finem bonum, sortitur rationem boni, ita etiam ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, & sic ei quadam reverentia debetur, quæ refertur in Deum.* Sed imagines hoc ipso, quod ad Deum, vel Sanctos repræsentandos deputatæ sunt, sunt divino cultui vel Sanctorum dicatæ: ergo habent dignitatem, & sanctificationem rerum sacrarum; & tanquam res sacræ adorabiles sunt. Dicunt vero aliqui, hoc esse verum de quibusdam imaginibus, quæ speciali benedictione, consecratione, vel sacra unctione, in Ecclesia sanctificari consueverunt. Cui sententiæ favere videtur Adrianus P. in scripto de imaginibus c. 39. ubi respondens hæreticis, qui Tharasium & VII. Synodum reprehendebant, quod imagines sacris vasis æquiparaverint, inquit, falsum esse, quod hæretici ajebant, imagines non sanctificari per aliquam sacram orationem: *Quia usus,* (inquit) *S. nostræ Catholicæ, & Apostolicæ Romanæ Ecclesiæ fuit & est. Quando sacræ imagines, vel historiæ pinguntur, prius sacro chrismate unguntur, & tunc a fidelibus venerantur.* Sed hæc limitatio non est in universum necessaria; nam, licet possint imagines hoc cæremoniali modo (ut ita dicam) sanctificari, tamen hoc simpliciter necessarium non est, ut tanquam res sacræ habeantur & colantur, sed satis est, ut Dei, vel sanctorum cultui deputentur, ut ex ratione & doctrina D. Th. citata constat: deputantur autem ex hoc, quod ad illos repræsentandos instituuntur & assumuntur, ut Epiphanius significavit in VII. Synodo act. 6. t. 4. in principio, ubi sic inquit; *Typus salutiferæ crucis, sive sacrata precatione, sive dedicatione, apud nos honorabilis existit, satisfacit enim nobis figura.* Ex quibus ultimis verbis colligitur generalis ratio, nam propria sanctificatio imaginis non consistit in aliqua benedictione vel unctione, sed in repræsentatione personæ sacræ, ad quam habet respectum ex hoc præcise, quod illius similitudinem gerit, & vice illius substituitur, ut Anastasius in eadem VII. Synodo, act. 4. significavit. Unde ex vi hujus repræsentationis, & institutionis, habet imago aptitudinem ad illos sacros usus, ad quos conferre potest: ergo hoc satis est, ut, tanquam res sacra, venerabilis existat: & ideo VII. Synodus non de benedictis, aut unctis imaginibus, sed simpliciter de imaginibus ait, esse veneratione dignas: & sæpe exempla adhibet de imaginibus nulla speciali cæremonia sacratis, vel de cerea imagine, qua utebatur Chrysostomus, & de imagine a Nicodemo depicta, & similibus: imagines enim ad Deum vel Sanctos repræsentandos dicatæ, hoc ipso inter res sacras inanimatas computandæ sunt: & ideo non minus sunt adorationis capaces, quam aliæ res similes Deo consecratæ.

Quorundam exceptio.

Improbatur.

Ultima nostræ sententiæ confirmatio.

Atque hinc potest ultimo hæc sententia confirmari auctoritate, præsertim VII. Synodi, in qua frequentissime dicitur, imaginibus deberi venerariam adorationem, qualis debetur rebus sacris, non tamen latriam, ut patet in act. 2. post epist. Adriani, & sæpissime in 3. 4. & 6. ac denique in septima in ipsamet fidei definitione, quæ definitio est accommodata proportione intelligenda: nam mens Concilii est, imagini non deberi adorationem omnino æqualem illi, quæ debetur exemplari. Unde respectu imagininis Christi intelligitur de latria propria, ut verba sonant, respectu vero imaginum Sanctorum, intelligitur etiam de dulia, quæ ipsis Sanctis debetur: igitur ex doctrina Concilii adoratio imaginis, prout ad ipsam terminatur, inferior est adoratione exemplaris: illa autem inferior adoratio imaginis non potest esse alia, nisi illa, quæ est mere respectiva, & nititur in excellentia exemplaris tanquam in ratione adorandi, versatur autem circa imaginem ut in rem propter aliud adoratam. Duobus autem modis supra insinuatis eludi potest hoc testimonium. Prior est, quod adoratio imaginis dicatur inferior, quia interna intentio cultus non cadit in ipsam, sed sola actio exterior circa illam versatur ex intentione colendi exemplar. Sed hæc responsio, ut supra ostendimus, falsam introducit doctrinam, multumque derogat imaginum venerationi: nam ex ea non solum sequitur, imagines minus coli, quam exemplaria, sed etiam sequitur, illas non coli, sed sola exemplaria, quia, sicut adoratio exterior, nisi ex intentione cultus procedat, non est vera, sed ficta adoratio, si absolute consideretur, ita etiam respective non potest exterior actio esse vera adoratio alicujus rei, si nullo modo ex intentione colendi illam, sed aliam, procedat: multoque minus dici potest honoraria adoratio ejusdem rei, si non ex intentione adorandi illam procedat: cum tamen dicta VII. Synodus dictam inferiorem adorationem, honorariam imaginis adorationem appellet; quæ omnia in superioribus latius perpendimus.

Alia responsio est, appellare Concilium inferiorem illam imaginis adorationem, quia, licet, procedat ex intentione colendi exemplar in imagine & per imaginem, tamen illamet intentio inferiori modo attingit imaginem, quam exemplar, etiamsi utrumque directe attingat, & ut objectum, quod adoratur. Atque ita fit, ut Concilium non doceat, imagines posse adorari aliqua inferiori adoratione, qua in re ipsa non colatur principaliter, directe, & ut quod, ipsum exemplar. Sed quamquam hæc expositio improbari non possit, ut etiam in superioribus diximus; & ideo convinci etiam non possit, Concilium formaliter & expresse sententiam nostram definivisse, nihilominus tamen ex doctrina Concilii, etiam sic exposita, per consequentiam satis probabilem inferre possumus quod intendimus. Nam, si imagines vere ac proprie adorari possunt aliqua intentione cultus, quæ ad illas terminatur, & ut sic inferior est intentione adorandi exemplar propter se ipsum: ergo illa intentio concepta sub illa præcisa ratione inferioris adorationis, non attingit exemplar in recto & ut quod, sed in obliquo tantum & ut quo: ergo, sicut illa adoratio a nobis mente præscinditur, & concipitur ut inferior, ita etiam potest re ipsa exerceri sola, & sine concomitantia vel identitate perfectioris adorationis, quæ ad exemplar in recto, & ut quod, terminetur. Hæc ultima consequentia (reliqua enim omnia clara sunt) probata, ut existimo, sufficienter est, illis rationibus, quibus ostendimus, hunc modum adorationis inferioris, non solum cogitatione, sed etiam re ipsa, præcise a superiori, & esse possibilem, & esse honestum. Et ex solutionibus argumentorum contrariæ sententiæ id etiam evidenter constabit. Et confirmatur ex verbis D. Thom. 2. 2. q. 99. art. 1. dicentis. *Ex hoc quod aliquid deputatur ad cultum Dei, efficitur quoddam divinum, & sic ei quadam reverentia debetur, quæ refertur in Deum.* Et inferius art. 3. in hoc ordine ponit imagines & earum venerationem. Satis autem significat D. Thomas in prædictis verbis, illam reverentiam, quæ his rebus sacris debetur, referri quidem in Deum, non tamen esse eamdem, neque tantam, quanta est illa, quæ ipsi Deo propter se debetur. Unde particula illa *quadam reverentia*, diminuens esse videtur, seu distinguens hanc reverentiam ab illa, quæ ipsi Deo secundum se debetur: & eamdem vim habet illa particula, *quæ refertur in*

Deum,

Deum, & illa, quæ est in art.3. scilicet, *in quibus* (rebus videlicet sacris, vel reliquiis) *persona Sanctorum quodammodo venerantur*, id est, ut ratio venerandi tales res. Et confirmatur, nam propter hoc in d. art.3. distinguit sacrilegium, quod fit irreverenter tractando vasa sacra, aut imagines, ab illo, quod fit contra ipsas personas sacras, & dicit illud prius esse minus grave; ergo similiter sentit, reverentiam illam esse distinctam, & inferiorem.

Dicet fortasse aliquis, his rationibus, & testimoniis recte probari, posse imaginibus aliquam reverentiam, vel venerationem exhiberi, etiam si tali actu exemplar directe, & ut quod non adoretur: illam tamen reverentiam imaginis non esse adorationem. Hunc modum dicendi insinuat Bonaven.in 3.dist.9.art.2.q.4. ubi distinguit duplicem honorem, unum venerationis, alium adorationis: hunc posteriorem dicit tantum posse tribui rei rationali, sicut & orationem: nam adoratio (inquit) quædam oratio est ad aliquem ordinata; nam adorare idem est, quod ad aliud orare; priorem autem modum venerarii honoris dicit posse tribui creaturæ irrationali, quia solum exhibetur in signum alicujus nobilitatis, vel dignitatis, quæ non requirit cognitionem: negat tamen hunc honorem esse adorationem: & loquitur de adoratione reliquiarum, vel aliarum rerum sacrarum: nam imaginibus etiam hunc honorem venerationis negare videtur: sed solam illis concedit adorationem, quæ in exemplar directe referatur; tamen juxta doctrinam superius traditam, cum imagines inter res sacras computentur, si distinctio illa bona est, etiam in cultu imaginum locum habebit. Verumtamen illa distinctio primum sine fundamento data est, quia nulla est ratio, cur adoratio omnis ad solam intellectualem naturam referri possit, magis quam veneratio, neque est verum, omnem adorationem esse orationem: nam, quidquid sit de etymologia vocis *adoratio*, quam alii a verbo orandi, alii a nomine *ador*, quod frumentum sacrificiis destinatum significat, desumunt, tamen impositio vocis non est facta ad significandam orationem ut sic, seu sacrificium ut tale est, sed ad significandum in genere quodlibet signum reverentiæ, vel submissionis alicui rei exhibitæ; ergo licet oratio, ut oratio possit solum ad naturam rationalem dirigi, adoratio tamen latius patet, & æque extendi, seu communicari potest, ac veneratio, seu reverentia. Accedit, ac maxime urget, quod illa distinctio expresse reprobata est in VII.Synod. nam in Act.4. cum relatum esset dictum Anastasii Episcopi Theopoleos: *Quid aliud est, quam honoris alicui exhibiti veluti emphasis, adoratio?* ex hac sententia ita colligit Tharasius: *Omnes igitur, qui sacras imagines venerari confitentur, adorationem autem recusant, a sancto Patre tanquam hypocritæ redarguuntur*. Si ergo rationes factæ probant, reverentiam, & venerationem aliquam exhiberi posse imaginibus, etiam dum in eis non colitur directe exemplar tanquam objectum quod, etiam probant, simili modo adorari posse imagines.

Atque hinc infero primo, hunc actum, quo adoratur imago isto modo, distinctum esse ab illo actu, quo imago coadoratur prototypo, quod per se primo eodem actu adoratur. Probatur facile ex differentia objectorum: nam actus habentes objecta diversa distinctos esse necesse est: distinguuntur enim ex objectis: nam, cum ratio talium actuum consistat in habitudine ad objecta, non potest habitudo esse eadem, si objectum, ad quod terminatur, diversum sit; neque actus potest esse idem, si distinctam habet habitudinem ad distinctum objectum: sed hi actus habent objecta diversa; nam unus primario tendit in exemplar, ut in objectum quod, in imaginem vero concomitanter tanquam in partem objecti, vel aliquid simile: alius vero actus non tendit directe in exemplar tanquam in objectum quod, sed solum in imaginem, exemplar vero solum oblique attingit, ut objectum quo: ergo sunt actus distincti inter se: est autem sermo de actibus internis, nam exteriorem actum constat posse esse unum, qui ex sola diversa intentione potest diversam rationem adorationis participare. Et confirmatur primo, nam actus adorationis, qui ita tendit in Christum, verbi gratia, ut nullo modo versetur circa imaginem ejus, distinctus est ab eo, quo adoratur Christus in sua imagine, & ipsa imago simul coadoratur, ut in superioribus dictum est: ergo majori ratione alii actus, de quibus agimus, distincti sunt. Confirmatur secundo, nam ille actus, quo directe, ac formaliter adoratur Christus in imagine, coadorata imagine, est vera, & perfecta latria; alius vero actus, quo sola imago directe, & ut tota materia adorationis colitur, Christus vero solum indirecte, & ut ratio adorandi, non est latria simpliciter loquendo, sed inferior quædam veneratio, ut ex VII. Synodo ostendimus, & est certissimum, quia perfecta latria non potest communicari creaturæ, ut rei per se primo adoratæ, ut ex dictis in superioribus constat: sunt ergo illi actus distincti.

Confessarium. (margin)

An vero hi actus sint specie diversi, vel tantum numero, item an dicendi sunt distincti tantum in esse naturæ, vel etiam in esse moris, non multum ad præsens institutum refert, nam ad explicandum modum hujus adorationis satis nobis est, hos actus esse re ipsa distinctos, & distincto modo respicere ipsum exemplar, sive hic modus sufficiat ad distinctionem specificam, sive non. Quibusdam autem videtur non sufficere ad specificam diversitatem, quia illa diversitas in objecto est tantum materialis, nam formalis ratio attingendi in utroque actu est eadem, scilicet dignitas, & excellentia exemplaris, sicut etiam actus, quo solum exemplar in se colitur, absque imagine, & quo colitur in imagine, & cum imagine, re ipsa, & in individuo distinctus est, non tamen in specie. Aliis autem videtur illa differentia sufficiens ad specificam diversitatem, quia, licet excellentia prototypi, in qua formaliter nititur utraque adoratio, sit eadem, tamen aliter est in persona repræsentata, aliter vero participatur in imagine: in illa enim est vere, ac formaliter, in hac vero tantum habitudine quadam: unde illam reddit simpliciter excellentem, & dignam perfecta, & absoluta adoratione in tali ordine, hanc vero solum secundum quid reddit excellentem, & dignam adoratione respectiva: ergo hoc satis est ad specificam actuum diversitatem. Atque hoc etiam confirmat id, quod ex VII.Synod. dicebamus, unam ex his adorationibus esse perfectam latriã; alteram vero minime, sed inferiorem. Unde Damasc. orat.1. de Imag. *Adoratio* (inquit) *est submissionis, & honoris nota, atque hujus duplex est ratio; altera enim est, quam Deo, qui natura solus adorandus est, latriaque dicitur; altera, quam propter ipsum Deum exhibemus, vel amicis, & servis ejus, vel quibuslibet Dei locis, vel templis ejus, vel principibus a Deo constitutis.* Quo loco videtur aperte constituere specificam diversitatem inter adorationem Dei, & rerum sacrarum, quæ Deo dicatæ sunt, inter quas, ut diximus, computantur imagines: verba enim illa; *atque hujus* (adorationis scilicet) *duplex est ratio*, specificam rationem indicant: & in aliis etiam exemplis, quę adhibet, manifesta est specifica diversitas. Atque ex hoc etiam loco Damasceni licet obiter colligere, hanc adorationem rerum sacrarum, ut templi, & calicis, &c. non terminari directe ad Deum, ut objectum per se primo adoratum: alioquin non distingueret illam a propria latria, qua adoratur ipse Deus. Unde non est eadem ratio de distinctione adorationis directæ ipsius exemplaris vel solius, vel cum imagine, quia hæc differentia plane est accidentaria, & in solo materiali objecto secundarie: nam primarium idem est, cum eadem excellentia proprie, ac intrinsece: at vero in aliis actibus est discrimen in objecto directo, & per se primo adorato, & in modo habendi, seu participandi excellentiam, propter quam adoratur, qui modus refunditur in objectum formale talium actuum. Quapropter probabilissimum est, reperiri specificam diversitatem inter hos actus.

Adoratio imaginis ut particalis objecti cum prototypo, & adoratio imaginis solius propter prototypum, specie diversæ. (margin)

Atque hinc etiam constat, hos actus differre in esse naturæ, quia esse specificum est esse naturale talium actuũ, id est, quo constituuntur in sua physica entitate, & idem esse est quo respiciũt objecta sua. Quod vero petebatur de distinctione in esse moris, potest esse ambiguum ex vocis æquivocatione, nam per esse moris intelligitur bonitas moralis talium actuum, unde necesse est ita distingui in bonitate intrinseca, sicut distinguuntur in suo esse: nam in actibus internis voluntatis ex se, & ex objecto intrinsece bonis, moralis bonitas vel nihil aliud est, quam illud esse virtutis, quod talis actus habet a suo objecto secundum suam propriam speciem, quod etiam est ipsum esse naturale ejus, quo in tali specie entis, & qualitatis constituitur; vel certe, si bonitas moralis aliquid dicit præter hoc esse, illud est proportionatum ipsi esse, & intrinsece consequens

sequens illud: & ideo æque erit distinctum, ut v.g. si ponamus, bonitatem addere conformitatem ad rationem, vel ad appetitum rectum, vel ad legem, hæc etiam invenietur diversa in illis diversis actibus, nam aliter est debita Deo adoratio, quam imagini ejus. Nihilominus tamen quamvis hæc diversitas sit in ipso esse naturali, & morali talium actuum, quodammodo dici possunt habere quandam unitatem moralem, quatenus unus ex alio consequitur, & per utrumque tenditur ad completam Dei adorationem tam in se, quam in sua imagine, vel in qualibet alia re sacra. Sicut electio pura in re quidem distinctus actus est ab intentione, & distinctam habet bonitatem, imo & distinctum meritum, & nihilominus dici possunt complere moraliter unum actum, quia complent unam tendentiam, & unum perfectum motum in finem. In hoc ergo sensu dici possunt illi actus habere unitatem in esse moris, ita ut illa determinatio, *in esse moris*, cadat potius in unitatem inventam inter tales actus, quæ est quasi collectiva, vel respectiva, quã in aliquo esse intrinseco, quod sit idem vel ejusdem rationis in utroque actu.

Idem habitus exemplaris, & imaginis; propter ipsam adorationem inclinat.

Addendum vero ulterius est, hujusmodi actum adorationis circa imaginem, ad eumdem habitum virtutis pertinere, ad quem pertinet alter actus, quo adoratur ipsum exemplar in se, & propter se: sub qua consideratione dici possunt illi actus habere unitatem quandam in ordine ad habitum. Ratio est, quia uterque illorum actuum fundatur in una, & eadem excellentia prototypi; pertinet autem ad eandem virtutem, quæ primario inclinat ad honorandam personam excellentem, consequenter etiam inclinare ad reverenter tractandam imaginem talis personę; & ideo, licet actus sint diversi, principium tamen & radix utriusque, qualis est habitus, idem est. Sicut supra dicebamus de actu, quo adoratur humanitas Christi præcise concepta, propter hypostaticam unionem: & idem est de intentione, & electione, nam virtus, quæ inclinat ad intendendum aliquem finem honestum, inclinat etiam ad eligenda media, quibus est obtinendus. Et eadem ratione, juxta sententiam gravioribus Theologis probatam, & divinis literis, ac Patribus consentaneam, eadem virtus charitatis, quæ diligit Deum propter se, diligit proximum propter Deum. Ita ergo eadem virtus colit exemplar propter se, & imaginem propter exemplar: nam, ut dixit VIII. Synodus can. 3. *Propter honorem, qui ad principalia ipsa refertur, etiam derivative imagines honorantur, & adorantur, ut Sanctorum Evangeliorum sacer liber, atque typus pretiosæ Crucis.*

Proponitur objectio.

Dices. Ergo hæc adoratio, quatenus versatur circa imaginem Dei, erit actus elicitus a propria virtute religionis: erit ergo latria: nam latria, & religio idem sunt, ut sentit D. Thom. 2.2. q. 84. art. 4. Respondetur, hoc solum posse ad modum loquendi pertinere. Vox enim *latria* interdum sumitur pro habitu religionis, ut apud D. Thom. supra; interdum vero pro actu quodam speciali illius virtutis, continente supremam reverentiam, & recognitionem supremæ excellentiæ absolute, & simpliciter, ut constat ex VII. Synodo, ubi sæpe appellatur hæc latria, *quæ fit in spiritu, & veritate*. In hoc ergo posteriori sensu, in quo Concilium loquitur, non sequitur, illum actum esse adorationem latriæ, quia idem habitus potest habere actus magis, & minus perfectos. Juxta priorem autem significationem concedi potest, illum actum esse adorationem latriæ, non quod ipsa adoratio sit latria, sed quod sit a religione, seu latria, id est, elicita seu effecta ab habitu latriæ. Et juxta hunc loquendi modum dicendum est, actus latriæ esse varios, & diversarum rationum, & unum esse alio perfectiorem: & hoc significarunt doctores, qui hanc adorationem vocarunt latriam inferiorem, seu secundum quid: alii autem vocarunt illum actum, *duliam*, non ea speciali significatione, qua adoratio Sanctis debita, & fundata in creata excellentia, vocatur dulia, sed ea significatione, qua omnis adoratio, quæ non attingit perfectionem supremæ, & propriæ latriæ, *dulia* solet appellari, ut in superioribus explicuimus, tractando de adoratione humanitatis Christi. Et, quoniam VII. Synodus latriam simpliciter non vocat, nisi supremum illum cultum, qui divinitati debetur, ideo simpliciter non est a nobis hæc adoratio appellanda latria, nisi cum explicationę vel limitatione. Et eodem modo philosophandum est de simili adoratione imaginum Sanctorum in ordine ad virtutem duliæ.

Solvitur objectio.

Superest respondeamus fundamentis contrariæ sententiæ. Ad primum ex locutionibus Conciliorum desumptum respondetur, in Conciliis has locutiones reperiri, imagines honorari, & adorari, propter exemplar: adorationem imaginis referri ad exẽplar: per imagines, & in imaginibus, adorari exemplaria: adorationem imaginis esse adorationem exemplaris: & alias similes, quæ eumdem sensum reddunt; &, his declaratis, facile intelligentur. Omnes ergo hæ locutiones verificari possunt in utroque modo adorandi imagines in hac, & præcedente sectione explicato. Et, quoniam de priori modo declarato sect. præced. nunc non est controversia, de hoc posteriori manifestum in primis est, in illo adorari imaginem propter exemplar, quia illud *propter* in rigore nihil aliud indicat, nisi rationem, ob quam imago adoratur, quam constat esse exemplar, etiam in hoc modo adorandi, ut satis explicatum est: imo, si modus loquendi Conciliorum attendatur, illud *propter* non dicit semper rationem proximam adorandi, sed interdum etiam remotam, nam etiam dicunt, Sanctos adorari propter Deum, ut statim referemus, cum tamen proxime non adoremus Sanctos propter Deum, sed propter justitiam eorum, ut dixit Adrianus Papa in epist. lecta in VII. Synod. act. 2. prope finem: quia vero in imaginibus non est intrinseca excellentia, propter quam honorentur, ideo, cum dicuntur adorari propter exemplaria, ratio proxima talis adorationis significatur. Rursus hinc fit, totam hanc adorationem imaginis ad exemplar referri, quia moralis actus potissimum refertur ad rationem, & motivum, in quo proxime fundatur, quæ relatio non est intelligenda tanquam medii ad finem, sed tanquam materiæ ad formam, seu objecti materialis ad formale: sicut actus fidei, licet fortasse versetur circa veritatem creatam, ut materiam creditam, refertur ad veritatem increatam, ut rationem credendi: & amor proximi ex charitate propter Deum, ad ipsum Deum eodem modo refertur: hoc ergo modo recte intelliguntur Concilia, cum dicunt, adorationem imaginis referri ad exemplar. Quanquam interdum etiam abstractius loquantur de quacunque relatione, sive formali, sive virtuali, sive in rationem proximam, sive remotam, ut statim referemus, & constat ex Damasc. lib. 4. de fide c. 17. dicente, Beatæ Virgini, & aliorum Sanctorum honorem ad Deum referri, quod etiam affirmat Ambros. serm. 6. afferens illud Luc. 10. (ut ipse legit) *Qui vos honorat, me honorat*, & Hieron. epist. 53. afferens illud Matth. 10. *Qui vos recipit, me recipit.*

Fundamenta contrariæ sententiæ diluuntur.

Primum ex definitionibus Concil.

Unde etiam fit, tertiam propositionem optime in hoc adorationis modo verificari, nimirum, dum adoratur imago, in ea, & per eam adorari exemplar: non enim necesse est, hoc intelligi de adoratione (ut ita dicam) formali, & proprii objecti adorati ut quod, sed de virtuali, & de proximo motivo adorandi, ad quod totus honor transit: sicut qui proximum amat propter Deum, dici potest in proximo amare Deum: imo non solum in propinquo motivo, sed etiam in fine remoto locum habet hæc locutio. Sic enim dixit Christus Matt. 25. *Quamdiu fecistis uni ex his fratribus meis minimis, mihi fecistis*: & in actu adorationis ita etiam loquuntur Sancti citati, & Basilius orat. in Sanctos 40. Martyres: imo & in VII. Synodo hic modus loquendi sæpe recipitur, ut ex Leontio in dialogo relato in act. 4. *Qui martyrem colit, Deum ipsum colit*, & simili modo loquitur German. in epist. ad Joan. ibi recitata. Quæ locutiones diverso quidem modo dicuntur de Sanctis, ac imaginibus, ut supra disput. 52. sect. 2. declaratum est: afferuntur autem a nobis, ut explicemus, ad veritatem illius locutionis non requiri, ut res, quæ in alia adorari dicitur, sit formale, & proprium objectum proxime adoratum ut quod, sed satis esse, ut sit proxima, & tota ratio adorandi: nam, si sufficit, quod sit finis ultimus, aut quod remote tantum in ipsum honor derivetur, multo magis sufficiet, quod sit tota ratio, totumque adorationis fundamentum. Unde VII. Synod. in defin. fid. hæc duo simul conjunxit. *Imaginis honor in prototypum resultat, & qui adorat imaginem, in ea quoque adorat descriptum argumẽtum.* Nam, si vis illius verbi *resultat*, expendatur, non significat proprium, & formale objectum, in quod proxime tendit adoratio, sed aliquid aliud, in quo ex proximo objecto derivatur adoratio. Eodem ergo modo verificari poterunt posteriora verba, quod in imagine adoretur exemplar. Ac tandem

hinc

hinc plane fit, hanc ipsam adorationem imaginis, quam in hac sectione declaravimus, posse dici adorationem exemplaris, quia eo modo, quo in ea, & per eam adoratur exemplar in imagine, illa est adoratio imaginis, non ut objecti quod, seu materialis, sed ut objecti quo, seu formalis, & ut rei, in quam transit, & resultat omnis hæc veneratio. Atque ita etiam fit, ut una semper fit imaginis, & exemplaris adoratio, non quod hæc adoratio uno tantum modo, vel uno tantum genere actus perficiatur, id enim non est necesse, neque ex Patribus, aut Conciliis sumi potest, sed quod, quandocunque adoratur imago, illo eodem actu adoretur aliquo modo exemplar, sive in recto, & ut objectum quod, sive in obliquo, & ut ratio adorandi; sicut in simili supra dicebamus, tractantes de unica Christi Dei, & hominis adoratione. Et fere in exemplo simili hoc insinuavit D.Thom.2.2.q.103.art.3.ad 3. ubi agens de adoratione hominis, quatenus per naturam est ad imaginem Dei, dicit, quamvis non semper referatur, seu terminetur actu in Deum, semper tamen redundare aliquo modo in illum, atque ita motum in imaginē semper esse aliquo modo in rem, cujus est imago. Juxta hanc ergo interpretationem facillimum est omnia verba Conciliorum, quæ ibi referuntur, ad hunc modum adorationis in hac sectione declaratum, accommodare.

Dubitatio. Quæret tamen aliquis, quis revera sit sensus Conciliorum, quia nec potest esse multiplex, & æquivocus (ut sic dicam) præsertim in definitionibus fidei, neque est verisimile, tantum intendisse hunc posteriorem modum adorandi imagines docere; tum quia alias alter modus sine fundamento Conciliorum assereretur; tum maxime, quia plura testimonia Patrum, quę in VII. Synodo afferuntur, plane declarant priorem modum directe adorandi exemplaria in imaginibus, definitio autem totius Concilii facta est juxta sensum, & traditionem Patrum in eodem adductam: tum denique, quia verba citata, in omni rigore, & proprietate magis indicant superiorem modum adorationis, quam hunc posteriorem. Si autem dicamus, Concilia fuisse locuta de priori adoratione, relinquitur hæc nostra sententia non solum absque fundamento, sed etiam virtute reprobata per generales definitiones, ut in illa prima objectione tactum est.

Declaratur. Respondetur, unum esse, quod præcipue intendunt docere Concilia, nempe imagines esse vere, ac proprie honorandas, & adorandas ratione exemplarium; hoc enim est, quod primo statuunt in definitionibus suis: & in hoc directe damnant Iconomachorum hæresim. Unde consequenter ajunt, imaginum adorationem referri ad exemplaria; & hæc in illis honorari. Quomodo autem hæc adoratio exerceatur, & an fiat uno tantum modo vel pluribus, & an exemplar, & imago semper directe adorentur, & ut objectum quod, an vero interdum solum se habeant, ut objectum materiale, & formale, de his nihil definiunt Concilia, sed Theologorum disputationibus hæc relinquunt, quia non pertinent ad dogmata fidei, sed sub opinionem cadunt. Quia vero hic cultus imaginum variis modis exerceri potest, ideo plura etiam dicuntur de hac adoratione præsertim in VII. Synodo, quæ interdum unum adorationis modum, interdum alium declarant. Atque ex his satis declarata videtur doctrina Conciliorum.

Ut tamen tota hæc materia magis intelligatur, duo advertenda sunt, quæ ad intelligendas etiam nonnullas Patrū sententias deservient. Primum est, imaginem dupliciter considerari posse; primo, ut imago est in actu exercito, (ut Cajetanus loquitur) id est, ut actu exercet munus imaginis, quod est repræsentare prototypon: secundo considerari potest imago, ut res quædam sacra est; ita ut non consideretur imago solum, ut talis res naturalis vel artificialis est, lignea, aut aurea, bene vel male depicta aut fabricata: nam hæc sola præcisa consideratio nullum adorationis genus fundare potest, neque sufficit, ut res illa sacra censeatur: consideranda est ergo imago, ut cultui divino dicata, & in honorem Dei vel sanctorum instituta. Unde, in hoc secundo modo, etiam consideratur imago, ut imago est, non quidem in actu exercito, id est, quod actu exerceat munus repræsentandi intellectui hominis exemplar, sed tantum specificative, seu relative, quia consideratur imago, ut est quædam res habens relationem ad tale exemplar, a quo participat quandam significationem, & quasi consecrationem, falsam per extrinsecam denominationem.

Primum notatu dignum.

Secundum. Secundo animadvertendum est, quotiescunque imago sumitur in actu exercito in ordine ad adorationem, ita constitui vice exemplaris, ut actu illud revocet in memoriam, & proponat, ut objectum principaliter adorandum; & tunc adoratio, quæ exercetur, directe ac principaliter terminatur ad exemplar, ad imaginem vero concomitanter, & tanquam ad materiam proximam, in qua exemplar adoratur: & hic modus adorationis exercetur, quotiescunque signa, aut verba, quibus adoratio fit, talia sunt, vel tali modo fiunt, ut absolutam adorationem contineant, & ad rem viventem, & per se dignam veneratione referri videantur. At vero aliquando imago non ita apprehenditur, ut actu repræsentet exemplar tanquam objectum per se adoratione dignum, sed ut solum concipiatur tanquam res quædam sacra, & ad usum religiosum instituta, & ideo reverenter tractanda, sive hoc fiat per confusam conceptionem rei sacræ, & religiosæ, sicut apprehenditur calix, aut vestis sacra, quæ non semper sub propriis rationibus, & muneribus concipiuntur, ut reverenter tractentur, sed tantum sub conceptu rei sacræ; sive concipiatur sub conceptu talis rei sacræ, quæ ob repræsentationem talis personæ cum debita veneratione tractari debet, in quo conceptu necesse est, aliquo modo concipi etiam exemplar, non tamen in recto tanquam objectum adorandum, sed in obliquo tanquam formam extrinsecam, quasi sanctificantem imaginem, & reddendam illam veneratione dignam. Priori ergo modo dici potest imago perfecte exercere munus imaginis; & ideo adoratio, quæ illi muneri seu conceptioni respondet, dici solet proprie adoratio imaginis, ut imago est. Posteriori autem modo quamvis etiam revera imago ipsa concipiatur, & adoretur, dicitur tamen adorari, ut res sacra est, vel ut distinguatur hic modus adorationis a priori, vel quia ille modus similis, seu proportionalis est in quibuslibet rebus sacris.

Doctores igitur, tum sacri, tum etiam scholastici, tractantes de imaginum adoratione, frequenter loquuntur de imagine, ut actu exercet munus imaginis, & consequenter declarant, quomodo circa illam exerceatur idem actus adorationis, qui circa personam rationalem exerceri potest, & debet. Ideo autem de imagine sub hac consideratione frequentius loquuntur, quia illa est magis propria imagini, ut suum munus exercet: alia enim consideratio communis est omnibus rebus sacris. Item quia in illo actu potissimum apparet difficultas, quomodo possit circa imaginem inanimatam exerceri, cum propriam, & absolutam latriam, vel duliam contineat: ac denique, quia hæc consideratio imaginis alteram non excludit, sed potius illam in se quodammodo complectitur, ut totum continet partem; nam, ut supra dictum est, quando sic adoratur imago, ut imago, quamvis directe, ac primario adoretur prototypon, tamen etiam ipsa imago coadoratur, & circa illam versatur non solum externa actio, sed etiam intentio cultus, quæ ut ad imaginem spectat, inferioris adorationis rationem habet, quam ut fertur ad exemplar: atque ita in illa adoratione virtute, & eminenter continetur illa adoratio, quæ potest imagini tribui, ut talis res sacra est, quod satis insinuarunt Concilia, quando adorationem imaginis, inferiorem vocarunt.

Ex his ergo facillimum erit, testimonia citata, & omnia similia verba expendere, ac intelligere: nam Concil. Trident. primum, ac generatim docuit, imaginibus debitum honorem, ac venerationem esse impertiendam; quod verum est, sive imagines, ut imagines, sive ut res sacræ, sumantur. Deinde vero declarat, qualis sit hæc adoratio, prout ad imagines spectat, dicens esse respectivam in ordine ad exemplar, & ratione illius, quod etiam est verum, non solum de adoratione, quæ precise tribuitur imagini, ut res sacra est, sed etiam de illa, qua adoratur imago, ut actu exercens munus imaginis: nam etiam illa, qua ex parte imaginem attingit, fit ratione exemplaris, & ad illud refertur. Postea vero declarat Concilium, quomodo hæc imaginis adoratio in illa non sistat, sed ad exemplar transeat, quod potest quidem verificari de utroque modo adorationis: Concilium autem videtur voluisse declarare in illis ultimis verbis formalissimam, ac perfectissimā adorationem imaginis, ut imago est, nō quia necesse sit, ut, quotiescunque reverenter tractatur imago, ut res sacra est, circa illam talis modus adorationis

Explicatur Conc. Trident. testimonium.

nis

nis exerceatur, seu quia imago, ut imago, capax est hujus adorationis, & explicare oportuit, quomodo talis adoratio honeste circa imaginem exerceatur, quia non tantum in ipsam, sed in Christum, aut sanctos directe tendit. Vel etiam possunt illa verba ad utramque adorationem proportionate accommodari, nam quando imagines osculamur, vel coram eis caput aperimus, tantum ut res quædam sacræ sunt, sicut osculamur librum Evangeliorum, aut vestem sacram, Christum, & sanctos veneramur in obliquo, ut sic dicam, seu in virtute, quatenus in eis est tota ratio sic venerandi imagines: quando vero coram imaginibus caput aperimus, & procumbimus, illo modo continet, tunc in eis Christum, & Sanctos adoramus tanquam primaria objecta, ad quæ tendit adoratio, & servitutis affectus.

Testimonii Conc. Nicæni declaratur. De verbis autem Concil. Nicæni nihil addere oportet, nam eundem habent sensum, ut Concil. Trident. indicavit; & in superioribus satis declaratum est. Solum est considerandum, cum Concilium ait, imagines Christi, & sanctorum dedicandas, & habendas esse, quo per earum inspectionem omnes, qui contemplantur, ad prototyporum *memoriam, & recordationem, & desiderium veniant, illisque salutationem, & honorariam adorationem* exhibeant, non esse sensum, imagines ita esse propter recordationem prototyporum, ut ipsa tantum prototypa in memoriam revocata adorentur, nam particula *illisque*, non refert prototypa, sed imagines, ut patet ex subjunctis verbis, *non secundum fidem nostram, veram latriam*: nam, si sermo esset de prototypo non excluderetur latria in imagine Christi, v.g. in sequentibus verbis id magis explicatur, ut perspicuum satis est. Est ergo sensus, imagines propter hunc finem præcipue institutas esse, ut repræsentent, & in memoriam revocent prototypa; & hoc modo adorationi eorum deserviant: ex quo factum est, ut ipsæ etiam sint dignæ adoratione, quamvis minori, & inferiori, sive hæc illis tribuatur simul cum prototypis, sive interdum separatim modo superius explicato. Quocirca, quamvis finis imaginum sit recordatio prototyporum, non tamen necesse est, ut semper, & quotiescunque homo illas videt, hunc finem, seu actum exequantur: nam, licet ipsæ, quantum est ex se, ad hanc recordationem moveant, potest tamen homo non semper, aut non eodem modo talem repræsentationem attendere, & considerare, ut in superioribus declaratum est.

Senonensis Conc. testimonium exponitur. Atque ex his etiam constat sensus verborum Concilii Senonensis, quæ parum differunt a verbis Concil. Triden. & ita eundem sensum habent. Videtur autem illud Concilium potissimum declarasse adorationem imaginis, ut imago est in actu exercito, propter rationes supra tactas, non tamen excludit adorationem imaginis, ut rei sacræ, quæ & in altera continetur, & ad illam etiam possunt omnia illa verba Concilii applicari cum debita proportione, ut dictum est. Verba autem Concil. Moguntini explicatione indigent: nam quatenus in eis dicitur, imagines non ad id proponi, ut adoremus, vel colamus eas, videntur contraria verbis definitionis VII. Synodi. Duobus ergo modis exponi possunt; primo, de adoratione absoluta, & quæ in ipsis sistat, propter aliquod numen, quod in ipsis sit, ut alia Concilia dixerunt; de hac ergo adoratione recte dicit Concilium non proponi imagines, ut sic adorentur: non tamen voluit excludere adorationem respectivam, quæ necessario concomitatur, hoc ipso, quod imagines institutæ sunt, ut per eas prototypa veneremur. Unde secundo dici potest, si loquamur de proprio fine, propter quem imagines instituuntur, & proponuntur, per se non proponi, ut ipsæ adorentur, sed ut per illas exemplarium recordemur, eaque veneremur; & hoc est, quod illud Concilium docuit; tamen hinc consequenter factum est, ut ipsæmet imagines sacræ sint, & venerabiles, & aliqua adoratione dignæ, quæ interdum potest ipsis exhiberi, etiamsi actu non exerceant perfecte illum finem, propter quem sunt institutæ, quod in illo Concilio non negatur, quamvis non declaretur.

Elucidatur locus Concilii Mogunt.

Patrum testimonia in contrarium adducta exponuntur. Ad secundum fundamentum ex testimoniis Patrum nihil fere addere oportet: nã prior locutio: *Quod in imaginibus exemplaria adoramus, non in tabulis, & coloribus honorem constituentes, sed eorum gloriam prædicantes, quos imagines referunt*, verissima est, & locum habet tam in adoratione imaginum, ut exercent munus imaginum, quam ut res sacræ sunt. Ac denique in his, & similibus verbis solum intendunt Patres, imaginem non coli propter numen, quod in ea sit, sed propter excellentiam exemplaris, quod in omni adorationis modo verissimum est. Altera etiam locutio; *imaginibus per recordationem exemplarium honorem exhiberi, ideoque honorem imaginis non posse ab honore exemplaris secerni*, declarata jam est: simulque est expositum, quo sensu verum habeat, etiam quando imago tantum ut res sacra adoratur. Nam, sicut illa etiam adoratio in excellentia prototypi fundatur, ita fit per recordationem ejus, vel ut rei directe adoratæ, vel saltem ut rationis adorandi; & hoc modo in dicto cap. Venerabiles de consecr. d. 3. imagines venerabiles dicuntur, non quia Christiani eas, ut deos adorent, sed quia ad memoriam, & recordationem primitivorum venerantur eas, & adorant. Et Photius in eodem loco ibi citato ait in VII. Synod. definitum esse *sacras Sanctorum omnium imagines pro ratione sanctitatis, & excellentiæ exemplarium colendas, & adorandas esse*. Quocirca, cum in aliquibus testimoniis ibi citatis negatur, imagines esse adorandas, intelligendum est de adoratione latriæ, seu absoluta, & propter se ipsas, seu propter numen, & excellentiam, quæ in ipsis sit. Intendunt enim Patres, quando ita loquuntur, excludere eorum errorem, qui more Gentilium imagines ut deos adorabant: non enim defuerunt hæretici, qui ita senserint, ut ex Damasceno constat lib. de hæres. in fine, eosque *Christianocategoros* vocat; contra quos loqui etiam videtur August. lib. 1. de Mor. Eccles. c. 34. & epist. 119. c. 11. Vel etiam intendunt, Iconomachis respondere, eorumque imperitiam arguere, quod fidelibus imponerent, quod imagines, ut deos adorarent, ut clare & diserte declaravit VII. Synod. præsertim act. 6. & Damasc. orat. 1. de imag. & Jonas Aurelianus lib. 1. de imaginibus circa medium.

Ad rationes respondetur. Circa primam communiter distingui solet duplex tantum consideratio imaginis, scilicet ut est res quædam, & ut est imago, & exercet munus imaginis, & sub priori ratione nullo modo adorari, sub posteriori autem simul cum prototypo adorari dicitur, seu eadem adoratione, qua prototypon. Ita fere D. Th. hoc art. 2. & Albert. Richard. Capreol. & alii locis citatis. Advertit tamen Cajetanus sub priori membro, quo consideratur imago, ut res quædam est, non solum comprehendi materiam imaginis, ut aurum, vel lignum, sed etiam formam, seu figuram, imo relationem imaginis ad exemplar, sive realis sit, sive rationis: nam secundum hæc omnia potest terminare motum distinctum, qui in ipsa maneat, & non transeat ad exemplar, tam in consideratione intellectus, quam in motione affectus, nam potest quis complacere in imagine secundum totam rationem formalem ejus, non complacendo in exemplari: imo cum amore imaginis potest esse odium, vel displicentia exemplaris.

Rationes in oppositum diluuntur. Prima quomodo ab aliquibus.

Sed in hac doctrina, quantum ad præsentem materiam spectat, plures difficultates occurrunt. Prima est, cur in illa partitione auctores omiserint tertiam considerationem imaginis, ut res sacra est: sic enim nec consideratur solum, ut res est, vel pictura, sed ut est pictura sanctificata, & consecrata. Neque etiam consideratur, ut exercens officium imaginis, id est, ut ducens in proprium conceptũ exemplaris. Secundo est difficultas, quomodo accommodetur ad hanc materiam principium illud ex Aristotele lib. de Memor. & reminisc. desumptum; idem est motus in imaginem, & in id, cujus est imago; nam Aristoteles revera non loquitur de motu in imaginem, ut in objectum, sed de motu mentis per intentionalem imaginem in objectum: tractat enim ibi de motu, vel actu memoriæ, quo per phantasma in memoria conservatum rei absentis, & prius cognitæ recordamur: & declarat, quomodo interdum repræsentatio phantasmatis non causet memoriam, sed simplicem cognitionem, interdum vero memoriam efficiat: & rationem ait esse, quia, sicut animal in tabella depictum dupliciter considerari potest, uno modo absolute, & secundum se, ac si esset animal quoddam: alio modo, ut relatum ad id, quod repræsentat tanquam imago ejus: ita phantasma considerari potest, vel ut in se est, quasi quædam pictura (sive id fiat per directam, sive per reflexam cognitionem) & ut sic causat cognitionem simplicem, vel ut est imago repræsentans rem prius cognitam, & ut sic causat memoriam. Atque ex hac ultima consideratione sumptum videtur illud principium,

Dubia nõ nulla circa præcedentem solutionẽ. Primum.

Secundũ.

pium, quod idem est motus in imaginem, & in id cujus est imago, cum tamen revera ille motus memoriæ non sit in ipsum phantasma, ut objectum, sed potius sit motus in solam rem per ipsum phantasma, tanquam per imaginem repræsentatam, quia in illa memoriæ recordatione, quæ per phantasma fit, phantasma nullo modo concurrit, ut objectum quod, sed ut ratio, seu forma, qua tenditur in rem, quæ in memoriam revocatur, & est totum objectum illius recordationis: in hoc autem sensu, non applicatur commode illud principium præsenti instituto, alioquin inferendum esset, motum adorationis, qui per imaginem transit ad rem imaginatam, ita esse unum, ut nullo modo feratur in imaginem, ut in objectum, sed illa solum deserviat, tanquam forma revocans in memoriam exemplar, ut in illud solum motus adorationis tendat. Hinc tertio difficile etiam est explicare, quomodo in præsenti materia idem motus tendat in imaginem, & exemplar tanquam in objectum: in illa enim materia, in qua Aristoteles loquutus est, ideo una est actio, quæ tendit ad phantasma, seu imaginem intentionalem, & ad rem repræsentatam, quia non tendit in utrumque, ut in objectum, sed phantasma ipsum attingit, ut actum productum, quo mediante tenditur in rem repræsentatam, ut in objectum. At vero in præsenti necesse est, ut ille motus attingat imaginem, & exemplar tanquam objectum, quod nec de motu cogitationis verum videtur, quia imago, & exemplar cogitantur, ut res diversæ, quibus diversi conceptus correspondent, nec de affectu adorationis propter eandem causam.

Tertium.

Has difficultates proposui, ut ostenderem, primam illam rationem, si quid difficultatis habet, communem vere esse in omni sententia, & eadem facilitate explicari, vel applicari principium illud ad hanc adorationem imaginis pure respectivam, qua ad alteram adorationem imaginis cum exemplari directe adorato. Primum igitur concedendum est, præter considerationem imaginis pure materialem, ut res quædam est sic fabricata, vel depicta talibus coloribus, figura, &c. & considerationem imaginis, ut exercet munus imaginis, id est, ut facit præsentem personam repræsentatam, & in illam ducit tanquam in objectum quod, dari considerationem imaginis, ut talis res sacra est, quod ex dictis satis probatum relinquitur, & ex VII. Synodo, quę sæpe imagines rebus sacris annumerat, & parem venerationem eis attribuit; quam sententiam expressit etiam D. Thom. in 2.2. loco supra citato, quamvis hoc loco non tam aperte eam declaraverit. Unde juxta Ecclesiæ usum, quamvis imagines ejusdem personæ in priori ratione repræsentandi æquales sint, tamen quatenus considerantur, ut res quædam sacræ, potest una aliam excedere, si pluribus titulis, & modis sacrata censeatur, ut si Deus per illam miracula operetur, aut si peculiari ritu Ecclesiæ benedicta sit, aut consecrata, aut si non solum, ut imago, sed etiam, ut reliquia habeatur, ut est, v. g. imago B. Virginis a S. Luca depicta, aut figura Christi in sudario, vel linteo, quo faciem tersit, relicta, aut imago, quam ab Abagarum misit. Quod ergo D. Th. & doctores in hac materia hanc considerationem non distinxerint, fortasse causa fuit, quæ supra tacta est, quia hæc ratio communis est cæteris rebus sacris, & quia explicata propria, & difficiliori adoratione imaginis cum exemplari, alia implicite exposita censebatur. Vel certe dici potest, sub illo membro considerationis imaginis, ut imago est, comprehendisse omnem considerationem imaginis, qua conjuncte cum exemplari consideratur, sive exemplar simul concipiatur, ut id quod præcipue adoratur, sive tantum, ut ratio adorandi: & hoc satis significavit Cajetanus dicens, quod imago tunc terminat motum, ut res, quando ratione sui, sive materialiter, sive formaliter terminat: tunc vero exercet actum imaginis, quando ratio ejus actus est exemplar, id est, ratio adorandi illam, ut statim declarat. Unde subdit, motum adorationis vere, & proprie terminari ad imaginem, quamvis non ratione sui, sed ratione exemplaris: quare, quod inferius ait, non exhiberi adorationem imagini, ne sibi sit contrarius, & in apertum errorem labatur, intelligendum est, non exhiberi adorationem imagini ex se, seu propter se: nam eodem sensu inquit adorari imaginem non secundum se, sed secundum aliud in ipsa, quod est ratio adorandi ipsam. Quotiescunque ergo consideratur imago, ita ut tota ratio adorandi illam sit prototypon, formaliter ut imago consideratur; imo hoc est, quod per se, ac formaliter requiritur ad considerationem imaginis, ut imago est, & adorabilis: quod vero ulterius cum imagine concipiatur exemplar, ut objectum quod adoratur, pertinet ad perfectiorem, magisque ad completum usum, seu exercitium imaginis.

Triplex imaginū consideratio.

Ecclesiæ usus cur obtinuerit, ut uni ejusdem personæ imagini major deferatur honos quam alteri. Celebris B. Virgin. imago a D. Luca depicta. Christi imago ab ipso ad Abagarū missa.

Atque hinc fit, etiam sub hac ratione, seu consideratione, esse eundem motum adorationis in imaginem, & in rem cujus est imago, quia, ut explicando testimonia dixi, etiam hoc modo adoratur aliqualiter exemplar in imagine, cum imago ipsa propter exemplar adoretur. Neque est difficile (quod in tertio puncto supra tangebatur) unitatem hujus motus in hoc modo adorationis declarare, tam in cogitatione, quam in affectu, nam cum imago sub hac ratione respective concipiatur, & ut res quædam sacra ratione exemplaris, idem motus cogitationis tendit in imaginem in recto, & in exemplar quasi in obliquo, seu adæquate tendit in imaginem, ut sanctam ratione exemplaris: & eodem modo intentio cultus, & reverentiæ tendit in ipsam, ut quod, & in exemplar, ut quo. Quocirca, quod Cajetanus ait, imaginem, ut res quædam est, includere non tantum materiam, & figuram, sed etiam relationem, & hoc modo non esse necessario eundem motum in imaginem, & in rem imaginatam, quamvis de materia imaginis, & de figura verum sit, tamen de relatione non ita videtur, saltem quoad motum cogitationis, quia non potest concipi imago sub formali relatione imaginis, quin talis conceptus aliquo modo ad exemplar terminetur: de motu autem affectus distinguere oportet, nam imago sub illo respectu potest placere propter solam pulchritudinem, vel perfectionem artis, quæ in ea relucet, & tunc verum est, talem motum non terminari ad exemplar, neque ad imaginem, ut imaginem, sed tunc revera ratio talis motus non est simpliciter respectiva, cum non accipiat rationem suam a termino, seu exemplari. Unde aliter potest placere ille respectus imaginis propter suum terminum, & tunc est proprie motus in imaginem, ut imago est, nec potest talis motus a re imaginata omnino separari, quod in amore est manifestum, nam, si quis amet imaginem solum, quia est talis personæ, cujus memoriam, & affectum nata est excitare, certe ille est virtualis amor exemplaris, cum in illo fundetur tanquam in ratione amandi, nec potest talis affectus cum odio ipsius exemplaris consistere. Idem ergo est de motu adorationis, qui sub simili ratione ad imaginem terminatur.

Qualiter in omni adoratione imaginis idem sit in ipsam, qui in exemplar motus.

Ex illo ergo principio attributo Aristoteli nihil potest contra nostram sententiam colligi, cum satis commode declaretur, etiam in hoc modo adorationis, eumdem esse motum in imaginem, & in rem cujus est imago. In omni autem sententia fatendum est, motum in imaginem, & in rem imaginatam non semper eodem modo terminari ad utramque: nam in motu memoriæ, de quo Aristoteles loquitur, motus terminatur ad imaginem tantum, ut quo, & ad rem imaginatam, ut quod; in motu vero adorationis, qui per imaginem rectam tendit in prototypon, non solum prototypon adoratur, ut quod, sed etiam imago, alioquin per talem motum non vere adoraretur imago, ut supra probatum est, & declaratum, quo modo ille motus sit unus; non tantum exterior, sed etiam interior, tum in affectu, tum etiam cogitatione; in respectiva vero adoratione imaginis, ut rei sacræ, idem motus adorationis tendit in imaginem, ut quod, & in prototypon, ut quod. Igitur principium illud solum est abstracte sumendum, quod motus in imaginem, ut sic, est aliquo modo motus in rem imaginatam, modus autem, quo attingit utramque, non semper est idem, sed juxta capacitatem materiæ declarandum est, & hoc significavit D. Thom. in 2.2. quæst. 103. art. 3. ad 3. cum dixit, motum in imaginem quodammodo esse etiam motum in rem imaginatam, atque ita satisfactum est omnibus difficultatibus propositis.

Qui debeat intelligi Aristotelicū pronunciatū.

Ad secundam rationem recte ibi responsum est rem irrationalem non esse adorabilem propter se ipsam. Quo sensu dicunt sæpe Patres, adorationem attributam rei irrationali non contineri, seu claudi intra ipsam: nihilominus dicendum est, rem irrationalem vere esse adorabilem propter aliam intellectualem, ita enim absolute loquuntur Patres VII. Synodi. Unde, ut talis adoratio rei irrationalis honesta sit, & conformis rationi, satis est, quod

Secundæ rationis principalis dilutio.

quod tota nitatur in excellentia alicujus rei rationalis. Quod vero illa adoratione simul colatur eadem res intellectualis tanquam objectum, quod directe adoratur, nulla ratione probatur esse necessarium ad honestatem actionis, quia, quando honor est respectivus, non est necesse, ut res illa, quę est veluti materia adorationis, percipiat honorem sibi exhibitum, sed satis est, quod ille, propter quem exhibetur, illum percipere possit: quia honor non ea intentione exhibetur hujusmodi rebus, ut ipsæ illum percipiant, sed solum, ut convenienti, & reverenti modo tractentur, juxta existimationem, quæ de illis haberi debet: atque adeo, ut hæc ipsa existimatio ipsismet actionibus significetur, & ostendatur: significatio autem hæc, sicut non fit propter imaginem, quæ adoratur, ita neque fit ad ipsam, id est, ut ipsa percipiat animum, & intentionem adorantis, sed hoc modo ordinatur significatio ad eum, propter quem fit adoratio, vel certe etiam ad alios, qui adorationem videt.

Ad replicam autem ibi factam contra hanc responsionem aliqui concedunt esse in imagine aliquam dignitatem, ob quam coli possit, & debeat, nimirum consecratio aliqua, vel dedicatio divino cultui, seu similitudo ad personam sacram; hæc enim in ipsa imagine est, & videtur esse aliquid sacrum, quod denominat rem aliquo modo sacram, & sanctam & consequenter adoratione dignam, juxta illud: *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est.* Sed nihilominus dicendum est, quod etiam Conc. significant, in imagine non esse formaliter, & intrinsece excellentiam aliquam, propter quam sit adoranda, quia, licet in ea sit figura, vel etiam relatio ad exemplar, tamē hoc totum non constituit illam adoratione dignam, sed solum exemplar, quatenus ut forma extrinseca, & terminus habitudinis imaginis ad ipsum, illam sanctificat, & venerabilem reddit. Cum autem objicitur, extrinsecam excellentiam non posse efficere, ut homo rationabiliter serviat, aut se submittat rei irrationali, Respondetur, quod si hęc ratio quicquam valeret, etiam probaret, imaginem non esse adorandam ex propria, & vera intentione cultus, etiam cum prototypo, quia etiam tunc homo, saltem ex parte, serviret creaturæ irrationali propter extrinsecam causam. Vel si illud est licitum, licebit etiam, illum modum servitutis exhibere imagini, propter exemplar quamvis præcise (ut ita dicam) & separatim exerceatur. Unde, qui hac ratione utuntur, omnem veram imaginis adorationem evertere intendunt. Dicendum est ergo, nullum esse inconveniens, quod homo aliquo modo se submittat rei irrationali, non propter ipsam, sed propter exemplar, quod repræsentat, quia hoc non est servire creaturæ propter se ipsam, sed propter Deum, quod est servire Deo in ipsa. Unde per tale officium adorationis homo non ita se submittit imagini, ut profiteatur, se inferiorem illa, sed solum profitetur imaginem pertinere, seu esse aliquid ejus, qui superior, & excellentior est: ideoque dignam esse, quæ ab homine reverenter tractetur. Ad alteram vero objectionem jam responsum est excellentiam prototypi esse proximam rationem adorandi imaginem: inde autem non fit, quotiescunque adoratur imago, necessario adorari exemplar, ut objectum quod primario adoratur, nam, ut ostendimus, fieri potest in actu intellectus, & voluntatis, ut ratio formalis, in qua fundatur, non attingatur directe, & ut quod per talem actum, sed tantum oblique, & ut quo.

Irrationali creaturæ qualiter se possit submittere rationalis.

Ad confirmationem secundę rationis, falsum omnino est, intentionem rite adorantis non esse adorare imaginē, sed solum exercere circa illam actionem, qua adorat prototypon, nam inde fieret, imaginem nunquam vere adorari, quod falsissimum est; fieret etiam imaginem nō magis esse adorabilem, quam sit terra, quam osculando, potest quis Deum adorare, per illam actionem submissionē sui animi ad Deum profitendo. Nec desunt moderni Theologi, qui in rigore ita esse fateantur, solumque in usu ajunt esse nonnullam differentiam, quia imago est jam dicata ad exercendum circa illam adorationem Dei, terra vero non est ad hoc munus specialiter deputata, licet ex hominis libertate, & peculiari affectu possit ad id munus assumi. Sed revera consequens illud alienum est a sensu Conciliorum, & Sanctorum dicentium, imagines, & res alias sacras esse vero honore, & veneratione dignas, quod de terra dici non potest, quantumvis de osculatione ejus quis utatur ad colendum Deum, neq; ullus recte sentiens dicet, per eum actum vere, ac proprie adorari terrā, cum tamē imago vere, ac proprie adoretur, ut ostēdimus.

Adoratio excellentis personæ pariter circa terram, ac imaginem exercere valet, at terra tunc non adoratur, secus imago, & quare.

Ad tertiam rationem concedo, hanc adorationem imaginis Christi esse actum religionis, quia non oportet, ut religio omnem suum actum expresse, ac formaliter dirigat ad rem intellectualem, ut ad objectum quod, sed satis est, ut ratione illius rem irrationalem reverenter tractet, in quo virtualiter exhibetur rei intellectuali debitus cultus, quamvis in expressa, & formali intentione hoc non habeatur. Atque idem in justitia reperitur, nam, licet proprium ejus munus sit reddere jus suum alicui personæ rationali, tamen non in omni actu suo hoc ita formaliter, & expresse intendit, ut respiciat illammet personam, tanquam objectum quod, seu circa quod operatur, sed interdum exercendo actum circa rem irrationalem, vel inanimatam ratione stipendii, vel mercedis, virtualiter reddit jus suum domino, & idem manifeste in injustitia contingit, quod lædendo rem inanimatam fit contra jus debitum personæ rationali, quamvis hoc directe non intendatur.

Tertiæ principalis rationis solutio.

Unde ad quartam rationem respondetur, potius confirmare nostrā sententiam, nam irreverentia facta imagini, quamvis virtute transeat in exemplar, tamen nō semper procedit ex formali, ac expressa intentione, quæ attingat ipsum exemplar, ut objectum quod, intendendo scilicet illi injuriam, & irreverentiam inferre. Dupliciter ergo potest aliquis irreverenter tractare imaginem, vel rem sacram, uno modo ex conceptu ipsiusmet personæ repræsentatæ, directe intendendo illius injuriam, & quasi vice illius illam circa imaginem exercendo, quomodo aliquando Judæi verberibus affecerunt, ac lancea percusserunt imaginem Christi crucifixi, de quo extat historia apud Athanasium, & VII. Synodo; & hæc irreverentia opponitur priori adorationi imaginis, ut imago est, explicatæ sect. præced. Alio modo potest irreverenter tractari imago solum ex injuria, vel irreverentia circa res sacras, vel certe ex errore, si quis existimet, imaginem non esse honorandam, etiamsi exemplar adoretur, & hoc sacrilegium respondet, seu opponitur adorationi respectivæ, quæ ipsis imaginibus debetur. Unde, sicut hæc adoratio inferior est illa, ita hoc sacrilegium tanto inferius est illo, quanto intentio virtualis minor est, quam formalis, & indirecta, quam directa; vel quanto sacrilegium contra personas sacras majus est, quam contra imagines, vel res sacras, ut docuit D. Thom. 2. 2. q. 99. art. 3.

Quarta ratio in ejusdem assertores retunditur.

SECTIO VI.

Utrum hæc adoratio imaginum, etiam in imaginibus Dei, & aliis sacris signis locum habeat.

Ratio dubitandi esse potest, quia imago Dei, ut Deus est, seu Trinitatis (de hujusmodi enim imagine loquimur) solum metaphorice repræsentat, & ideo minus apta esse videtur, ut in ea adoretur prototypon propria adoratione sibi debita, quam propria imago, quæ per formalem similitudinem repræsentat. Et confirmatur primo, quia aliàs homo, prout est ad imaginem Dei, adorari posset latria, imo & quælibet creatura, prout est vestigium Dei. Et confirmatur secundo, quia aliàs etiam nomina sacra Dei, ut Christi, possent similiter adorari, quia non minus repræsentant, aut in memoriam revocant personas, quas significant, quam hujusmodi imagines metaphoricæ sua exemplaria.

Respondetur, in primis certum esse, has imagines postquam ad repræsentandum institutæ sunt, sacras esse, atque adeo in veneratione habendas, quod plane colligitur ex VII. Synodo, quæ eodem modo loquitur de imaginibus Angelorum, & aliorum Sanctorum, cum tamen illæ etiam per metaphoram repræsentent. Et idem confirmat VI. Synod. & usus Ecclesiæ, quæ imaginem Christi sub specie agni in veneratione habet, quidquid Sylvest. dicat verbo, Imago. Et ratio est, quia etiam istæ imagines habitudinem habent ad personas sacras, & religiose institutæ sunt: unde earum veneratio ad honorem prototyporum pertinet. Observare autem oportet, quia hæ imagines non repræsentant naturaliter; ideo in illis maxime necessariam esse impositionem, & propterea moraliter loquendo oportere, ut publica auctoritas interveniat, quæ hujusmodi imagines ad talem usum imponat. Quod fortasse indicare voluit Cajet. hoc loco, cum dicit adorationem harum imaginum non esse malam, oportere tamen, ut publica auctoritate fiat, & in hoc illam

Imagines ut colantur, quomodo publica auctoritate, & impositione indigeant.

com-

comparat cum occisione hominis, quamquam exemplum non videatur in omnibus accommodatum: quia occisio hominis per se nude sumpta, non est honesta, nisi veluti per accidens, propter necessitatem defensionis, aut justæ pœnæ: hæc vero adoratio per se est utilis, & honesta, quamvis objectum requirat debite propositum; & ideo necesse sit, ut imago sufficienti auctoritate sit ad repræsentandum proposita. Et hinc etiam oritur, ut aliqua signa sacra, quæ aliquando propter divinam impositionem veneratione digna fuerunt, jam non sint colenda, nec veneranda, quia jam impositio cessavit, & consequenter significatio, & repræsentatio, & hujusmodi sunt sacramenta vetera, serpens æneus, & similia.

Secundo addendum est has imagines coli posse illo duplici modo in aliis imaginibus explicato. Nam in primis, ut res quædam sacræ sunt, honoraria veneratio illis exhibetur, ut Concil. Nicæn. dixit; deinde (ut notavit Walden. dicto tom. de Sacrametal. cap. 156.) quamvis repræsentatio harum imaginum minus propria sit, tamen supposita impositione, habent sufficientem repræsentationem, satisque expressam, ut in ipsis, & per ipsas fiat adoratio, quæ per se primo referatur ad prototypa, & concomitanter circa ipsas versetur. Ex quo fundamento ratio dubitandi in principio posita expedita relinquitur.

Responf. ad argument.

Circa confirmationem, D. Thom. hic ad tertium plane sentit, non esse intrinsece malum adorare hominem, prout ad imaginem Dei est, seu potius in illo adorare Deum cultu latriæ. Quam sententiam bene explicat Cajetan. 2.2, q. 102. art. 3. ad 3. & Walden. supra c. 154. qui nonnulla circa illam cōgerit. Et indicatur etiam a Greg. Nyssen. lib. de creat. hom. cap. 4. & Cyrillo Jerosol. Catech. 12. Ratio vero eadem est, quæ de aliis imaginibus.

Quomodo homo ut imago Dei adorari possit.

Addunt vero prædicti auctores, raro, vel nunquam expedire uti hac adoratione, quia cum homo sit per se, & propter se adorabilis humano quodam, & inferiori honore, si sub aliqua ratione coleretur adoratione divina, præter suspicionem, & scandalum, posset interdum esse occasio, vel periculum transferendi ad hominem per se absolute divinum honorem, quod sacrilegum est: hoc autem periculum cessat in imaginibus inanimis. Addo præterea, licet homo creatus sit ad imaginem Dei, tamen ex sola ratione imaginis, & naturali repræsentatione non referre Deum, ut Deus est, seu quoad attributa propria Dei, sed solum quoad communia intellectuali naturæ, & cum aliàs non sit etiam hæc imago imposita ad repræsentandum Deum, secundum ea, quæ illi sunt propria, ideo non videtur esse sufficiens ratio utendi hac imagine ad hunc adorationis modum, quamvis secluso scandalo, & periculo, & in homine spirituali, ac bene instructo non possit intrinsece malus existimari.

Et hinc constat, quid dicendum sit de inferioribus creaturis, quæ multo minus repræsentant Deum, quam homo; & ideo multo minus possunt sic adorari, licet quia sunt effectus Dei, in quibus ipse est intime præsens, in illis posset Deus tanquam in sua sede adorari, ad eum modum, quo dicitur Matth. 5. *Nolite jurare, neque per cœlum, quia thronus Dei est, neque per terram, quia scabellum est pedum ejus, &c.* Hic tamen adorationis modus valde spiritualis est, & subtilis.

Objectio.

Et ex his solvitur obiter objectio, quæ contra conclusionem fieri posset. Sequi enim ex illa videtur agnum verum, vel solem adorari posse, quia metaphorice repręsentant Christum, quod tamen irridet Augu. conc. 3. in Psal. 113. exponens illa verba: *Sol cognovit occasum suum.* Negatur ergo consequentia, tum propter periculum: tū etiam, quia res illæ non sunt impositæ ad repræsentandum Christum, neque ex natura sua illum repræsentant.

Ad secundam confirmationem de nominibus sacris, quidam exstimant illis non deberi ullam adorationem propriam, quia tantum habent implicitam significationem ex impositione, & instituta non sunt, ut suppleant vicem rei repræsentatæ, & in utroque differunt ab imaginibus, quæ & expressius significant, & ex institutione locum gerunt personarum, quas repræsentant. Ita sentit Dom. Soto lib. 2. de just. q. 4. art. 2. Cordub. d. lib. 1. q. 5. dub. 4. art. 2. ad 1. confirm. 7. arg. Addunt tamen hi auctores abusive, & improprie honorari hæc nomina, quia excitant memoriam personarum, quæ auditis hujusmodi nominibus statim honorantur, & hoc modo fideles audito nomine Jesu caput aperiunt, juxta illud ad Philip. 2. *In nomine Jesu omne genu flectatur.* Hæc tamen sententia mihi non probatur. Censeo itaque in primis, sacra nomina præsertim nomen Jesu, non tantum abusive, sed etiam proprie, & in se adorandum esse propter eum, quem significat. Probatur, primum ex dicto loco Pauli, & usu Ecclesiæ, quia hoc modo proprius, magisque juxta communem fidelium sensum intelligitur. Unde Iren. lib. 4. contra hæres. 36. *Nomen*, inquit, *Jesu per universum mundum glorificatur in Ecclesia.* Et illud statim cum imagine comparat. Idemque sentit D. Thom. opusc. 60. art. 6. ubi multa in honorem hujus nominis egregie congerit. Idem Abulen. in c. 20. Exod. q. 6. & 7. 2. lib. Evangeliorum adorandus dicitur in VII. Synod. ergo, & nomen Jesu scriptum adorandum erit, nihil enim illo dignius est in toto Evangeliorum libro, ergo & nomen Jesu voce prolatum eodem modo adorandum erit, ut enim dicitur VIII. Synod. can. 3. *Quæ in syllabis sermo, hæc & Scriptura prædicat, & commendat.* Tertio, ratione ex his verbis canonis desumpta, quia ratio hujus adorationis, tam respectu scripturæ, quam vocis, est res significata; quod vero res ipsa significans sit vox vel scriptura, materiale quid est; ergo non impedit rationem adorationis. Et confir. quia hoc nomen est res quædam sacra, & ad usum religiosum suo modo destinata; ergo vel hoc titulo est adoratione dignum. Denique irreverentia huic nomini facta culpa est religioni repugnans; ergo e contrario hæc virtus inclinat ad honorem aliquem tali nomini exhibendum.

Adoratio propria nominibus sacris debita.

Addo vero hujusmodi adorationem his nominibus sacris debitam, potissimum esse respectivam illam, & venerariam adorationem, quam supra late explicuimus, quamque VII. & VIII. Synod. literis sacris tribuendam esse docuerunt. Illa enim prior, qua adoratur persona, vix potest his nominibus accommodari: tum, quia tantum implicite, & per solam impositionem significant: tum, quia cum nomen transeunti voce proferetur, difficile potest apprehendi, ut conjunctum cum persona, seu persona in ipso, ut in illo, & per illud adoretur, ipsumque nomen eadem adoratione coadoretur, quanquam neque hic modus adorationis impossibilis videatur, ut ex dictis facile intelligi potest.

Adoratio sacris nominibus debita respectiva est.

SECTIO VII.

Utrum hæc adoratio imaginum non solum honesta sit, sed etiam sub præceptum cadat.

In hac adoratione duo considerari possunt, scilicet usus, vel modus ejus, unde primo quæri potest, an sit præceptum exercendi hanc adorationem, seu utendi illa. Deinde, an modus talis adorationis cadat sub pręceptum. Potest autem esse sermo de præcepto naturali, vel positivo, divino, vel ecclesiastico.

Usus, seu adoratio imaginū non est ex precepto naturali.

Dico ergo primo. Absolute, & simpliciter non esse ullum præceptum naturale, vel divinum, utendi imaginibus, & consequenter neque adorandi illas. Probatur, quia neque in Scriptura sacra tale præceptum continetur, neque ex sola traditione colligi potest esse aliquam legem divinam, hunc usum præcipientem, ut ex dictis facile constare potest. Nam licet ostenderimus Christum facto suo hanc consuetudinem probasse, non tamen præcepisse, neque etiam sola naturali ratione potest hoc pręceptum demōstrari. Quia licet teneamur, Deum, & sanctos colere, tamē ex sola naturali ratione, ad certum modum cultus externi non obligamur; & ideo nulla est naturalis lex, qua cogamur illos per imagines colere, & consequēter nec imaginibus, aut earum cultu, & veneratione uti.

Consuetudo Ecclesiæ circa imaginum usum instar præcepti.

Dico secundo. Ex more, & consuetudine Ecclesiæ esse aliquo modo præceptum sacrum imaginum usum. Explicatur, nam in primis templa, & altaria ornari debent imaginibus, neque aliter possunt sine scandalo, & gravi irreverentia, supposita fidelium existimatione, & consuetudine, in eis munera sacra peragi. Deinde, quilibet fidelis male, & superstitiose ageret, si ex industria ab usu imaginum abstineret: quia si hoc faceret, judicans illum esse malum, hæreticus esset: si vere id faceret, judicans id esse convenientius, vel ad spiritualem profectum utilius, certe superstitiosus esset, & vix posset non generare scandalum, & erroris suspicionem, præsertim cum hic usus tam frequens sit universæ Ecclesiæ, nec partes debeant a corpore dissidere. Deinde interdum posset obligare hoc pręceptum, ubi ad honorem religionis, seu fidei confessionem

nem existimaretur necessarium: absolute tamen,& simpliciter, non invenio in hac re præceptum affirmativū, quod singulos fideles obliget. Unde, si quis ex negligentia, vel avaritia nunquam imaginibus privatim uteretur, ex hoc capite speciale peccatum non committeret.

Supposito imaginum usu duplex præceptū oritur. Dico tertio. Supposito sacrarum imaginum usu, duplex circa illarum cultum ex natura rei præceptum oriri. Alterum est negativum non inferendi illis injuriam, aut irreverentiam, quod per se clarum est ex supra tractatis, & hoc præceptum ex suo genere sub mortali peccato obligat, cum materia ejus gravis sit, & ad religionem spectet. Alterum est affirmativum tribuendi his imaginibus debitum cultum, sed hoc tantum obligat pro temporibus necessariis juxta morem affirmativi præcepti. Hæc autē necessitas solum esse potest, vel si fidem confiteri oportet per hujusmodi actum, vel si cum cæteris fidelibus publica adoratio facienda sit, vel denique si aliqua alia actio circa imaginem exercenda sit, quæ reverentiam requirat.

Dico quarto. Esse naturale, & divinum pręceptum servandi modum debitum circa hanc imaginum adorationem. Abstinendum est enim ab omni superstitioso cultu, neque alius modus adorationis illis tribuendus, quam sit earum institutioni, seu naturæ consentaneus, aliàs actio in idololatriæ vitium facile deflecteret.

SECTIO VIII.

Quantum inter hac imaginum adorationem, & idolorum cultum intersit.

EXplicata vera imaginum adoratione, operæ pretium erit exponere, quam longe distet, a falso idolorum cultu, ut omni ex parte infidelium, & hæreticorum objectionibus satisfaciamus. Illi enim (ut refert Gregor. P. epist. ad German. Constantin. quæ habetur in VII. Synod. act. 4.) non putant excusari Ecclesiam ab idololatrię vitio adorando imagines, etiamsi illas propter extrinsecam excellentiam prototypi adorare se dicat. Nam etiam gentes dicebant, se adorare idola, ut eorum hominum, vel spirituum imagines, quos in honore habebant, non tamen idcirco ab idololatriæ peccato excusantur. Assumptum patet ex Euseb. lib. 8. de præpar. Evang. c. 3. dicente: *Adorant idola, ut imagines eorum, qui nonnihil ad vitam contulere*; & lib. 3. c. 3. multa ex Porphy. & aliis in eandem sententiam refert. Et in eadem est Athanas. lib. contra idola gentium, & Lactan. lib. 1. divin. instit. c. 15. & lib. 2. c. 2. Cypr. lib. de idolor. vanitate circa princip. & August. conc. 2. in Psal. 113. exponens illa verba, *Simulacra gentium argentum, & aurum*, & in epist. 43. Hinc Olympius Sophista gentilis apud Niceph. lib. 12. hist. c. 25. & Sozomen. lib. 7. hist. cap. 15. ad consolandum gentiles socios suos, quorum idola Christiani confregerant, inquit: *Simulacra erant ex materia corruptioni obnoxia; ideo comminui potuerunt, quæ vero in eis erant cœlestes potestates, in cœlum evolarunt*. Confirm. nam per se videtur incredibile, homines in tantam cæcitatem incidisse, ut ligna, & lapides propter se adoratione digna esse crederent. colebant ergo hæc propter rationem extrinsecam non sine idololatriæ vitio. Cujus rei exemplum ex c. 21. Exodi sumere possumus, ubi Hebræi adorantes vitulum aureum, non illum propter se, sed Deum in illo adorasse videntur, unde & Aaron dicebat: *Solęnnitas Domini est*, & tamen magnum idololatriæ peccatum commiserunt. Similiter Judic. 17. Michas dicebat: *Sanctificavi hoc argumentum Domino*, quibus verbis significat, erexisse imaginem Deo, & nihilominus ejus cultus idololatriæ accusatur.

Imaginū usus contra idolorum culturam inventus. Respondetur, tantum abesse imagines nostras ab idolis, ut potius ad illorum destructionem ab Apostolis erectæ sint, ut erudite notarunt Turrian. lib. 1. pro canonibus Apost. cap. 25. & Fevarden. super 1. lib. Irenæ. cap. 24 qui referunt Apostolicum canonem in hæc verba. *Non debent servari decidi circa idola, sed loco eorum incontaminatas veri Dei simul, & hominis, servorumque ejus, manibus efformatas imagines contra idola, & Judæos erigere.*

Ut autem hæc differentia evidentius constet, supponendum in primis est, tunc proprie committi idololatriæ vitium, quando adoratio soli Deo debita ei, qui verus Deus non est, communicatur, ut D. Thom. docet 2. 2. q. 94. art. 1. & ex supra dictis hic art. 1. & 2. constare potest.

Idololatria quid. Unde fit, ad idololatriæ vitium spectare: erigere Deo imaginem, ut propriam ejus naturam, sicut est, repræsentet. Et similiter illam sub tali existimatione adorare, vel eum, qui in illa repræsentatur, tanquam verum Deum, idololatria est, cum ille verus Deus esse non possit. Quod recte notavit German. Constantin. in epist. ad Thomam, relata in dicta VII. Synod. act. 4. & indicat August. epist. 119. cap. 11. Sic etiam servata proportione potest vocari idolodulia, si quid adoretur cultu religioso Sanctis debito, quod tali adoratione dignum non est. Vel si illi sub hac intentione simulacrum erigatur, ut si dæmon in se, vel in simulacro colatur, etiamsi non divino honore, sed illo, qui sanctorum angelorum proprius est, adoretur. Idolodulia.

Error idololatriæ unde ortus. Secundo explicandi sunt varii modi, quibus Gentes in hoc vitio errarunt, vel errare potuerunt. Primo enim, aut prorsus ignorabant unum Deum, cui supremam adorationem tribuerent, vel certe, si modo aliquo illum cognoscebant, non sicut Deum glorificabant, ut dicitur ad Rom. 1. Unde factum est, ut supremum latriæ cultum inter multos dividerent, ut late tractat August. lib. 8. de civit. cap. 14. & lib. 20. contra Faust. cap. 19. Lactant. lib. 1. divin. instit. a cap. 5. & Orig. lib. 6. contra Celsum circa princip. Hęc autem divini cultus partitio, seu communicatio variis modis accidit. Primum enim quidam homines insignes, & potentes existimati sunt dii, illisque sacrificia offerebantur, & sub hac existimatione erigebantur simulacra, ut late ostendit Lactant. supra 8. Tertul. in apolog. c. 11. & 12. & lib. de idolol. & Euseb. lib. 3. de præparat. c. 7. August. lib. 8. de civit. c. 26. *Tanta*, inquit, *cæcitate in montes offendunt, ut non attendant in omnibus literis Paganorum, aut non inveniri, aut vix inveniri Deos, qui nō homines fuerint, omnibus vero studeant honores exhibere divinos, quasi nihil humanitatis habuerint*. Neque homines solum mortuos, sed interdum etiam vivos, ut Euseb. supra notat, ut Deos interdum adorabant, ut ex Daniele 2. colligitur, ubi in hoc sensu Hieronym. (quem supra citavimus) inquit, simulacrum, seu statuam Imperatoris, non esse ulla ratione hoc modo adorandam. Varii modi antiquæ idolorum culturæ.

Secundo quasdam mundi partes, vel causas, cœlos, solem, ignem, & similia, quæ Sapien. 13. & 14. referuntur, ut Deos adorabant, eisque hac ratione simulacra erigebant, vel propter exteriorem formam, quæ oculis patebat, vel certe propter latentem quandam virtutem, quam ibi inesse existimabant. Ut tradit Euseb. lib. 3. de præpar. cap. 2. & 3. & August. lib. 20. contra Faustum cap. 5. & 19 & lib. 4. de Civit. cap. 10. & lib. 7. cap. 5. ubi ex Varrone refert antiquos fecisse simulacra, ut per ea mundi animam, seu partes ejus conspicerent: ideoque frequentius in forma humana ea confinxisse, ut Deos hominibus similes esse significarent. Quocirca sępe fingebantur idola, veluti receptacula quædam superiorum virtutum, quæ illis conjungi putabantur, & in eis responsa dabant, quibus exteriores effectus, & beneficia accepta referebant. Unde August. conc. 2. in Psal. 113. inquit: *Sine vivo aliquo habitatore esse non putant*. Quod variis Philosophorum testimoniis ostendit lib. 8. de Civit. cap. 23. & 24. & lib. 10. cap. 10. & epist. 49. q. 3. Euseb. lib. 8. de præparat. cap. 6. Et propter hanc causam Scriptura sacra nunc vocat idola lapides, & ligna, nunc vero dęmones; Psalm. 95. *Omnes dii gentium dæmonia*, Deuter. 32. *Immolaverunt dæmoniis, & non Deo, diis, quos ignorabant*. 1. ad Cor. 10 *Fugite ab idolorum cultura*; & subdit infra; *Quæ immolant gentes, dæmoniis immolant*. Unde tandem eo devenerunt, ut ipsasmet sensibiles statuas Deos putarent, sive illas cum spiritibus inhabitantibus per modum unius apprehenderent, sive nihil inter eas, & superiores virtutes distinguerent, sed quod videbatur, absolute adorarent. Et ideo in Scriptura sacra sæpe admonentur nihil divinitatis, vel virtutis esse posse in rebus manu factis. Paul. act. 19. *Quia non sunt dii, qui manibus fiunt*. Unde August. lib. 3. de doct. Christ. c. 6. & 7. omnem idololatriam ad duo capita revocat, quia vel simulacra ipsa manu facta, ut Deos habebant, vel si aliqui eorum ea, ut signa interpretari conabantur, ad creaturam colendam referebant. Idem fere quæst. 116. in Genes. Euseb. lib. 5. de præparat. cap. 15. Neque est hoc creditu difficile supposita ignorantia per peccatum originale contracta, & per diuturnam consuetudinem, falsasque traditiones postmodum aucta. Præsertim cum in illis temporibus lumen fidei, & gratiæ, parce communicaretur hominibus, ex quibus multi sunt adeo tardi, & parum instructi, ut vix, quid nomine Dei significetur, concipiant.

Tertio

Tertio constat, Hebræos, quandocunque in Scriptura peccati idololatriæ redarguuntur, imitatos fuisse supra dictos ritus gentium, ut constat ex historia Jeroboam, qui vitulos aureos erexit 3. Reg. 12. ubi c. 18. Elias ostendit omnes illos, quos Israelitæ tunc colebant, fuisse falsos Deos, similes diis gentium, eorumque cultum esse contrarium cultui veri Dei. Et idem constat ex reprehensionibus Isaiæ. 46. Jerem. 2. Deuteron. 31. *Deum, qui te genuit, dereliquisti, & oblitus es Domini creatoris tui*; & infra, *Immolaverunt dæmoniis & non Deo.* Ubi sermo est de adoratione vituli, in qua Hebræi Ægyptios imitati sunt, ut Augu. notat. lib. 18 de Civit. cap. 5.

Quantum inter imaginum sacrarum, idolorumq; cultū interfit.

Quarto ex his facile intelligitur, quantum distet adoratio nostrarum imaginum ab idolorum cultura. Ecclesia enim solum eas imagines in veneratione habet, quæ personas adoratione dignas repræsentant. Deinde non absolute, & propter se eas adorat, sed totum earum honorem aliquo modo ad prototypa refert. Ad hæc, illas ex vera fide, & existimatione depingit, res corporeas ab spiritualibus distinguendo, unamquamque juxta capacitatem ejus repræsentando. Ac denique unamquamque rem in suo gradu, & ordine, & juxta modum suum veneratur, omnia in unius Dei cultum, & supremum honorem referendo, ut autem in simili dixit Augustinus lib. 3. de doct. Christi. c. 6. ille cultus, qui videtur esse sub rebus, aut signis corporalibus, ac temporalibus, si ad unius Dei cultum referatur, longe a gentium more, & superstitione distat. Et similia possunt sumi ex eodem lib. 20. contra Faust. c. 13. & ex Germano, & Leontio, in act. 4. VII. Synod. At vero Gentiles & erigebant statuas, seu imagines dæmonibus, aut pravis hominibus, & eas, vel creaturas in illis repræsentatas propter se colebant tanquam suprema numina, primasque causas aliquorum saltem effectuum seu temporalium bonorum. Credebant etiam omnes illos, quos ut Deos colebant, esse corporeos, & per propriam similitudinem per eas imagines repræsentari, quibus nihilominus divinos honores & sacrificia offerebant: distat igitur in infinitum eorum error ab Ecclesiæ catholicæ veritate. Unde sancti Patres vigilantissime restiterunt hæreticis, quandocunque ritus gentilicos cum imaginum usu, & adoratione miscere cœperunt, ut ex Irenæo, Epiph. Aug. locis supra citatis constat, qui Carpocratem, & Gnosticos reprehendunt, quod monstrosas Sanctorum imagines cum prophanis simulachris conjungerent, illisque sacrificia offerrent.

Objectio.

Sed urgent hæretici, quia licet in hac adoratione bene illa utendo, manifestus idololatriæ usus non intercedat, tamen fieri non potest, ut omnino videtur, præsertim in rudi, & ignoranti vulgo. Unde fit, ut ita imagines adoret, ac si audirent, & sentirent, & divinum quid haberent. Cujus signum est, quia illas orant, & propinquius accedere cupiunt, ut audiantur, vel videantur. Putant etiam unam imaginem habere majorem potestatē, vel excellentiam, & ideo libentius illam adeunt.

Responsio.

Respondetur ex dictis in superioribus, si quod fortasse in hac adoratione potest inesse periculum, vera doctrina, ac populi instructione, non falsis erroribus præcavendum esse. Unde negamus in Ecclesia Catholica supposita vera ejus fide, & doctrina esse hoc periculum, quod morale, & commune sit. Quod si interdum ex incuria pastorum, vel ex defectu doctrinæ in aliquibus sit ignorantia, vel superstitio, id est per accidens, neque ob eam causam universa Ecclesia tanta utilitate privanda est. Signa vero, quæ in contrarium objiciuntur, nullius momenti sunt. Orat enim populus coram imaginibus, quia (ut supra dicebamus) in eis prototypa apprehendunt, & venerantur, cupiunt vero ad illas accedere, ut magis ad devotionem excitentur, & commodius illas venerentur. Magis vero ad quasdam, quam ad alias afficiuntur, quia vel propter antiquitatem, vel propter artificis sanctitatem, vel propter similes circumstantias majorem devotionem excitant, aut denique, quia interdum placet Deo per aliquam imaginem, seu ad præsentiam ejus majora beneficia conferre. Non est igitur, cur hæretici temere judicent superstitiose fieri, quæ ex vera fide, & devotione facta esse, facile interpretari possunt.

Differētia inter imagines, & idola.

Ultimo ex dictis facile intelligitur, quantum imagines sacræ ab idolis differant, meritoque in VII. Synod. act. 7. circa fidem præceptum esse, ne idolorum nomine imagines appellentur. Ut enim notavit Orig. hom. 8. in Exod. & Theodoret. q. 28. in Exod. *Idolum* falsam imaginem significat, quæ vel repræsentat, quod non est, vel quale non est, id est, ut sanctum, quod sanctum non est: & ideo 1. ad Cor. 8. idolum dicitur, nihil esse in mundo, quia non repræsentat aliquid, quod vere ita sit, & propterea Ose. 7. exponente Hier. dicitur de idololatris, quod *Operati sunt mendacium*, id est, *idolum*, quia sicut simulachrum contrarium est Deo, ita idolum veritati. Et propterea etiam Jerem. 2. idolum, *Vanitas* dicitur, eodem Hieron. exponente in illis verbis, *Ambulaverunt post vanitatem, & vani facti sunt*; & Abac. 1. *Sculptibile, & conflatile*, imagines falsæ dicuntur. At vero imago propria, & vera refertur ad aliquod verum exemplar, ut enim inquit Naz. orat. 36. quæ est 4. de Theolog. n. 83 *Imaginis natura est, ut exemplar suum imitando referat*; & August. in expos. inchoata Genes. ad liter. c. 16. *Imago*, inquit, *Tunc est, quando de aliquo exprimitur, similis ei, cujus imago est*; & Damasc. orat. 2. de imag. dicit, *Imaginem esse typum prototypi, quem exprimit, & declarat*; & eodem fere modo loquitur Adrian P. in sua responsione, & alii Patres in Conc. Nicēn. 2. Quocirca, quamvis nomen imaginis interdum generice sumi soleat, & tribui etiam idolis, & simulacris, ut videre licet in Tertul. l. de idol. Lactan. & aliis supra citatis, in Scriptura tamen sacra nomen imaginis absolute dictum in bonam partem frequentius sumitur, ut constat Gen. 1. & 9. Sap. 7. 1 ad Cor. 11. & sæpe alias: at vero nomen idoli semper in malam partē sumitur, Lev. 19. *Nolite convertit ad idola.*

Ad eundem modum utendum est nominibus, *Sculptilium*, & *simulacrorum*, ut nostris imaginibus illa non tribuamus, falsitatem enim, & deceptionem includunt, & in Scriptura fere semper idola significant, & ideo Act. 15. præcipitur Christianis abstinere, *a contaminatione simulacrorum*, & c. 21. inquit Paul. *Intuens simulacra vestra*, Ps. 103. dicitur, *simulacra gentium argentum, & aurum*. Ubi eodem modo August. loquitur concio. 2. Hieronym. locis citatis, Lactant. lib. 6. cap. 13.

Nec refert hoc loco inquirere, an idolum, & imago in aliqua ratione univoce conveniant, id enim impertinēs est. Quamvis enim in ratione picturæ seu figuræ, aut rei artificiosæ convenire possint, tamen in ordine ad cultum, ad vitium vel virtutem nihil habent commune, quę sola consideratio ad præsentem materiam spectat.

ARTICULUS IV.

Utrum crux Christi sit adoranda adoratione latriæ.

AD quartum sic proceditur. Videtur, quod crux Christi non sit adoranda adoratione latriæ. Nullus enim pius filius veneratur contumeliam patris sui: puta flagellum quo flagellatus esset, vel lignum, in quo fuisset suspensus: sed magis illud abhorreret. Christus autem in ligno crucis opprobriosissimam mortem passus est, secundum illud Sapient. 2. Morte turpissima condemnemus eum. Ergo non debemus crucem venerari, sed magis abhorrere.

147. 2 2. q. 103. art 4 ad 3. & 3. d 9 q. 1. art. 2. quæst. 4.

2 *Præterea. Humanitas Christi adoratione latriæ adoratur, inquantum est unita filio Dei in persona. Quod de cruce dici non potest. Ergo crux Christi non est adoranda adoratione latriæ.*

3 *Præterea. Sicut crux Christi fuit instrumentum passionis ejus & mortis, ita etiam & multa alia (puta clavi, corona, & lancea) quibus tamen non exhibemus latriæ cultum. Ergo videtur, quod crux Christi non sit adoratione latriæ adoranda.*

*Sed contra est, quod illi exhibemus latriæ cultum, in quo ponimus spem salutis. Sed in cruce Christi ponimus spem salutis: cantat enim Ecclesia, *O crux ave spes unica hoc passionis tempore, auge piis justitiam, reisque dona veniā. Ergo Crux Christi est adorāda adoratione latriæ.*

In Dominica de passione Domini in Hym. *Art. præc. ad 3 arg.

Resp. dicendum, quod sicut supra dictum est, †honor seu reverentia non debetur nisi rationali naturæ: creaturæ autem insensibili non debetur honor, vel reverentia nisi ratione rationalis naturæ. Et hoc dupliciter. Uno modo inquantum repræsentat rationalem naturam: alio modo, inquantum ei quocunq; modo conjungitur. Primo modo consueverunt homines venerari Regis imaginem: secundo modo ejus vestimentum. Utrumque autem venerantur homines eadē veneratione, qua venerantur et Regem. Si ergo loquamur de ipsa cruce, in qua Christus crucifixus est, u-

troque modo est a nobis veneranda: uno scilicet modo in quantum repræsentat nobis figuram Christi extensi in ea: alio modo ex contactu ad membra Christi, & ex hoc quod ejus sanguine est perfusa. Unde utroque modo adoratur eadem adoratione cum Christo, scilicet adoratione latriæ. Et propter hoc etiam crucem alloquimur, & deprecamur quasi ipsum crucifixum. Si vero loquamur de effigie crucis Christi in quacunque alia materia (puta lapidis vel ligni, argenti vel auri) sic veneramur crucem tantum, ut imaginem Christi, quam veneramur adoratione latriæ:

art. præc. *ut supra dictum est.* *

Ad primum ergo dicendum, quod in cruce Christi quantum ad intentionem vel opinionem infidelium consideratur opprobrium Christi: sed quantum ad effectum nostræ salutis consideratur virtus divina ipsius, qua de hostibus triumphavit, secundum illud Coloss. 2. Ipsum tulit de medio affigens illud cruci, & spolians principatus & potestates, traduxit confidenter palam, triumphans illos in semetipso. Et ideo dicit Apostolus 1. ad Corinthios 1. Verbum crucis pereuntibus quidem stultitia est; his autem, qui salvi fiunt, id est nobis, virtus Dei est.

Ad secundum dicendum, quod crux Christi, licet non fuerit unita Verbo Dei in persona, fuit tamen ei unita aliquo alio modo, scilicet per repræsentationem, & contactum. Et hac sola ratione exhibetur ei reverentia.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad rationem contactus membrorum Christi, adoramus non solum crucem,

l.4.c.12. circ. med. *sed etiam omnia, quæ sunt Christi. Unde Damascenus * dicit in 4. libro pretiosum lignum ut sanctificatum tactu sancti corporis & sanguinis, decenter adorandum, clavos, indumenta, lanceam, & sacra ejus tabernacula, quæ sunt præsepe, spelunca, & hujusmodi. Ista tamen non repræsentant imaginem Christi, sicut crux, quæ dicitur signum filii hominis, quod apparebit in cœlo: ut dicitur Matth. 24. Ideoque mulieribus dixit Angelus, Jesum quæritis Nazerenum crucifixum, non dixit lanceatum, sed crucifixum. Et inde est, quod crucem Christi veneramur in quacunque materia, non autem imaginem clavorum, vel quorumcunque hujusmodi.*

COMMENTARIUS.

Respondet D. Tho. crucem tam ratione contactus, quam ratione repræsentationis adorandam esse latria. Cujus responsionis posterior pars in superiori disputatione fere explicata est; prior vero ex iis pendet, quæ circa a. 6. dicenda sunt, & ideo hanc disputationem de cruce in ultimam hujus quæstionis partem differemus. In litera vero D. Th. (quoniam reliqua clara sunt) illud solum advertendum est, cum inquit nos alloqui, & deprecari crucem tanquam ipsum crucifixum, non esse sensum proprie, & in rigore, orationem fundi ad crucem (ut in superioribus explicatum reliquimus) sed fundi ad Christum in cruce repræsentatum, & apprehensum, ex quo tanquam ex signo recte colligit D. Th. crucem eadem adoratione cum Christo adorari, quia in illa adoratur Christus, ac si præsens adesset.

ARTICULUS V.

Utrum mater Christi sit adoranda adoratione latriæ.

148. 2.2.q.103. a1.4.2 Et 3.d.9 q.1. a.2.q.3. **A**D quintum sic proceditur. *Videtur, quod mater Dei sit adoranda adoratione latriæ. Videtur enim idem honor esse exhibendus matri Regis, & Regi. Unde dicitur: 2. Reg. 2. quod positus est thronus matri Regis, qua sedit ad dexteram ejus. Et August. dicit in serm. de Assumptione: Thronum Dei, & thalamum Domini cœli atque tabernaculum Christi dignum est ibi esse, ubi est ipse. Sed Christus adoratur adoratione latriæ; ergo & mater ejus.*

2. *Præterea, Damasc.* * *dicit in 4. lib. quod honor matris refertur ad filium. Sed Filius adoratur adoratione latriæ: ergo & Mater.*

3. *Præterea, Conjunctior est Christo mater ejus, quam crux. Sed crux adoratur adoratione latriæ; ergo & mater Christi est adoratione latriæ adoranda.*

In l. de assumptione B. Mariæ c.6 circa med. to.9 l.4. 15 post med. *Sed contra est quod mater Dei est pura creatura. Non ergo ei debetur adoratio latriæ.*

Respondeo dicendum, quod quia latria soli Deo debetur, nulli creaturæ debetur latria, prout creaturam secundum se veneramur. Licet autem creaturæ insensibiles non sint capaces venerationis secundum seipsas: creatura tamen rationalis est capax venerationis secundum seipsam & ideo nulli puræ creaturæ rationali debetur cultus latriæ. Cum igitur Beata Virgo sit pura creatura rationalis, non debetur ei adoratio latriæ: sed solum veneratio duliæ eminentius tamen quam cæteris creaturis, in quantum ipsa est mater Dei. Et ideo dicitur, quod debetur ei non qualiscunque dulia, sed hyperdulia.

*Ad primum ergo dicendum, quod matri Regis non debetur æqualis honor honori, qui debetur Regi: debetur tamen ei quidam honor consimilis, ratione cujusdam excellentiæ. Et hoc significant auctoritates * inductæ.* In arg 1.

Ad secundum dicendum, quod honor matris refertur ad filium, quia ipsa mater est propter filiũ adoranda. Non tamen eo modo quo honor imaginis, quia ipsa imago prout in se cõsideratur, ut res quædã, nullo modo est veneranda.

*Ad tertium dicendum, quod crux non est capax venerationis prout in se consideratur, ut dictum est: * sed Beata Virgo secundum seipsam est venerationis capax. Et ideo non est similis ratio.* ar. præc.

COMMENTARIUS.

Quod ad mentem D. Th. attinet, ipse in hoc articulo (ut aperte patet ex corpore ejus) solum agit de adoratione absoluta, quæ per se, & propter propriã excellentiam alicui tribuitur, fortasse, quia supponit rationalem personam non esse alio modo adorandam, non quia sit omnino incapax adorationis respectivæ, sed quia cum sit capax propriæ venerationis, ea uti oportet, & non alia, ut in solut. ad 3. indicatur. Hoc igitur sensu supposito clara est responsio ejus, B. scilicet Virginem nõn latria, sed dulia, vel potius hyperdulia adorandam esse. Et solutiones etiam argumentorum supposito eodẽ sensu nullam habent difficultatem. Disputatio vero fusior de hac materia tradetur commodius infra, postquam de dignitate, & excellentia gratiæ, & gloriæ Beatissimæ Virginis disputaverimus: cum enim fundamentum hujus cultus sit excellentia Virginis, & potestas, hujus cognitio illius intelligentiam supponit. Ibi ergo tam de adoratione, quam de oratione ad Virginem exhibenda commodius differemus. Sicut etiam de adoratione Eucharistiæ in propria illius materia tractandum est.

ARTICULUS VI.

Utrum reliquiæ Sanctorum sint adorandæ.

AD sextum sic proceditur. *Videtur, quod SS. reliquiæ nullo modo sint adorandæ. Non enim est aliquid faciendum, quod possit esse occasio erroris. Sed adorare mortuorum reliquias, videtur ad errorem Gentilium pertinere, qui mortuis hominibus honorificentiam impendebant. Ergo non sunt Sanctorum reliquiæ adorandæ.* 149. 2.2 q.96. a.4.3.

2. *Præterea. Stultum videtur rem insensibilem venerari. Sed Sanctorum reliquiæ sunt insensibilia corpora. Ergo stultum est eas venerari.*

3. *Præterea Corpus mortuum non est ejusdem speciei cum corpore vivo: & per consequens non videtur esse numero idem. Ergo videtur, quod post mortem alicujus Sancti corpus ejus non sit adorandum.*

*Sed contra est, quod dicitur in lib de Eccles. dogmatibus: * Sanctorum corpora, & præcipue beatorum Martyrum reliquias, ac si Christi membra, syncerissime honoranda, scilicet credimus. Et postea subditur. Si quis contra hanc sententiam velit esse, non Christianus, sed Eunomianus & Vigilantianus creditur.* c.73.in princ. habetur inter opera August. tom 3.

*Respondeo dicendum, quod sicut August. dicit in lib. de Civit. Dei. * Si paterna vestis & annulus, ac si quid est hujusmodi, tanto charius est posteris, quanto erga parentes est major affectus, nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quæ utique multo familiarius atque conjunctius, quam qualibet indumenta gestamus, hæc enim ad ipsam naturam hominis pertinent. Ex quo patet, quod qui habet affectum ad aliquem, etiam ea, quæ de ipso post mortem relinquuntur, veneratur: non solum corpus, aut partes corporis ejus, sed etiam aliqua exteriora, puta vestes, & similia. Manifestum est autem, quod Sanctos Dei in veneratione habere debemus, tanquam membra Christi, Dei filios, & amicos, & nostros intercessores. Et ideo eorum reliquias qualescunq; honore congruo in eorum memoriam venerari debemus, & præcipue eorum corpora, quæ fuerunt templa & organa Spiritus sancti in eis habitantis & operantis, & sunt corpori Christi configuranda per gloriosam Resurrectionem. Unde & ipse Deus hujusmodi reliquias* l.1.c.13 tom.5.

quias convenienter honorat, in eorum præsentia miracula faciendo.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc fuit ratio Vigilantii, cujus verba introducit Hier. * *in lib. quem contra eum scribit, dicentis, Prope ritum Gentilium videmus sub prætextu religionis introductum, pulvisculum nescio quē in modico vasculo, pretioso linteamine circumdatum osculantes adorant. Contra quem Hieron. in ep. ad Riparium.* * *Nos non dico Martyrum reliquias, sed nec Solem, nec Lunam, nec Angelos adoramus scilicet adoratione latriæ, honoramus autem reliquias Martyrum, ut eum, cujus sunt Martyres, adoremus: honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum: Sic ergo honorando reliquias Sanctorum, non incidimus in errorem Gentilium qui cultum latriæ mortuis hominibus exhibebant.*

(In ep. ad Vigilant. non procul a princ. l. 3. Incipit epist. Acceptis primum literis tuis to. 3. habetur non procul a princ.)

Ad secundum dicendum: quod corpus illud insensibile non adoramus propter seipsum, sed propter animam, quæ fuit ei unita, quæ nunc fruitur Deo: & propter Deum, cujus fuerunt ministri.

Ad tertium dicendum, quod corpus mortuum alicujus Sancti non est idem numero quod primo fuit dum viveret propter diversitatem formæ, quæ est anima: est tamen idem identitate materiæ, quæ est iterum suæ formæ unienda.

Litera D.Th. & per se clara est, & in sequenti disputatione amplius illustrabitur.

DISPUTATIO LV.

In duas sectiones distributa.

De reliquiarum cultu & veneratione.

IN hac disputatione omnia illa, quæ de imaginib. tractata sunt, sigillatim quæri & investigari possent. Tamen quia ratio doctrinæ similis est, & eadem fere proportione applicari potest, ideo brevius doctrinam de reliquiarum cultu complectemur, illius honestatem, & modum, seu naturam, & speciem explicando. Nomine autem reliquiarum non tantum Sanctorum corpora, vel eorum partes, sed etiam vestes, & alia similia, quibus ipsi specialiter usi sunt, comprehendimus.

SECTIO I.

Utrum Sanctorum reliquiæ in veneratione, & honore habendæ sint.

HÆretici negant reliquias Sanctorum adorandas esse, vel a fidelibus custodiendas, & conservandas. Cujus hæresis auctor fertur esse Vigilantius. Sed illum in hoc errore fuisse discipulum Eunomii, refert Hier. ep. ad Riparium, & l. contra Vigilant. dicit etiam eum fuisse imitatum Judæos, & Samaritanos, qui humana cadavera abominantur. Sed & ante Eunomium Gnosticos contempsisse Martyres, non tam eorum reliquias quam martyria despicientes, refert Iren. l. 3. c. 20. & Tertul. in Scorpiaco. In hoc eodem errore versatus est postea Constant. IV. seu Copronymus, ut ex Suid. refert Prateol. & postea Joann. Wicl. ut refert Waldens. tom. 3. de sacramentalib. c. 164. ac denique Luther. Calvin. Zuingl. & alii novi hæretici ut refert Lindan. dialog. 2. Hosius in confes. c. 58. Alan. dial. 3. c. 12. & sequentibus.

(Reliquiis Sanctorũ veneratio debita.)

Dicendum vero est reliquias Sanctorum merito a fidelibus conservari, & cum magna reverentia, & veneratione tractari. Hæc veritas non solum de fide certa est, sed etiam videtur lumine naturali evidens supposita, quam de sanctis habemus, existimatione, & primo indicatur in Script. sac. Genes. enim 50. & Exod. 13. legimus ossa Jacob, & Joseph, cum magno honore esse conservata & sepulturæ tradita. Et Deuter. ult. creduntur angeli sepelivisse corpus Moysis, ut ex antiqua traditione exponit Epiph. hær. 9. circa finem, & Act. 8. curaverunt Stephanũ viri timorati, & fecerunt planctum magnum super eum.

(Veneratio Ecclesiæ Rom. circa reliquias SS.)

Secundo hoc maxime probatur ex universalis Ecclesię traditione, & consensu, quem sic demonstro. Nam in primis de usu Ecclesiæ Romanæ antiquissimo constat ex Cornel. P. ep. 1. ubi tractat de translatione corporum Petri, & Pauli suo tempore facta a Catacumbis ad ea loca, in quibus martyria sunt passi: & Greg. l. 3. ep. 30. (quæ pro veneratione reliquiarum attente legenda est) earundem reliquiarum Petri, & Pauli meminit, & quomodo ab eo tempore, quo passi sunt, magna cum veneratione servatæ fuerint, & l. 5. ep. 50. mittit partem harum reliquiarum Reginæ Francorum, monens, ut debito honore tractentur. Hieron. etiam contra Vigilant. refert summos Pontifices solitos esse super reliquias SS. Apostolorum Deo sacrificium offerre: & coram eis semper fuisse luminaria accensa, constat ex Greg. 3. dialog. c. 24. Chrys. ho. 32. ad Rom. circa finem, civitatem illam magnificat, quod in ea reliquię Apostolorum conditæ sunt, & corpori Pauli circumvolvi exoptat. Secundo de Ecclesia Constantinopolitana. Ad eam etiam translatæ sunt summo cum honore reliquiæ SS. Andreæ, Lucæ, & Timothei, tempore Constantini Magni, teste Hieron. contra Vigilant. postea reliquiæ S. Pauli Episcopi, & martyris tempore Theodosii senioris, ut refertur l. 9. tripart. c. 17. Et corpus S. Joannis Chrysostomi, tempore Theodosii junioris l. 10. tripart. c. 26. Theodoret. l. 5. hist. c. 3. Niceph. l. 14. c. 43. refert etiam idem Chrys. hom. 66. ad popul. Constantinum Magnum magni honoris gratia juxta fores templi, in quo Apostolorum reliquiæ servabantur, a filiis suis fuisse sepultum. Et ibidem inquit reliquias Sanctorum non solum Romæ, sed etiam Constantinopoli magna coli pietate. Tertio de Antiochena Ecclesia, Corpus S. Ignatii, in magna veneratione ibi habitum esse refert Evag. l. 1. c. 16. Idem de S. Meletio, Sozomenus l. 10. c. 12. & de S. Babila Ruffinus l. 1. c. 35. ubi refert dæmones ad ejus præsentiam obmutuisse, neque in idolis suis amplius responsa dedisse: & in hujus sancti honorem integrum librum Chrysostomus composuit. Quarto in Alexandrina Ecclesia caput Joannis Baptistæ cum summo honore servavit Athanas. ut Ruffin. refert l. 2. c. 28. in Jerosolymitana, sedes, seu cathedra S. Jacobi honorifice conservata est, teste Euseb. l. 7. c. 15. Niceph. l. 6. cap. 16. in Smyrnensi, corpus S. Polycarpi, auctore eodem Euseb. l. 4. c. 15. & Niceph. l. 3. c. 35. in Hispania reliquiæ S. Jacobi, singulari Dei providentia conditæ sunt, & non solum ab incolis, sed ab universis fidelibus religionis causa eo venientibus adorantur, ut ex antiquissima & vulgatissima traditione constat. Et simili veneratione corpora S. Dionysii, Martini, Hilarii, & alia pene innumera Gallicana Ecclesia semper venerata est. De Mediolanensi legi potest Ambr. epist. ult. ad Sororem, & serm. 91. & 92. ubi de inventione SS. Gervasii, & Protasii, Nazarii, & Celsi historiam refert. Et alia similia congerit Hieron. contra Vigilant.

(Ecclesiæ Constantinopol. erga reliquias devotio.)

(Antiochen. Ecclesiæ devotio erga Sanctorum reliquias.)

Tertio confirmat hanc traditionem communis Patrum consensus, qui partim ex dictis hic, partim ex iis, quæ art. 1. pro veneratione Sanctis debita adduximus, satis constare posset. Sed præterea Clemens Romanus lib. 6. Constit. c. 30. *Eorum*, inquit, *qui Deo vivunt, nec reliquiæ sine honore manent.* Justin. Martyr. quæst. 28. a Christianis proposita corpora & sepulcra Martyrum dicit virtutem habere, & adversos dæmones, & ad sanandos morbos, qui arte medicinæ curari non possunt. Nazianzen. orat. 3. quæ est prima contra Julianum §. Non victimas, de Sanctis loquens, inquit. *Quorum vel sola corpora idem possunt, quod animæ sanctæ, sive tangantur, sive honorentur, quorum vel sola sanguinis gutta, atque exigua passionis signa idem possunt, quod corpora.* Basilius Psalm. 115. circa illa verba, *Pretiosa in conspectu Domini. In lege*, inquit, *veteri morticina habentur abominatione: nunc contra si mors cuipiam irrogatur pro Christi nomine, pretiosæ censentur reliquiæ ejus: tunc, si quis tangeret cadaver, immundus erat: nunc martyris ossa quisquis attigerit, ob gratiam corpori insidentem fit quadantenus sanctificationis particeps.* Tertullianus l. 2. ad uxorem dicit solitos esse fideles reptare in carceres ad osculanda vincula martyrum. Alia legi possunt in August. ep. 42. & serm. 11. de Sanctis, Cyprianus l. 3. ep. 6. alias ep. 37.

Quarto variis signis, & miraculis per sanctorum reliquias tanquam per divina organa effectis, earum adorationem approbavit Deus Nam 4. Regum 13. ossa Elisæi suscitarunt mortuum. Actione 19. sudaria vel semicinctia Pauli ad infirmos deferebantur: *Et recedebant ab eis languores, & spiritus nequam egrediebantur.* Quin etiam umbra Petri liberabat homines ab infirmitatibus suis. Multaque alia referuntur in VII. Synodo & apud Augustin. l. 22. de Civit. c. 8. de miraculis per reliquias S. Stephani, & aliorũ effectis, & ep. 137. eleganter disputat,

cur Deus per unius sancti reliquias potius, quam alterius, miracula interdum operetur. Gregorius Turon. l. de gloria Mart. c. 31. agit de reliquiis S. Andreæ, earumque miraculis, & de oleo, quod ab illis manabat. Et similia frequenter leguntur in ecclesiasticis historiis. Huc etiam pertinet, quod Deus sæpe occultas SS. reliquias per revelationem manifestavit, ut in honore haberentur, ut legimus de S. Marcellino, Gervasio, Protasio, & aliis.

Quinto propter hæc tandem definita est hæc veritas a Felice I. cum Conc. Rom. ep. 2. decretali, in VII. Synod. act. 1. in confessione catholica Theodosii, & Basilii Ancyrani, ubi dicitur hanc esse traditionem Apostolicam, & act. 3. ep. Theodo. in fine, optimis rationibus probatur. Habentur etiam multa actio. 4. & 7. can. 7. præcipitur, ut Ecclesiæ non consecrentur sine reliquiis Sanctorum. Quod in Conc. Carthag. V. c. 14. fuerat institutum. Habetur cap. Placuit, de consecrat. d. 1. In Lateran. etiam sub Innoc. III. c. 62. præcipitur, ut reliquiæ extra capsam non ostendantur, neque exponantur venales, & ut denuo inventæ non adorentur, nisi prius a Roman. Pont. fuerint approbatæ, de quo infra. In Concil. item Mogun. ca. 51. præcipitur, ne transferantur de loco ad locum sine licentia Episcopi cap. Corpora. de consec. dist. 1. Item in Bracharen. III. c. 5. docetur, qua reverentia portandę sint in publicis solennitatibus, & pompis. Denique Trid. Sess. 25. decr. 2. hoc gravissime definit.

Sexto, & ultimo ratione, quia corpora SS. fuerunt templa animarum sanctarum, & futura sunt consortio æternæ beatitudinis, in qua erunt in perpetuo honore. Deinde illas conservare, & retinere, est signum amoris erga sanctos, & excitant eundem amorem, & devotionē ad illos. Tertio majorem cum illis habent conjunctionem, quam imagines, & suo modo magis illos repræsentant; ergo propter excellentiam Sanctorum, & habitudinem ad illam sunt reliquiæ honore dignæ. Quæ rationes latius tractantur in VII. Synod. act. 4. & 7. ab August. l. 1. de civit. c. 13. & Damasceno l. 4. c. 16.

Objectio. Sed contra; nam Lucæ 11. dixit Dominus Judæis: *Væ vobis, qui ædificatis monumenta prophetarum.* Ergo similia verba dici possunt de nobis. Unde ibidem & Matthæ. 23. comparat Christus Pharisæos sepulcris dealbatis, quę interius sunt plena ossibus mortuorum, indicans hujusmodi ossa esse immunda, & nullius venerationis posse esse digna. Secundo Concil. Elibertin. can. 34. vetat ad sepulcra martyrum cereos accendere. Tertio in Sanctorum reliquiis non manet nisi materia prima, prǽsertim in cadaveribus eorum, & ad summum juxta probabilem opinionem manet eadem quantitas cum aliquibus accidentibus: sed hæc non sunt satis, ut adorari possint, quia alias, etiam si convertantur in terram, aut in vermes, essent adorandæ, quia manet eadem quantitas.

Respons. Ad primum, ut illa Christi verba intelligantur, attendenda sunt, quæ sequuntur, sic enim ait: *Væ vobis, qui ædificatis sepulcra Prophetarum, patres autem vestri occiderunt illos. Profecto testificamini, quia eorum operibus consentitis.* Quæ ultima verba difficilia sunt: nam qui ædificat sepulcrum homini occiso, non ideo videtur occidenti consentire, sed potius pietatem, & misericordiam circa occisum ostendere. Nicodemus enim, & Joseph ab Arimathia, qui Christo mortuo sepulcrum pararunt, non ideo neci ejus consenserunt. Dici ergo potest duplici causa posse aliquē ædificare sepulcrū hominis occisi. Primo, ut misericordiam vel honorem circa mortuum exerceat. Secundo in memoriā, & quasi in monumentum egregii operis ab interfectore patrati: qui ergo hoc posteriori modo ædificat sepulcrum, aperte testificatur, se consentire operibus interfectoris Hoc ergo modo videntur Pharisæi ædificasse sepulcra Prophetarum, & ideo merito a Christo reprehenduntur: ejus vero reprehensio ad reliquiarum adoratores nullo modo pertinet. Ita videtur interpretari Chrys. hom. 75 in Mat. dicens. *Menti eorum, qui ædificabant sepulcra, aperte detrahit: nō enim, ut honorarent occisos, sed ut suorum vires ostenderent, ne tanti facinoris audacia memoria caderet, sepulcra ædificabant.* Sed difficile est asserere Pharisæos hac intentione ædificasse sepulcra Prophetarum, quos justos, & sanctos esse existimabant, & injuste fuisse interfectos: unde Mat. 23. aperte dicit Christus: *Ædificatis sepulcra Prophetarum & ornatis monumēta justorū, & dicitis. Si fuissemus in diebus Patrū nostrorū, non essemus socii eorum in sanguine Prophetarū.*

Dicendum ergo est, Christum hoc modo illos reprehendisse, quia licet expresse hoc non intenderent, facto tamen ipso ita se gerebant, ac si hoc intenderent. Cum enim persequerentur vivos Prophetas, imo & dominum Prophetarum, licet dicerent se ædificare monumenta in honorem Prophetarum mortuorum, satis convincebantur non animo religioso, sed ex hypocrisi ædificasse illa sepulcra: atque adeo ita se gessisse, ac si approbare vellent facta parentum suorum. Ita exposuit Chrys. his verbis. *Non quia ædificant, nec quia patres accusant: Væ illis dixit, sed quoniam ita dicentes, & facientes, patres suos cōdemnare audebant, cum ipsi pejora committerent.* Et in Imperfecto, hom. 45. latius prosequitur eandem expositionem. Quam indicat etiam Hier. Matth. 23. & Hilar. can. 23. Matth. optime Amb. l. 17. in Luc. inquit: *Ædificando sepulcra Prophetarum, patrum suorum facta damnabant: æmulando etiam paterna scelera, in se ipsos sententiam retorquebant: non ergo ædificatio, sed æmulatio loco criminis æstimatur.* Idem Aug. l. 2. contra adversl. leg. & proph. c. 5. Quod vero Christus comparaverit Pharisæos sepulcris dealbatis plenis ossibus mortuorum, nihil facit ad causam, illa enim metaphora solum voluit Christus Pharisæorum hypocrisim indicare: non tamen propterea significavit omnia ossa mortuorum esse immunda, & non posse interdum esse veneratione digna, ut notavit Cyril. Alexand. l. 10. contra Julian. in princ.

Ad secundum ex Conc. Elibert. notanda est ratio, quæ in illo canone subjungitur, sic enim dicitur: *Cereos per diem placuit in cœmeterio non incendi, inquietandi enim Sanctorum spiritus non sunt.* Hujus enim rationis obscuritas occasionem quibusdam præbuit dicendi, *per sanctorum spiritus*, non mortuorum animas intelligi, quia sive beatæ sint, sive in Purgatorio existant, nihil cereis accensis perturbari possunt. Nec enim verisimile est Patres illius Concilii tam crassa ignorantia laborasse, ut sanctas animas nostris actibus perturbari putarent. Loqui ergo videntur de viventibus fidelibus ad sepulcra mortuorum accedentibus, quorum spiritus, seu mentes, ea cæremonia eo tempore perturbabantur, seu scandalū patiebantur propter aliquam specialem occasionem eo tempore occurrentem: eo quod videretur aliquid commune habere cum ritibus Gentilium. Solebant enim illi ad sepulcra defunctorum faces accendere, ut colligitur ex Sveton. in Tiberio, c. 98. aut certe, quia inducebantur in errorem putantes, animas martyrum inde juvari.

Sed veriori, & clariori sensu per *Sanctorum spiritus*, mortuorum animas intelligimus, quæ non proprie dicuntur perturbari, sed metaphorice, quatenus eis displicet, quando homines aliquid superstitiosum in earum levamen, vel honorem fieri vident. Quomodo dixit Ambr. l. 2. ep. 8. loquens de quadam defuncta: *Non esse mæstificandam lacrymis: sed orationibus juvandam.* Et juxta hanc expositionem dicendum est eam cęremoniam tunc fuisse prohibitam, quia fortasse aliquid de errore Gentilium irrepserat, & accensis facibus, ritibus superstitiosis Sanctorum animæ invocabantur: & fortasse hac ratione dictum est non debere Sanctorum spiritus inquietari, sicut 1. Reg. 28. dixit anima Samuelis. *Quare inquietasti me?* Qui etiam loquendi modus apud Ethnicos erat, qui incantationibus dicebant inquietari animas defunctorum, seu sollicitari, ut significat Plinius l. 28. cap. 2. Cessante ergo omni superstitione, omnique illius occasione, & periculo, certum est cæremoniam illam non esse malam, sed potius honestam, & religiosam; ordinatur enim in divinum honorem, & ad excitandos animos fidelium ad devotionem, & spem gloriæ, & æternæ vitæ futuræ, ut late tractat Hier. ep. ad Ripar. & l. contra Vigilantium. Exemplum hujus est apud Aug. l. 1. de morib. Eccles. c. 34 ubi reprehendit eos, qui ad sepulcra martyrum epulas deferunt. Reprehendit enim excessum, & superstitionem, ut patet ex illis verbis: *Luxuriosissime super mortuos bibentes, & epulas cadaveribus præbentes.* Nam quod recta fide, & intentione id factum honestum sit, idem August. declarat. l. 6. confes. c 2. l. 8. de civit. c 27.

De 3. argumento multa speculatur Henricus quodl. 10. q. 6. existimo tamen non tam metaphysice, quam moraliter expediendum esse: nam (ut statim dicam) quod in reliquiis manet, solum adoratur propter habitudinem ad personam, cujus reliquiæ fuerunt. Hæc autem habitudo non est res physica, nec relatio realis, sed ratio-

tionis seu moralis quædam dignitas, quæ tam diu durare censetur, quamdiu res illa sub tali forma, figura, & accidentibus conservatur, ita ut humano, & morali modo res existimetur esse eadem, quæ ad talem Sanctum pertinuit, seu qua ille usus est. Hic autem status durare censetur, quamdiu res in ea dispositione conservatur, quam habuit, quando a tali persona separata, vel relicta fuit, vel saltem, quamdiu non multum est ab illo statu mutata, in quo adorabilis est, quia retinet prædictam habitudinem, & in esse reliquiæ (ut ita dicam) conservatur. At vero, postquam multæ transmutationes intercedunt, censetur hujusmodi res prædictam habitudinem amittere, & statum, seu rationem reliquiarum perdere, & idcirco adorabiles non sunt. Præsertim, quia quando ad eum statum deveniunt, nulla potest esse certitudo, & sæpe earum rerum veneratio indecentiam præ se ferret, quæ tamen in omni religioso cultu maxime cavenda est.

SECTIO II.

Quæ adoratio Sanctorum reliquiis tribuenda sit.

IN hac dubitatione nihil fere novi addendum occurrit; eadem enim doctrina, quæ de adoratione imaginum data est, servata proportione est ad reliquias accommodanda. Supponendum est ergo reliquias esse adorabiles illo duplici modo supra explicato. Primo per se seu solitarie, tanquam materiam totam adorationis. Secundo ut conjunctas cum personis, quarum fuerunt reliquiæ, ita ut persona ipsa per se primo adoretur in reliquiis, seu per reliquias, quæ simul coadorantur.

Dicendum est ergo primo, eadem adoratione, qua adoratur persona, posse interdum reliquias ejus coadorari. Ita docuit Damasc. or. 3. de cultu imag. & colligitur ex VII. Synod. act. 4. ubi ex Leontio hæc verba referuntur. *Quemadmodum filii peregrinante patre, ingenti amore ex animo erga eum affecti, quidquid in illius domo viderint, sive baculum, sive sedem, cum lacrymis amplexantur non illa honorantes, sed patrem desiderantes, & venerantes; sic nos Christum, & reliquos Sanctos colimus, &c.* Ex quibus verbis ratio conclusionis sumitur. Nam licet reliquię re ipsa separatę sint a personis, quarum fuerunt reliquiæ, mente tamen possunt ut conjunctæ apprehendi: ergo sicut vestis, verbi gratia, S. Francisci, si esset revera conjuncta personæ ejus, posset cum illa unica actione adorari: ita & nunc quamvis re ipsa disjuncta sit, potest conjungere, & per modum unius ad colendum proponere eas res, quæ licet sejunctæ sint, habitudinem tamen inter se retinent.

Adoratio reliquiis Sanctorũ debita qualis

Secundo dicitur, quando reliquiæ seorsum, & per se adorantur, adorationem illam esse respectivam & inferiorem, & consequenter esse diversum actum ab illo, quo persona propter se adoratur, quamvis ad eundem habitum pertineat. Tota conclusio est facilis ex supra dictis de imaginibus. Nam totus hic cultus fundatur in excellentia, & sanctitate illius personæ, cujus reliquiæ sunt. Cum enim ipsæ sint res vita, & ratione carentes, propter se adoratio non potest esse absoluta, sed respectiva, & consequenter distincta saltem quoad actum ab absoluta ejusdem personę adoratione: non tamen quoad habitum, quia excellentia, in qua uterque actus nititur, & quam per se primo respicit habitus, eadem est, sicut de imaginibus diximus.

Cultus reliquiar. quomodo relig. sit.

Et hinc consequenter infertur, hunc cultum reliquiarum esse religiosum, & ad pietatem pertinentem, ad modum de imaginibus explicatum. Quia totus fundatur in eadem sanctitate, & ad idem bonum animæ refertur. Unde per actiones, & res sacras tribuitur, ut sunt templa, altaria, peregrinationes, & similia. Unde Hieron. in c. 40. Ezechiel. de se ipso refert, cum esset puer, & Romæ versaretur, valde fuisse solicitum in sepulcris Apostolorum & Martyrum visitandis, diebus præsertim dominicis, & festivis. Et Constantinus (ut Ruffin. refert l. 3. hist. c. 33.) ante Martyrum, & Apostolorum thecas jacebat cilio prostratus. Hinc etiam Chrysostomus hom. 66. ad popul. circa finem inquit. *Christi servorum sepulcra regiis aulis sunt clariora, non ædificiorum magnitudine, licet in hoc etiam superent: sed (quod multo majus est) convenientium studio.* Hinc denique reliquiarum contemptus in injuriam Sanctorum redundat, propter

Constantini imp. erga Sanctorum reliquias pietas qualis.

quod etiam earum venditio sacrilega, & simoniaca censetur, cap. Cum ex eo, de reliquiis, & veneratione Sanctorum, & tradunt Jurisperiti in c. Quisquis, 17. q. 4.

Reliquiarum venditio simoniaca.

Sed quæret aliquis hoc loco, an hujusmodi reliquiæ absolute adorandæ sint, vel tantum sub conditione. Et ratio dubii est, quia plurimum sunt incertæ, unde si absolute adorentur, periculum est, ne falsæ pro veris adorentur: ad vitandum ergo periculum oportet conditionem apponere. Exemplo confirmari hoc potest, nam cum alicui per modum revelationis, species Christi Domini ostenditur, non debet illam absolute adorare, sed solum sub conditione, ne exponat se periculo pro Christo adorandi Sathanam transfiguratum in angelum lucis; ergo similiter, &c. Respondetur, distinctione, & prudentia opus esse. Aliud est enim loqui de publico & solenni ritu seu honore reliquiarum, aliud de privato ex singulari devotione alicujus personæ. Ut enim aliquæ reliquiæ publicę ab universa Ecclesia colantur, primo necesse est, ut de sanctitate personæ, vel per universalem Ecclesiæ consensum, seu traditionem, vel per summi Pontificis canonizationem constet. Deinde oportet, ut publica auctoritate reliquiæ proponantur ut veræ, & ad talem personam pertinentes: hæc autem auctoritas est apud summum Pontificem, & Episcopos, qui sufficientem diligentiam ante approbationem adhibere tenentur. Et quamvis harum reliquiarum non sit æqualis certitudo (aliæ enim sunt antiquiores aliis) tamen supposita dicta approbatione, absolute adorari possunt absque explicita conditione, tum quia in rebus humanis non est major certitudo requirenda, & periculum formalis erroris, ut ita dicam, nullum est, cum in ratione formali adorandi non possit esse error, in qua ratione virtute continetur conditio errorem excludens: tum etiam, quia si interdum materialiter erretur, nulla erit culpa, cum bona fide, & prudenti modo procedatur. Et pie credendum est, non permissurum Deum hujusmodi errorem, in hoc publico cultu. Quod si interdum videtur intercedere aliquis error, non tam est in substantia rei adoratæ, quam in aliqua conditione. Ut verbi gratia corpus ejusdem Sancti interdum in diversis locis esse existimatur, & in eis solenniter honoratur: id tamen accidere potuit, vel quia in utroque loco est aliqua pars illius corporis, & a parte totum nominatum est. Ait enim Theodoret. lib. 8. ad Græcos, nullibi fere reperiri integrum alicujus Sancti corpus propter fidelium devotionem. Vel certe causa interdum esse potuit, quia Sancti fuerunt ejusdem nominis, & successu temporis utriusque reliquiæ ejusdem personæ existimatæ sunt, & propter nominis ambiguitatem, illi attributæ, qui majoris habetur gloriæ, & sanctitatis. Quod in capite Joannis Baptistæ suspicor accidisse. In diversis enim Ecclesiis esse dicitur: qui tamen error non tam est in substantia, quam in conditione rei adoratæ, satis est enim, ut sine errore certum sit illas esse alicujus Sancti reliquias.

Dubium.

Reliquiæ Sanctorũ quomodo absolute, & sine conditione adorari possint.

At vero, ut reliquiæ privatim coli possint, sufficit privatum etiam testimonium virorum fide dignorum, vel alia ratio, aut conjectura ita probabilis, ut sufficiens sit ad prudens judicium ferendum. Neque enim in hoc actu major certitudo exigenda est, quam ad aliarum virtutum actus exercendos, & ideo tunc etiam non oportet conditionem aliquam explicare, quia proprie nullum est periculum erroris, ut explicatum est. Quando vero res est dubia, & incerta, tunc quidem abstinendum est a cultu, non tamen reliquiæ conculcandæ sunt, & contemnendæ, sed separatim custodiendæ. Et per hęc patet responsio ad rationem dubitandi.

Ad exemplum vero respondetur, frequentius verum esse, quod in eo sumitur, ut docet Bonavent. in 3. d. 9. a. 1. q. 6. Marsil. qu. 8. a. 2. dub. 5. Quia veritas personæ, quæ in revelatione apparere videtur, difficilius cognoscitur, & ideo moraliter loquendo res est valde incerta, & quoad hoc non est simile illud exemplum. Si tamen bona fide aliquis procedat, & sufficientem faciat diligentiam ad discernendos spiritus, & tandem prudenter judicet revelationem esse a bono spiritu, potest simpliciter adorare sine periculo erroris, tum quia bona fide, & prudenter operatur: tum etiam, quia formaliter tota adoratio tendit ad personam vere sanctam: ad formam vero, seu speciem apparentem, solum

quatenus vel illa perſona eſt, vel illam repræſentat.

Dubium.

Ultimo tandem quæri poteſt, an liceat reliquias, quæ privatim poſſidentur, devotionis gratia ſecum ferre. Angelus enim verbo Reliquiæ negat argumento Capituli, Corpora, de conſecr. diſt. 1. ubi præcipitur, ut reliquiæ de loco ad locum non transferantur ſine Epiſcopi licentia. Cui addere poſſumus Conc. Brachar. tertium cap. 5. ubi reprehendit Epiſcopos, qui in ſolennitatibus martyrum ad Eccleſiam progreſſuri reliquias collo ſuo imponebāt.

Reſponſ. Sanctorũ reliquias privatim poſſeſſas ſecum devotionis gratia portare licitum, ac pium.

Reſpondetur tamen ſine ulla dubitatione illud eſſe licitum, & pium, ut D. Tho. docet 2. 2. q. 96. a. 4. ad 3. Anton. 3. par. tit. 12. c. 8. Sylveſt. & Armil. verbo Reliquię, & Navar. in Sum. ca. 11. n. 35. & piorum uſus hoc ſatis confirmat. Ratio vero eſt, quia hoc non eſt per ſe malum, cum ex devotione fiat propter venerationem Sanctorum, & utilitatem fidelium, & nullam indecentiam, vel malitiā per ſe conjunctam habeat. Neque etiam eſt malum quia prohibitum. Nulla eſt enim lex Eccleſiaſtica, quę hoc vetet. In illo enim capite Corpora, non eſt ſermo de hac re, ſed de translatione reliquiarum, ut per ſe conſtat. Concilium autem Bracharenſe reprehendit Epiſcopos, qui propter majorem faſtum, & hominum gloriam id faciebant, ut ſuper humeros Levitarum in ſellulis portarentur. Unde infra ſubdit. *Quod ſi Epiſcopus reliquias per ſe deportare elegerit, non ipſe a diaconibus in ſellula vehatur, ſed una cum populis progrediatur.*

DISPUTATIO LVI.

In tres ſectiones diſtributa.

De uſu & adoratione Crucis.

QUoniam D. Thom. de cruce ſpecialiter differuit, ideo diſputationem hanc ſuperioribus adjungimus, quamvis ejus doctrina eadem fere futura ſit. Eam tamen in ultimum locum reſervavimus, quia duplex poteſt eſſe crucis conſideratio. Prima quatenus eſt reliquia Chriſti, ejus tactu & ſanguine conſecrata, quæ ſolum habet locum in ea cruce, in qua Chriſtus pependit, & in omnibus ejus partibus, etiam ſi in figura crucis non ſint, extendi autem poteſt ad clavos, columnam, ſepulcrum, & alias Chriſti reliquias. Secunda conſideratio eſt per modum imaginis, quæ potiſſimum locum habet in omni cruce, quæ ex permanenti materia conficitur. Addi vero poteſt, tertia conſideratio crucis, per modum cæremoniæ cujuſdam, ut quando motu, ſeu actione ſucceſſiva nos ipſos, ſeu res alias ſigno crucis, veluti quadam ſucceſſiva imagine ſignamus, ſeu ſanctificamus. De his igitur breviter dicendum eſt.

SECTIO I.

An lignum crucis, in quo Chriſtus pependit, ſit adorandum latria.

Cruci, aliiſque paſſionis Chriſti inſignibus adoratio debita.

OMiſſis hæreticorum ſententiis, qui de cruce Chriſti nihil aliud, quam de cæteris reliquiis opinantur, dicendum eſt primo, lignum crucis, in qua Chriſtus pependit, adorandum eſſe, idemque de ſpinis, clavis, aliiſque reliquiis Chriſti ſentiendum eſſe. Concluſio eſt de fide, ut ex ſupra dictis ſatis conſtat tanto evidentius, quanto plures ſunt, majoreſque cauſæ ad has reliquias venerandas. Primo, quia eis armis vicimus dæmones, noſtramque ſalutem comparavimus in Chriſto, ut notavit Origen. hom. 8. in Joſue, ad hanc rem accommodans illud ad Coloſſ. 1. *Pacificans per ſanguinem crucis ejus, quæ in cœlis & quæ in terra ſunt*, & c. 2. *Spolians principatus*, uſque ad illud, *affigens illud cruci*, & ad Eph. 2. *Ut reconciliet ambos in uno corpore Deo per crucem.* Secundo quia hæc crux fuit veluti ſacrum altare, in quo Chriſtus cruentum ſacrificium obtulit, ut ſignificatur ad Hebr. 7. Fuit etiam via, per quam Chriſtus incedens, ad ſuam exaltationem pervenit, ut Jo. 3. & 12. & ad Philip. 2. ſignificatur. Denique tactu carnis, & ſanguinis Chriſti conſecrata fuit. Unde Damaſc. l. 4. c. 12. *Hoc lignum*, inquit, *venerandum, & ex tactu ſancti corporis, & ſanguinis ſanctificatum, optimo jure adorari debet, clavique item, & lancea, & indumentum, ac præſepe*; & ad crucem accommodat illud Pſ. 131. *Adorabimus in loco, ubi ſteterunt pedes ejus. Nam crucem ibi intelligi, argumentum*, inquit, *eſt id, quod ſequitur, Surge Domine in requiem tuam: Comes enim crucis eſt Reſurrectio.* Hieron. 1. to. epiſt. 17. ad Marcel. ut migret in Jeruſalem, nomine Paulæ, & Euſtoch circa med. *Venerabantur*, inquit, *Judæi propitiatorium: non ne tibi venerabilius videtur ſepulcrum Chriſti: quod quotieſcunque ingredimur, jacere in ſindone cernimus Salvatorem.* Habet etiam multa ep. 13. ad Paulinum de inſtitutione monachorum. Et in epitaphio Paulæ laudat illam, quod præſepe adoraverit. Quod etiam ſe feciſſe affirmat apolog. 3. contra Ruffin. Idem docet Cyrill. Jeroſol ep. quadam ad Conſtantium Imperat. & catech. 10. & 13. dicit totum mundum repletum fuiſſe particulis illius crucis ob devotionem. Chryſoſtom. hom. quod Chriſtus ſit Deus t. 5. *Tanta*, inquit, ***veneratione lignum illud habetur, ut qui parum ex illo habere poſſunt, auro includant, & cervicibus imponant.*** Idem de Inventione crucis homil. 84. in Joan. Gregor. l. 7. ep. 126. ad Reccaredum Hiſpaniæ regem crucem mittit auream particulam crucis ligneæ includentem. Confirmant denique miracula per crucem facta: nunc ſufficiant, quæ in inventione, & exaltatione crucis acciderunt. De quibus lege Ruffin. l. 1. cap. 7. & 8. Nicephor. l. 8. cap. 29. & Sever. Sulpit. l. 2. ſacræ hiſtor. poſt med. 1. tom. bibliot. ſanct. Simonem Metaphr. in vita Helenæ.

Objectio.

Sed contra primo, quia filius, qui patrem amat, non ſolum non adorat, ſed nec etiam libenter videt patibulum, aut gladium, quo pater interfectus, aut ſupplicio affectus fuit. Secundo ſolus contactus non eſt ſufficiens adorationis fundamentum, aliàs terra, aſina, imo & ſacrilega manus, quæ Chriſtum percuſſit, adoranda eſſet. Adde etiam omnia, quæ Chriſtus vidit, quia ſicut videri eſt extrinſeca denominatio: ita & tangi. Tertio, eſto adorari poſſet crux, quando Chriſtus in ea actu pendebat: non vero ſeparatione facta. Inquit enim Auguſt. ſerm. 58. de verbis Dom. *Purpuram conjunctam regi ſimul cum ipſo adoro: ſi vero ſeparetur, jam non meretur honorem regis.*

Reſponſ.

Argumentum primum recte diſſolvit D. Thom. ar. 4. ad 1. Non enim adoramus crucem, ut illa uſi ſunt Judæi ad injuriam, & pœnam Chriſto inferendam, ſed ut ab illo ſanctificata eſt, eique gloriam, & exaltationem attulit, & eodem modo pius, & fidelis filius veneratur gladium, quo pater ſuus, non ut malefactor, ſed ut innocens martyr occiſus eſt, & per mortem ad æternam gloriam translatus.

Ad ſecundum reſpondetur, primo contactum Chriſti per ſe quidem ſufficientem rationem adorationis eſſe: ſæpe tamen non expedire uti hac adoratione, vel quia nō decet, vel quia res adoranda valde incerta eſt, vel cum aliis rebus neceſſario conjuncta, quæ ad communes uſus humanos deputatæ ſunt, præſertim vero manus illius, qui Chriſtum percuſſit, adoranda non fuit, ſed execranda, non ſolum quia tactus ille, ut fuit actio talis perſonæ, graviſſimum peccatum fuit, ſed etiam, quia erat membrum iniquiſſimæ perſonæ. Unde cum perſona ſit, quæ per ſe primo adoratur, non debuit pars illa adorari, ne in talem perſonam veneratio redundaret. Denique non eſt eadem ratio de alia extrinſeca denominatione, quæ realem conjunctionem non requirit, ut eſt videre, quia ex illa nulla propria moralis habitudo reſultat, neque illa res efficitur aliquo modo quaſi propria Chriſti. In contactu vero, aliqua realis conjunctio intercedit, & quidam uſus ad proprias actiones, & paſſiones, & ideo non eſt ſimilis ratio.

Dubium.

Ad tertium patebit ex ſolutione ſequentis dubii.

Dubitari enim poteſt de qualitate, & ſpecie hujus adorationis. Nonnulli enim illam vocant, *Hyperduliam.* Ita loquitur D. Thom. in 3. diſt. 9. q. 1. a. 2. quæſtiun. 4. Marſil. q. 8. a. 2. Henri. quodlib. 10. q. 6. Alii dicunt eſſe latriam perfectam, qua Chriſtus ipſe colitur. Ita loquitur D. Th. hic, quem omnes diſcipuli ejus ſequuntur, & Anto. Cordubenſ. qui alios refert dicto lib. 1. q. Theol. q. 105.

Reſponſ. Adoratio cruci Chriſti debita qualis.

Dicendum vero eſt, diſtinctionem ſupra in genere datam de reliquiis, ad crucem & alias Chriſti reliquias eſſe applicandam. Itaque ſi lignum crucis adoretur, ut mente, & cogitatione conjunctum ipſi Chriſto, adorandum eſt perfecto actu latriæ, qui per ſe primo ad Chriſtum, concomitanter vero, & quaſi per accidens ad lignum terminatur: & hoc modo locutus eſt D. Th. hic, & D. Hier. ſupra

supra citatus dicens: *Quotiescunque sepulcrum Christi ingredimur, jacere in sindone cernimus Salvatorem.* Si vero hæ reliquiæ adorentur ut tota materia adorationis, adoratio quidem erit respectiva propter excellentiam Christi: minus tamen perfecta, quam sit illa, quæ Christo propter se debetur. Et ita intelligitur dictum August. supra citatum. Et hanc fortasse vocavit D. Th. *Hyperduliam.* Quanquam revera ab eodem habitu procedat, quo Christus ipse colitur, juxta generalem doctrinam supra traditam. Et hac fere distinctione quamvis diversis verbis utuntur Bonav. d. 9. a. 1. q. 4. & Richar. a. 2. q. 3.

Et juxta eandem optime intelligitur locus Ambrosii orat. de obitu Theodos. ubi inter multa alia notatu digna, quæ de crucis adoratione tractat agens de Helena Constantini matre, sic inquit: *Invenit titulum, regem adoravit, non lignum, quia hic gentilis est error: sed adoravit illum, qui pependit in ligno.* Ubi loquitur de perfecta adoratione latriæ, & absoluta, & de re per se primo adorata: non vero negat crucem concomitanter, vel respective adorari posse. Unde infra subdit. *Sapiens Helena, quæ crucem in capite regum levavit, ut crux in regibus adoretur: Non insolentia ista, sed pietas est, cum defertur sacræ redemptioni,* & infra. *Ecce & clavus in honore est, ferro pedum ejus Reges inclinantur.*

SECTIO II.

Utrum crucis imago retinenda sit, & adoranda.

RAtio dubitandi esse potest, quia crux non repræsentat aliquam personam sacram, sed solum eam crucem, in qua Christus pependit; ergo non est in ea sufficiēs ratio, ob quam adoretur. Aliàs etiam clavus, vel flagellū & similia adorari possent, quatenus repræsentant alias res similes, quibus Christus supplicio affectus est: imo quælibet ligni particula, quatenus repræsentare potest similem partem veræ crucis Christi, adoranda est. Propter hanc fortasse causam, præter hæreticos supra citatos, Ægidius Hispanus negavit crucem esse adorandam, qui propter hunc & alios errores Hispali damnatus est.

Dicendum est ergo, usum crucis per modum imaginis Christi crucifixi, quam Catholica Ecclesia semper tenuit, honestum, & religiosum esse. Hæc veritas de fide est, definita in VI. Syn. can. 73. VII. Syn. act. 7. VIII. Syn. can. 3. Quæ potissimum apostolica traditione fundata est, de qua legi potest Leo P. ser. 8. de passione, Iren. l. 1. contra hær. c. 24. Tertul. in apolog. c. 16. Chrysost. ser. 1. & 2. de adorat. crucis: optime Ambro. ser. 56 *Sicut navis,* inquit, *sine arbore, ita Ecclesia sine cruce stare non potest;* & infr. *Ubi signum crucis erigitur, statim & diaboli iniquitas effugatur.* Unde factum est, ut cum alicubi Evangelium de novo prædicatur, primum signum introductæ fidei, & expulsæ idololatriæ, sit crucis erectio. Quod & nostris temporibus observari videmus, & tempore etiam Constantini Magni singulari Dei providentia factum legimus. Statim enim, ac Constantinus fidem accepit, Romanorum vexillum in Christianorum crucem mutavit, ut Nazian. refert orat. 3. n. 27. & Eus. l. 1. de vita Constantini. Sozomen. l. 1. hist. c. 4. Nicephor. l. 7. c. 37. 47. & 49. Addunt etiam Euseb. supra l. 9. histor. c. 9. & 10. & Niceph. supra & l. 8. c. 3. idem signum crucis Constantino in cœlo apparuisse, eumque securum de victoria contra Maxentium reddidisse, ideoque illud in fronte sua posuisse. Nec dissimile est, quod Prosper refert accidisse Arcadio Imperatori lib. de prædictionibus & promissionibus Dei p. 1. c. 34. ubi inquit propter hanc causam Arcadium aureos nummos cruce consignari præcepisse. Confirmatur hæc traditio. Quia constat ex historiis, ante mille ducentos annos, fuisse in Ecclesia consuetudinem deferendi in publicis processionibus crucem argenteam inter cereos accensos. Quam consuetudinem defendit Cyril. l. 6. contra Juli. circa princ. & referunt Soz. l. 8. c. 18. & Socr. l. 6. c. 8. Denique ante Passionem Christi data sunt signa, & figuræ crucis ejus, non solum in Scriptura sacra, ut per se constat, & late congerit Jonas Aurelian. l. 1. de Imagin. in fine, & l. 2. in princip. sed etiam inter Ethnicos, ut de Ægyptiis referunt Nicephor. l. 12. hist. c. 26. & Ruffin. l. 2. c. 29. quid ergo mirum, quod Ecclesia Catholica imaginem crucis semper retineat? Præsertim cum Matth. 24 de die Judicii legamus in eo appariturum signum filii hominis, id est, crucem, ut Christi vexillum ab omnibus adorandum, ut exponit Chrys. hom. 87. apud Matth. Qui dicit futuram illam crucem sole splendidiorem, obscuratur enim sol, & crux apparet. Quæ fuit etiam sententia Damasceni l. 4. de fide c. 12. & 17. & or. 1. de imagin. August. serm. 130. de temp. circa finem, Hippolyti orat. de consummatione mundi tom. 7. biblioth. Hieron. & aliorum, quos refert Waldens. t. 3. de sacramental. c. 158. ubi ex Chrysost. homil. de cruce, & latrone, dicit illam crucem, quæ in die Judicii apparebit, futuram esse illam eandem, in qua Christus pependit, quod pium est, sed incertum.

Crucis erectio signum expulsæ idololatriæ.

Crucis dignitas & veneratio

Ex quibus satis constat, hoc crucis signum merito in Ecclesia adorari, est enim res sacra, & ad divinum cultum spectans. Propter quod merito Sedulius cecinit: *Neve quis ignoret speciem crucis esse colendam.* Et Rupert. Abb. lib. 6. de divin Offic. c. 9. & 21. *Adoramus* (inquit) *crucem fidei præsidium, pacis vexillum.* Unde quod ad modum adorationis attinet, nulla difficultas est, quin per modum rei sacræ ad honorem Christi pertinentis, coli possit adoratione respectiva & secundaria, sicut de aliis rebus sacris, & imaginibus explicatum est. Deinde si in ipsa cruce imago Christi depicta, seu affixa sit, non est dubium, quin adorari possit cultu latriæ, vel potius coadorari simul cum ipso Christo. Denique etiam si nulla alia hominis figura, sed tantum crucis in illa appareat, eodem modo & respectu adorari potest. Quia hujusmodi crux etiam per se sola repræsentat non solum aliam crucem, sed etiam Christum ipsum per modum crucis extensum. Et in hoc (ut ad rationem dubitandi in principio positam respondeamus) magna differentia est inter crucem, & clavum, lanceam, &c. quia sola crux est figura ipsius Christi, & ideo imago crucis, quæ etiam est imago Christi, adorabilis est, non vero imago clavi, aut lanceæ, ut D. Thom. hic art. 4. ad 3. docuit. Et Athanas. seu auctor quæst. ad Antiochum quæst. 16. ubi aliam rationem indicat, scilicet, quia crux facile ostendi potest adorari propter figuram, non propter materiam. Quia si duæ partes ejus separentur, non adorantur. Quod tamen in lancea, aut clavo, non tamen facile constat. Quæ ratio non magni ponderis esse videtur.

Adoratio crucis qualis

Ex differentia vero, quam D. Th. posuit, oritur alia, quæ ad rem maxime pertinet: nam inter Christianos propria figura crucis semper habet usum sacrum, & religiosum: clavus autem, & lancea, & aliæ res similes ordinarie non ad significandum, sed ad humanos usus assumuntur. Unde fit, si hæc interdum depingantur ad Passionem Christi repræsentandam, veneratione digna esse posse, quia habent sacrum usum, & rationem imaginis sacræ. Quando autem hoc modo repræsentant, ex circumstantiis, & modo imaginis colligendum est.

Differentia quoad cultum inter crucem & reliqua passionis Christi insignia.

Ex quibus etiam colligitur superstitiose errasse Armenos, qui crucem non adorabant, nisi prius in ea clavum infigerent, eamque baptizarent, & postea alterum lignum ab altero separarent, & separatum adorarent. Hoc enim totum superstitiosum est. Quia neque clavi, neque baptismus, necessaria sunt ad rationem imaginis, & si separes unum lignum ab alio, jam non manet ratio imaginis. De quo vide Euthy. 2. p. Panopl. titul. 20. circa med. & S. Nicon. in lib. de religione Armenor. tom. 1. Bibliot. sanct. & plura apud Alan. dialog. 4. præcipue c. 11. ubi explicat legem Theodosii, qui prohibuit, ne crux depingeretur in pavimento.

Armenorum in crucis cultu superstitio.

SECTIO III.

Utrum liceat uti signo crucis in modum cæremoniæ sacræ.

REspondetur, hoc crucis signum, ejusque usum multis rationibus religiosum esse, fidelibusque utilissimum. Hæc est certa veritas fidei, quam universalis Ecclesiæ consensus, & ratio fide illustrata evidenter ostendit. Primo enim usus signi crucis quædam est Christianæ fidei professio. Unde Aug. Ps. 141. exponens illa verba, *In via hac, qua ambulabam: Usque adeo,* inquit, *de cruce non erubesco, ut non occulto loco, sed in frōte eā ponā: insultet ille crucifixo Christo, videam ego in frontibus Regum crucem Christi.* Profitemur ergo hoc signo, Christi crucem amplecti, & illius virtute sanctificari, muniri, & defendi.

In crucis signo, & usu quāta utilitas, & religio.

fendi.Secundo,hinc factum est,ut in omnium sacramentorum administratione, signum crucis adhibeatur; ut Dionys.tradit c.4.5.&6. de Ecclesiastica Hierarch. & August.serm.181.de tempore cap.3.

Tertio virtutem habet contra dæmones, ut Chrysost. tradit hom.21.ad Popul.*Crucem*,inquit,*fronti imprime*, *sic enim nec ipse diabolus lædere poterit.* Idem hom. 55. Matt.unde Hier.ep.1.ad Eliod.*Intus*,inquit,*est hostis*,*expedite rudentes*,*vela suspendite*,*crux antennæ figatur in frontibus.*Et Lactant.l.4.de vera sapientia c.27. dicit, hoc signum terrori esse dæmonibus, eosque de corporibus obsessorum fugare.Unde Nazian orat.3.n.19.& Niceph.l.10.hist.c.3.refert, cum Julianus apostata quibusdam dæmonum terroribus afficeretur, ex veteri consuetudine contra suam perfidiam, & voluntatem, signo crucis se signasse,dæmonesque fugavisse.Ex quo intelligi potest hanc crucis efficacitatem,non in sola devotione, & merito operantis,sed potissimum in divina ordinatione propter meritum Christi, ejusque honorem fundatam esse.Compelluntur enim divino imperio hoc signum revereri,& ad illius præsentiam contremiscere, nec solum fugiunt,quia illud odio habent, ut Gentiles obiiciebant apud Lactant.loco cit.sed potius ideo odio habent, quia virtutem ejus sentiunt,ut eleganter docuit Aug.l. 83.q. 79.Ubi de sacramentis,& signis sacris Christianorum in genere loquens inquit:*Nec mirum est*,*quod hæc signa valent*,*cum ab eis* (id est a malis Christianis) *adhibentur*: *quando etiam*,*cum usurpantur ab extraneis*, *qui omnino suum nomen ad istam militiam non dederunt*,*propter honorem tamen excellentissimi Imperatoris valent*,

Crucis signum terror dæmonum.

Eadem ratione,& modo valet hoc signum crucis ad impetrandum aliquid a Deo.In cujus figuram Moysis oratio tunc a Deo populi victoriam impetrabat, quando in crucis figura manus ad cœlum levabat. Ita enim interpretantur locum Exod.17.Naz.orat.6. coram Greg. Nyss.Prosp.l.de prædictionibus & promissionibus Dei, par.1.c.ult.Aug.in orat.de quinque hæresibus c.2.Chrys. orat.2 ex decem Græcis,quæ nondum Latine factæ sunt. Unde S.Martial.ep.ad Burdegal.to.1.Bibl.sanct. *Crucem*,inquit,*semper mente*,*ore*,*& signo tenete*, *crux enim Domini armatura nostra est*.

Crux Christi armatura fidelium.

Quinto hinc factum est,ut ex bonorum omnium fidelium consuetudine, signum crucis ad suas actiones præmittant.Sic Cyrill.Jerosol.catech.4.& 13.*In omni negotio*,*comedens*,*bibens etiam signa te in fronte*.Hier.ep.22. ad Eustoch.de custodia Virginitat.*Ad omnem actum*,*ad omnem incessum manus pingat crucem*. Similia habet Tert.l.de Corona militis c.4.Orig.l.3.in Job. col.12.dicit:*Cibum & potum signo crucis esse benedicenda*. Hanc denique inter traditiones non scriptas refert Basil.lib.de Spirit.S.c.27.& Anastas.Nicæn.lib.q.sacræ Script.q.89. tom.6.Biblio.eamque contra Julianum defendit Cyrill. lib.6.circa principium.

Sexto denique reperiri possunt in hoc signo omnes imaginum utilitates, conservat enim passionis Christi memoriam,fiduciam indicat,est grati animi significatio, & ostendit,qui illo utitur,se in cruce Christi gloriari. Et eadem est de cæteris utilitatibus ratio. Ex quibus facile intelligitur,hoc signum esse venerabile,&adoratione dignum,habet enim usum,& significationem sacram.Nec refert,quod in materia, seu actione transeunti constituatur,quia sola diversitas materiæ,quando figura,& significatio est eadem,adorationem non impedit.Unde modus hujus adorationis juxta ea,quæ de imaginibus,& de nominibus sacris diximus,explicandus est.

QUÆSTIO XXVI.

De eo, quod Christus Mediator Dei & hominum dicitur, in duos articulos divisa.

DEinde considerandum est de hoc, quod dicitur Christus Dei & hominum mediator. Et circa hoc quæruntur duo.

Primo utrum esse mediatorem Dei & hominum, sit proprium Christo.

Secundo, utrum hoc conveniat ei secundum humanam naturam.

HAnc quæst.addidit hoc loco D.Th.solum, ut hanc *mediatoris* appellationem explicaret. Breviter autem eam expedit,quia licet nomen mediatoris [illegible] sit: res tamen,quæ per illud significatur, [illegible] alia ab iis,quæ in superioribus explicata sunt.Et ideo de re hac specialem disputationem non instituemus,sed solum D. Tho. literam explicando, propriam hujus vocis significationem,& usum ostendemus.

ARTICULUS I.

Utrum esse mediatorem Dei & hominum, sit proprium Christo.

AD primum sic proceditur.Videtur,quod esse mediatorem Dei,& hominum,non sit proprium Christo. Sicut enim sacerdos,ita & Propheta videtur esse mediator inter Deum & homines,secundum illud Deut.5. Ego illo tempore sequester fui,& medius inter Deum & vos. Sed esse Prophetam,& Sacerdotem,non est proprium Christo. Ergo nec esse mediatorem,

[illegible] 3.d. 9 [illegible] q.5. [illegible] pus 3. ap. 22. [illegible] pus. 60 c. 18 [illegible] 5.le [illegible] in fin.

*2.Præterea.Illud quod convenit Angelis bonis & malis,non potest dici esse proprium Christo. Sed esse medium inter Deum & homines convenit Angelis bonis, ut Dion. dicit,4.c.de Div.nom.*convenit etiam Angelis malis, id est,dæmonibus:habent enim quædam communia cum Deo, scilicet,immortalitatem, quædam cum hominibus, scilicet,quod sunt animo passivi, & per consequens miseri: ut patet per August.in 9.de Civit. Dei*. Ergo esse mediatorem Dei,& hominum non est proprium Christo.*

C.4. non multum procul a princ.

Lib 9.c.8. tom.5.

3.Præterea. Ad officiũ mediatoris pertinet interpellare ad unum eorũ inter quos est mediator pro altero. Sed Spiritus S.sicut dicitur Rom.8.Interpellat pro nobis ad Deũ gemitibus inenarribilibus.Ergo Spiritus S. est mediator inter Deum & homines.Non ergo est proprium Christo.

Sed contra est,quod dicitur 1.ad Timoth.2. Unus est mediator Dei & hominum,homo Jesus Christus.

b *Respondeo dicendum,quod ad mediatoris officiũ proprie pertinet,conjungere & unire eos,inter quos est mediator. Nam extrema uniuntur in medio.Unire autem homines Deo perfective quidem convenit Christo,per quem homines sunt reconciliati Deo,secundum illud 2.ad Cor. 5. Deus erat in Christo mundum reconcilians sibi. Et ideo solus Christus est perfectus Dei & hominum mediator, in quantum per suam mortem humanum genus Deo reconciliavit.Unde cum Apostolus dixisset Mediator Dei & hominum homo Christus Jesus,subjungit, Qui dedit semetipsum redemptionem pro omnibus.Nihil tamen prohibet aliquos alios secundum quid dici mediatores inter Deum & homines: prout scilicet comparantur ad unionem hominum cum Deo dispositive,vel ministerialiter.*

Ad primum ergo dicendum,quod prophetæ & Sacerdotes veteris Testamenti,dicti sunt mediatores inter Deũ & homines dispositive, & ministerialiter, in quantum scilicet prænunciabant,& præfigurabant verum, & perfectum Dei,& hominum mediatorem, Sacerdotes vero novi Testamenti possunt dici mediatores Dei & hominum,in quantum sunt ministri veri Mediatoris, vice ipsius salutaria sacramenta hominibus exhibentes.

Ad secundum dicendum.quod Angeli boni,ut August. dicit in 9.de Civ.Dei, non recte possunt dici mediatores inter Deum & homines.Cum enim utrumq; habeant commune cum Deo, & beatitudinem,& immortalitatem,nihil autem horum cum hominibus miseris,& mortalibus, quomodo non potius remoti sunt ab hominibus, Deoq; conjuncti,quam inter utrosque medii constituti? Dion. * tamen dicit eos esse medios,quia secundum gradum naturæ sunt infra Deum,& supra homines constituti: & mediatoris officium exercent,non quod principaliter, & perfective, sed ministerialiter,& dispositive.Unde Matt.4.dicitur, quod accesserunt Angeli,& ministrabant ei,scil.Christo, Dæmones autem habent communem cum Deo immortalitatem,cum hominibus autem miseriam;ad hoc enim se interponit medium dæmon immortalis & miser, ut ad immortalitatem beatam transire non sinat,sed perducat ad miseriam immortalem.Unde est sicut malus medius, qui separat amicos. Christus autem habuit communem cum Deo beatitudinem,cum hominibus mortalitatem, & ideo ad hoc se interposuit medium,ut mortalitate transacta, & ex mortuis faceret immortales (quod in resurgendo monstravit)& ex miseris beatos,unde nunquã ipse decessit.Et ideo ipse est bonus mediator,qui recociliat inimicos.*

Lib. 9. & 14.c.15. a medio tom 5.

Loco citato in arg.

Ad tertium dicendum,quod Spiritus S.cum sit per omnia

nia Deo æqualis, non potest dici medius, vel mediator inter Deum & homines, sed solus Christus, qui licet secundum divinitatem æqualis sit Patri, *tamen secundum humanitatem minor est* Patre, *ut supra dictum* est. Unde super illud ad Galat. 3. Christus est mediator, dicit Gloss. *Non pater, nec Spiritus S. Dicitur autem Spiritus S. interpellare pro nobis, quia ipse interpellare nos facit.*

Q. 20. ar. 1. Implicite habetur in gloss. ord. ib.

COMMENTARIUS.

DUo in hoc titulo continentur. alterum est, an Christus sit mediator: alterum, an præter illum sint alii mediatores. Indicat autem S. Thom. distinctionem mediatoris, scilicet perfective, & dispositive seu ministerialiter. Et respondet, solum Christum esse mediatorem perfectum, seu perfective: præter eum vero, esse alios ministros, qui dispositive, seu imperfecte, & per quandam participationem dici possunt mediatores.

b Pro cujus doctrinæ intelligentia advertendum est, nomen mediatoris in propria significatione, qua D. Th. hic usus est, esse nomen non substantiæ, sed muneris & officii. Proprie enim mediator dicitur, qui inter duas personas intercedit, ut eas aliquo modo conjungat, vel in aliquo pacto, aut negotio consentientes efficiat. Interdũ vero usurpatur nomen mediatoris ad significandum substantiale medium, seu vinculum inter duas, & extreme distantes substantias. Et hoc modo dici potest Christus substantialis mediator Dei, & hominum, quia in eo humana, & divina natura substantialiter conjunctæ sunt: ut loquitur Chrys. hom. 7. in 1 ep. ad Timot. & Amb. in eandem epist. c. 2. exponens illa verba: *Unus Deus, unus mediator Dei, & hominum, homo Christus Jesus*. Et ad eundem modum Aug. l. 9. de Civit. c. 15. dicit Christum fuisse medium, non solum ratione substantiæ, quia fuit Deus, & homo; sed etiam ratione status, quia simul beatus, & mortalis fuit. Unde ibidem subdit, bonos Angelos non esse medios inter nos, & Deũ, quia immortales sunt, & beati; Angelos autem malos quodammodo esse medios, quia immortales sunt, in quo cum Deo conveniunt, & miseri, ac penitus subjecti, in quo nobiscum aliquo modo communicant. Quanquam alia ratione considerando, & ampliando hanc mediatoris, seu potius medii significationem, Angeli beati etiam dici possint mediatores inter nos, & Deum, quia natura inferiores sunt eo, nobis autem superiores, & cum illo communem habent naturam spiritus, & incorruptionis, nobiscum vero rationem creaturæ indigentis divina gratia, & influxu, ut hic D. Tho. ad 2. docuit exponens Dionys. 4. c. de divin. nomin.

Omissa vero hac substantiali mediatione, quæ impropria est, munus mediatoris (si generatim loquamur) latissime patet: proprie tamen sic significat eum, qui inter personas diffidentes intercedit, ut eas inter se conciliet. Quod variis modis fieri potest, scilicet rogando, intercedendo, conditiones seu leges amicitiæ proponendo, ac denique satisfaciendo parti læsæ, & ipsam reconciliationem, & amicitiam perficiendo.

Ex quibus intelligitur primo, solum Christum esse perfectum mediatorem inter Deũ, & homines. Diffidebant enim inter se, & tota natura humana erat Deo invisa, & inimica; ipse vero pro illa Deo satisfecit, & quantum in ipso est, inimicitias abstulit, amicitiamque perfecit; & hic est sensus Pauli. 1. Tim. 2. dicentis, Christum esse unicum mediatorem Dei, & hominum: ut recte D. Tho. hic exponit, & idem intendunt Chrys. & Ambr. & alii expositores in illum locum. Quamquam, quia ad exercendum hoc perfecto modo mediatoris munus necessarium fuit humanam, & divinam naturam in se substantialiter copulare, ideo utramque rationem mediatoris, scilicet substantia, & officio d. Patres inter se conjungunt, & alterã ex altera pendere docent. Et eodem fere modo loquitur August. cit. loco, & Fulg. de Fide ad Pet. c. 2. & Cyril. dial. 1. de Trin. non longe a principio, clarius l. 12. Thesaur. c. 10. Epiphan. in Ancor. Hilar. l. 9. de Trin. in princip.

Unde etiam constat hanc rationem, vel munus mediatoris idem omnino esse in præsenti materia cum muneere Redemptoris, quod in Christum perfectissime convenire, ipsiusque proprium esse, supra satis ostensum est: cum de Christi satisfactione, & merito ageremus. Et ideo plura hoc loco addere non est necesse. Et ad hoc munus etiam mediatoris spectant, quæ de Christi oratione, & pro nobis intercessione diximus. Nam in hoc etiam perfectissimam rationem mediatoris habuit: *Accedit enim per semetipsum ad Deum ad interpellandum pro nobis*. Huc denique spectant, quæ de illius sacerdotio, & potestate ad ferendas leges diximus. Nam quatenus summus sacerdos est, pro hominibus est constitutus in iis, quæ sunt ad Deum, quatenus vero est legislator, proposuit nobis conditiones pacis, & fœderis, ac media necessaria, ut amicitiam cum Deo ineamus: propter quod Malac. 3. dicitur *Angelus testamenti*. Et ad Heb. 9. & 12. *Mediator novi testamenti* appellatur.

Secundo colligitur ex dictis, quanquam hæc perfecta ratio mediatoris Christi sit propria, quandam tamẽ participationem ejus, seu mysterium tam Angelis, quam hominibus communicari. Et hoc modo alios etiam posse mediatores appellari. Nam sicut Christus est *lux vera, quæ illuminat omnem hominem* & nihilominus ipse dixit discipulis suis: *vos estis lux mundi*; & sicut ille est pastor bonus & verus magister, & tamen alios constituit Doctores, & Pastores: ita ipse est mediator perfectus, & nihilominus alios vult esse mediatores, vel ut Paulus vocat *adjutores*. 1. Cor. 3. Hoc igitur modo Angeli sancti dici possunt mediatores inter nos, & Deum. Primo quidem, quia pro nobis orant, nostrasque orationes Deo offerunt. Secundo, quia nos custodiunt, & a malo avertunt, & ad bonum aliquo modo disponunt, ut constat ex c. Tobiæ 12. Daniel. 10. Ps. 90. Zach. 1. Matth. 18. Apo. 8. & ita loquitur Dion. 4. c. de divin. nomin. Deinde Sancti etiam beati, & cum Christo regnantes, possunt aliquo modo dici mediatores nostri, quia pro nobis orant, & intercedunt, nostrasq; orationes Deo repræsentant, juxta illud Apo 5. *Habentes phialas aureas plenas odoramentorũ, quæ sunt orationes Sanctorũ*. De qua re, quoniam propriam disputationem requirit, alius erit commodior dicendi locus.

Solum est hic observanda differentia inter Christum, & alios Dei deprecatores. Nam ipse per seipsum accedit, alii per ipsum, ejusque merito nixi, & fundati: *quia nemo venit ad* Patrem *nisi per me ipsum*. Jo: 4. nec petere debet, nisi in nomine ejus; Jo: 17. Et propterea dixit Bernar. in ser. super illa verba: *Signum magnum apparuit in cœlo*, esse Virginem mediatricem, ad mediatorem ipsum. Deniq; sacerdotes, & ministri Christi, dici possunt aliquo modo mediatores, quia intercedunt inter Deum & populum, & homines disponunt, eisq; applicant Christi redemptionem tanquam mysteriorum Dei dispensatores, & hoc modo Moyses dicitur *medius inter Deum & populum*, Deu. 5. ut hic exponit D. Th. ad 1. & eodem modo dicitur ad Gal. 3. *Lex data per Angelos in manu mediatoris*, scilicet Moysis, ut sentit Cyr. Alex. l. 13. Thes. c. 10 indicat. Greg. Naz. orat. 6. coram Greg. Nys. Et juxta hęc interpretandus est Aug. 2. l. contra Parmen. c. 8. ubi negat Paulum, vel Apostolos esse mediatores, sed solum Christum. Intelligit enim de mediatore perfecto: non excludit tamen ministros, qui dum pro Christo legatione funguntur, ut homines Deo reconcilient. 2. ad Cor. 5. secundarii seu ministeriales mediatores dici possunt, ut diserte docuit Cyril. Alex. l. 12. Thes. c. 10. Et ex his locutiones etiam argumentorum relinquuntur expositæ.

ARTICULUS II.

Utrum Christus secundum quod homo, sit mediator Dei & hominum.

AD *secundum sic proceditur. Videtur, quod Christus non sit mediator Dei, & hominum, secundum, quod homo. Dicit enim Aug:* in lib. cont. Felicianum: Una est Christi persona, ne sit non unus Christus, non una substantia, nec mediatoris dispensatione submota, aut Dei tantum dicatur, aut hominis filius; sed non est Dei & hominis filius secundum quod homo, sed simul secundum quod Deus & homo. Ergo neque dicendum est, quod sit mediator Dei & hominum solum secundum quod homo.*

151. 3. d. 19. a. 5. q. 2. Et 4. d. 43. a. 3. q. 1. co. Et c. l. 48. q. 1. a. 2. Et ve. q. 29. a. 5. ad 5. Et 1. Tim. 2. & lib. 1. fi. t. 2. Tim. 2. col. 2.

2. *Præterea, sicut Christus, in quantum est Deus convenit cum Patre & Spiritu Sancto, ita in quantum est homo convenit cum hominibus. Sed propter hoc, quod in quãtum est Deus, convenit cum Patre & Spiritu sancto, non potest dici mediator, in quantum est Deus: quia super illud 1. ad Timot. 2. Mediator Dei & hominum, &c. dicit Glos.* In quantum est Verbum non medius est: quia æqualis est Deo, & Deus apud Deum, & simul unus Deus. Ergo etiam in quantum est homo, potest dici mediator,*

* c. 10 parum ante med. to. 6.

Est sumpta ex Aug. l. 10. Confes. c. 43. ante med. to. 1.

pro-

propter convenientiam, quam cum hominibus habet.

3. Præterea, Christus dicitur mediator in quantum reconciliavit nos Deo: quod quidem fecit auferendo peccatum, quod nos separabat a Deo. Sed auferre peccatum convenit Christo non in quantum est homo, sed in quantum est Deus. Ergo Christus in quantum est homo, non est mediator, sed in quantum est Deus.

Li.9.c.15. non procul a fin. tom.5. *Sed contra est, quod Aug. dicit* in l.9. de Civ. Dei. Non ob hoc mediator est Christus, quia est Verbum: maxime quippe immortale, & maxime beatũ Verbum longe est a mortalibus miseris: sed mediator est secundũ quod homo.*

a *Respondeo dicendum, quod in mediatore duo possumus considerare. Primo quidem rationem medii: secundo officium conjungendi. Est autem de ratione medii, quod distet ab utroque extremorum: conjungit autem mediator per hoc, quod ea, quæ unius sunt, defert ad alterum. Neutrũ autẽ horum potest convenire Christo, secundũ quod Deus, sed solum secundum quod homo. Nam secundum quod Deus, non differt a Patre & Spiritu S. in natura & potestate dominii. Nec etiam Pater, & Spiritus S. aliquid habent, quod non sit filii: ut sic possit id, quod est Patris vel Spiritus S. quasi quod est aliorum, ad alios deferre. Sed utrumque convenit ei, in quantum est homo: quia secundum quod est homo, distat & a Deo in natura, & ab hominibus in dignitate & gratiæ & gloriæ. Inquantum etiam est homo, convenit ei conjungere homines Deo, præcepta, & dona Dei, hominibus exhibendo, & pro hominibus Deo satisfaciendo, & interpellando. Et ideo verissime dicitur mediator, secundum quod homo.*

b *Ad primum ergo dicendum, quod si subtrahatur divina natura a Christo, subtrahetur per consequens ab eo singularis plenitudo gratiarum, quæ convenit ei, in quantum est unigenitus a Patre: ut dicitur Jo:1. Ex qua quidem plenitudine habet, ut sit super omnes homines constitutus, & propinquius ad Deum accedens.*

Ad secundum dicendum, quod Christus secundum quod Deus, est per omnia æqualis Patri: sed etiam in humana natura excedit alios homines. Et ideo secundum quod homo, potest esse mediator, non autem secundum quod Deus.

Ad tertium dicendum, quod licet auctoritative peccatum auferre conveniat Christo secundum quod est Deus, tamen satisfacere pro peccato humani generis convenit ei secundum quod est homo. Et secundum hoc dicitur Dei & hominum mediator.

COMMENTARIUS.

RESpondet D.Th. Christum non posse dici mediatorem ut Deum, sed ut hominem, quod satis dilucide in art. probat. In cujus expositione plura hoc loco dicere non oporteret, nisi corrigendi essent hæretici hujus temporis, qui imperite satis de Christo mediatore loquuntur. Quidam enim ex eis affirmant humanitatem fuisse mediatricem. Alii divinitati, vel Christo, ut Deo hoc munus tribuunt: ut referunt Canis. l.1. de corruptel. verb. Dei in procemio, & Robert. Bell. to.1. contr. l.1. de Christo mediatore, ubi fuse contra hos hæreticos disputat. Si tamen præ oculis habeantur principia supra posita qu. 16. de communicatione idiomatum, non oportebit hoc loco immorari, sed veras propositiones colligere, quæ ex dictis principiis facile elici possunt.

Primo ergo dicendum est, hunc hominem Christum esse mediatorem Dei, & hominum. Hæc est de fide, ut patet ex d. art. præc. & habetur expresse 1. ad Tim.2.

Secundo, hinc sequitur absolute, & simpliciter concedi posse, & debere Verbum, & Deum esse mediatorem Dei, & hominum: quia quod absolute dicitur de homine Christo, dicitur per communicationem idiomatum de Verbo & Deo præsertim, ubi nihil est, quod repugnet, ut revera contingit in hoc prædicato, *Mediator*. Denique Verbum & Deus absolute dicitur Redemptor, & Pontifex noster, & pro nobis suum sanguinem effudisse, ut in superioribus sæpe dictum est, & satis expresse habetur Act. 22. 1. ad Cor.2. ad Philip.2.

Tertio dicendum est, eum, qui est mediator, & exercuit opera mediatoris, esse Deum hominem, ita ut principiũ *quod* talium operum sit Deus, seu hic homo, formale autem principium *quo* exercuit opera mediatoris, sit humanitas. Hæc est mens D.Th. hic & omnium Theol. in 3. dist.19. & Aug. locis statim citandis. Et probatur facile prior pars, nam in Christo tantum est una persona divina, quę est Deus & homo, sed esse mediatorem est propriũ munus personæ, quia illius est operari tanquam principium *quod*. Deinde supra variis locis, præsertim q.1. ar.2. late ostensum est, non potuisse Christum esse perfectum Redemptorem, & satisfactorem, nisi esset divina persona, a qua valor satisfactionis, & perfecta justitia originẽ traxit; sed hoc idem est munus perfecti mediatoris; ergo. Altera vero pars probatur præter rationem D.Th. quia actiones mediatoris, quæ sunt mereri, satisfacere, sacrificium offerre, interpellare, dicunt habitudinem ad personam superioris naturæ, & voluntatis: ergo formale principium talium operationum non potest esse divinitas, ut in superioribus etiam ostensum est: ergo formale principium, per quod convenit Christo munus mediatoris, non potest esse divinitas, sed humanitas.

Quarto, consequenter fit, neque divinitatem, neq; humanitatem in abstracto posse dici mediatorem seu mediatricem. Probatur, quia neque divinitas, neque humanitas meretur, nec satisfacit. Item neutra illarum supponit pro persona, quæ est Deus & homo: humanitas præterea per se non est sufficiens ad munus mediatoris, quia per se non potest satisfacere Deo de rigore justitiæ; cum ex vi suæ significationis dignitatem personæ divinæ non includat: divinitas vero nec proprie est principium *quod*, nec *quo* operum mediatoris: ergo in rigore, & proprietate sermonis non potest dici mediator.

Quinto, Deus, aut Verbum, in quantum Deus non potest dici mediator, ut recte hic D.Th. docet cum Aug. l.10 conf.c.43. & ser.11. de verbis Apostoli, & l.2. de gratia Christ.c.28. Quibus locis ad hoc comprobandum ponderat, ideo Paul. 1. ad Tim.2. dixisse: *Unus mediator Dei, & hominum homo Christus Jesus*, ut indicaret Christum non Deum, sed ut hominem esse mediatorem. Et ratio ex dictis est aperta: nam quæ conveniunt Christo per humanam naturam, non possunt dici de Christo, aut Deo cum reduplicatione, seu determinatione divinitatis, quia hæc ipsa reduplicatio contrarium significat, scilicet, tale prædicatum in divinitate, seu per divinitatem ut per formam Christo convenire, ut in dicta q.16. ostensum est.

Sexto hinc concluditur, Christum ut hominem, vel ut hunc hominem, includendo hoc suppositum in humanitate subsistens, esse mediatorem. Quod ex dictis satis constat.

b Indicat autem D.Th. in solut. ad 1. breve dubium, scilicet an concedi possit, Christum in quantum Deum hominem, esse mediatorem. Et non respondet in forma, sed solum ait, cum Christus in quantum homo dicitur esse mediator, non excludi consortium divinitatis ab humana natura, quia alias excluderetur gratia unionis, ratione cujus humanitas habuit, ut potuerit esse principiũ operationum mediatoris. Ex hac vero doctrina colligitur propositionem illam habere convenientem sensum, & esse concedendam. Quia non est sensus illius, divinitatem, & humanitatem esse formale principium harum operationum, sed dignitatem Dei, & naturam hominis necessarias fuisse, simulque convenisse ad munus, & opera perfecti mediatoris: unamquamque tamen modo sibi proportionato, naturam ut formale principium satisfactionis, & meriti: personam vero ut radicem, & fontem infiniti valoris, & dignitatis talis satisfactionis, & meriti in perfecto mediatore necessarii. Quo sensu dixit Augus. hom. de ovibus c.12. in to.9. *Mediator Dei & hominum, quia Deus cum Patre, homo cum hominibus, non mediator homo præter deitatem, non mediator Deus præter humanitatem: divinitas sine humanitate non est mediatrix, neque humanitas sine divinitate, sed inter humanitatem solam, & divinitatem solam, mediatrix est humana divinitas, & divina humanitas.* Quæ posteriora verba minus propria sunt, & per priora sunt explicanda, abstractis enim vocibus, pro concretis utitur. Et propter eandem causam dixit Leo Papa: *Si non esset Deus, non afferret remedium*, &c. Quæ cum multis aliis late supra tractavimus q.1. art.2. Hæc igitur de Incarnatione ad incarnati Verbi, & augustissimæ matris ejus gloriam dicta sint. Dubium. Respons.

F I N I S.

INDEX

INDEX LOCORUM SACRÆ SCRIPTURÆ,

Quæ hic explicantur, cum brevi ipsorum ex Commentatore desumpta expositione.

Primus numerus caput, secundus versum capitis designat. Numerus vero prior fini adhibitus paginam, posterior columnam indicat.

11. Qui

FINIS.

INDEX RERUM, QUÆ HOC VOLUMINE CONTINENTUR.

Prior numerus paginam indicat, posterior columnam.

A

Aaron.

Accidentia.

Actus, Actus Dei, Actiones Christi, Actus Christi, Agens.

Cognitio. Cognoscere.

Communicatio. Communicatio idiomatum.

Comprehensio. Comprehendere.

Compositio. Compositio Christi.

In

Cor-

Dispo-

Huma-

Incarnatio.

Abso-

Omnis

Divina

Ha-

FINIS.

